PROSIDING

MUKTAMAR PEMIKIRAN DOSEN PMII SE-INDONESIA

REPOSISI BUDAYA INTELEKTUAL:
UPAYA PERGERAKAN UNTUK MENEGUHKAN TRANSFORMASI NILAI-NILAI ISLAM DI INDONESIA

2021

PROSIDING
MUKTAMAR PEMIKIRAN DOSEN PMII

Editor:
Prof. Dr. Maftukhin, M.Ag.

2021

PROSIDING MUKTAMAR PEMIKIRAN DOSEN PMII

Cetakan Pertama, Juli , 2021
ISSN (Cetak) : 2798-1487
ISSN (Online) : 2798-897X

PENGANTAR EDITOR

Pertama, sebagai "tuan rumah" saya harus mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya atas kerjasama dan *support* berbagai pihak yang telah ikut menyukseskan acara Muktamar Pemikiran Dosen PMII pada tanggal 5-7 April 2021 di Kampus UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung.

Memilih dan menjadikan Tulungagung sebagai tempat perhelatan Muktamar nasional adalah suatu kebanggaan bagi kami. Apalagi acara ini bukan perhelatan biasa dan masih pertama kalinya. Dalam acara inilah, semua dosen atau akademisi yang pernah di-*gembleng* dalam "*kawah candradimuka*" bernama Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) bertemu untuk membincang dan merumuskan masa depan keilmuan.

Dengan mengusung tema "SDM Unggul Dosen PMII Menuju Indonesia Emas," acara ini boleh dibilang telah sukses menyedot perhatian publik. Di tengah keprihatinan karena masih dalam kondisi pandemi, para akademisi ini bertekad untuk memberikan sumbangsih pemikiran. Bukan sekadar temu kangen atau reuni, tapi diskusi dan musyawarah akbar.

Salah satu bukti antusiasme bisa dilihat dari ratusan *paper* yang dikirim kepada peserta. Dari ratusan *paper* itu, akhirnya diseleksi dan terpilih 86 yang diterbitkan dalam prosiding ini. *Paper* yang terkumpul ini terdiri dari beberapa tema: *Islamic Studies, Social Sciences, Humaniora & Islamic Law, Economic & Development, Education* dan *Technology & Science*. Semua artikel yang ditulis dari berbagai latar belakang ini, adalah sumbangsih pemikiran dan bukti konkret bahwa alumni PMII yang berkecimpung sebagai akademisi juga mampu bersaing dalam kancah nasional dan internasional.

Dengan mengusung tema *call for paper*, *Reposisi Budaya Intelektual: Upaya Pergerakan untuk Meneguhkan Transformasi Nilai-Nilai Islam di Indonesia*, prosiding ini seolah ingin menegaskan bahwa dosen-dosen alumni PMII sudah layak diperhitungkan dalam kancah akademik. Maka klaim-klaim yang cenderung mendiskreditkan dan menyepelekan dosen-dosen PMII tentu dengan sendirinya tertepis.

Apalagi jika kita mau melihat potensi, hampir sebagian besar peserta muktamar adalah dosen-dosen muda yang lincah dan terus berkembang. Hal ini adalah salah satu bekal luar biasa dalam menyongsong masa Indonesia Emas 2045. Kita bisa memprediksi jika gairah dan iklim akademik terus digalakkan, maka tidak lama lagi akan lahir para guru besar dengan latar belakang PMII dari berbagai keilmuan tadi. Kenapa guru besar dengan latar belakang PMII itu penting?

Pertanyaan di atas harus dijawab tidak hanya dalam perspektif lokal tapi juga global. Artinya, kontestasi dan transformasi nilai-nilai Islam di Indonesia semakin hari akan semakin berat tantangannya. Jika para akademisi, khususnya alumni PMII tidak ikut mengambil peran, maka diskursus Islam di Indonesia akan didominasi dan diwarnai oleh ideologi dari kelompok Islam Transnasional. Jika

itu sampai terjadi, maka wajah Islam Indonesia yang ramah (*smiling of Islam*) akan berganti menjadi Islam yang marah, garang dan penuh kebencian.

Dalam konteks inilah, posisi dosen-dosen PMII penting untuk mengambil peran. Caranya adalah menggenjot produktivitas karya akademik sambil terus melakukan kaderisasi di kalangan mahasiswa sebagai bentuk tanggung jawab sosial. Dalam hal karya akademik, penulisan buku dan jurnal harus terus ditingkatkan. Apalagi sekarang salah satu syarat untuk menjadi guru besar adalah artikel jurnal terindeks *Scopus*. Maka dengan terus meng-*upgrade skill* akademik, *Scopus* tentu bukan menjadi halangan atau momok lagi. Terlebih dengan terbentuknya asosiasi dosen pergerakan semakin menambah luas jejaring alumni yang bisa dimanfaatkan sebagai ajang tukar pikiran dan pengalaman. Terutama dalam hal kiat-kiat untuk menjadi guru besar.

Terakhir, saya secara pribadi dan institusi sekali lagi mengucapakan terimakasih kepada semua pihak yang tak mampu disebutkan satu per satu. Harapannya, terbitnya prosiding ini bukanlah yang pertama dan untuk terakhir kalinya. Artinya, ini hanya sebagai pelecut semangat yang harus menjadi habitus di kalangan dosen PMII. Jika meminjam istilahnya Pierre Bourdieu, kampus adalah “medan” atau “arena,” sedangkan gairah intelektual dan produktivitas adalah “habitus”-nya. Modal”-nya adalah pengalaman berorganisasi, relasi dan pendidikan tinggi. Integrasi kesemua itu akan melahirkan agen-agen intelektual yang bisa diandalkan.

Tulungagung, 16 Juni 2021.

Prof. Dr. Maftukhin, M.Ag.

KATA PENGANTAR

Ketua Panitia Muktamar Pemikiran Dosen PMII

Puji syukur kehadirat Allah SWT atas segala rahmat dan hidayah-Nya sehingga Prosiding Muktamar Pemikiran Dosen PMII dengan tema "Reposisi Budaya Intelektual: Upaya Pergerakan Untuk Meneguhkan Transformasi Nilai-Nilai Islam di Indonesia". Prosiding ini adalah dalam rangkaian Muktamar Pemikiran Dosen PMII yang diselenggarakan pada tanggal 5-7 April 2021 di IAIN Tuluangagung. Tema muktamar pemikiran dosen sendiri adalah "SDM Unggul Dosen PMII Menuju Indonesia Emas" yang sengaja dipilih dalam rangka merespon kenyataan problematis yang dihadapi oleh pemerintah, sekaligus ikut andil dalam menyediakan dan meningkatkan mutu SDM yang unggul untuk Indonesia Emas tahun 2045 mendatang.

Salah satu langkah khusus dalam muktamar pemikiran dosen PMII ditekankan melalui penyaringan karya ilmiah para dosen untuk kemudian ditindak lanjuti dalam penyusunan prosiding dengan maksud agar khalayak masyarakat dapat mengetahui berbagai informasi terkait dengan penyelenggaraan muktamar pemikiran dosen PMII tidak hanya bersifat seremonial belaka, akan tetapi terdapat langkah nyata dan konkrit sebagai salah-satu bentuk tindak lanjut.

Prosiding ini meliputi beberapa judul dalam sub tema sebagaimana berikut: Islamic Studies, Social Sciences, Humaniora and Islamic Law, Enonomic and Development, Education dan Technology and Science. Prosiding ini berhasil menerbitkan 86 artikel dari para penulis dan dipresentasikan dalam perhelatan Muktamar tersebut. Informasi yang disampaikan dalam prosiding ini selain sebagai sumber informasi baru juga diharapkan sebagai media komunikasi dan kerjasama para akademisi dan peneliti lintas bidang keilmuan di Indonesia yang akan mendukung penguatan peran dan fungsi pendidikan tinggi di berbagai bidang guna ikut serta bersama-sama melakukan integrasi baik pada lingkungan keilmuan, praktis maupun teoritis sehingga pembangunan SDM untuk menopang indonesia emas 2045 dapat diwujudkan.

Melalui prosiding ini juga, kami harapkan dapat menjadi pertimbangan nyata agar dalam mewujudkan SDM unggul dapat disesuaikan selain dengan kenyataan-kenyataan khususnya yang sifatnya problematis, juga dapat disesuaikan dengan nilai-nilai keilmuan sehingga basisi SDM unggul yang dibangun tetap sejalan dengan prinsip dasar kenegaraan, kebangsaan dan keilmuan juga agama.

Atas nama Panitia, kami menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada para dosen alumni PMII, akademisi dan peneliti juga semua pihak yang ikut berkontribusi dalam proses pengumpulan dan pengayaan karya dan sumbangan pemikiran yang dipresentasikan dalam bentuk naskah ilmiah dan

presentasi ilmiah. Pada para reviewer, terima kasih atas reviewnya sehingga naskah menjadi lebih berbobot dan berkualitas.

Pada semua Tim Prosiding yang telah bekerja siang malam dalam beberapa bulan ini, kami juga ucapkan banyak terima kasih. Terutama Mbak Milla, yang sedari awal mengawal jalannya Prosiding ini. Jazakumullah khairal jaza.

Kami ucapkan terima kasih pada Ketua Umum PB IKA PMII, Drs. KH. Ahmad Muqawam yang memback up awal sehingga acara Muktamar Pemikiran Dosen PMII berikut juga Prosiding Call for Paper ini dapat berjalan lancar sesuai harapan. Juga terima kasih pada tuan rumah, Rektor IAIN Tulungagung, Prof. Dr. Maftukhin, M.Ag, atas kesediaan dan perkhidmatannya sehingga acara berjalan dengan sukses. Jazakumullah khairal jaza.

Harapan kita bersama, semoga prosiding ini dapat menambah khasanah pengembangan ilmu pengetahuan di Indonesia khususnya dalam rangka penguatan peran berbagai perguruan tinggi berbagai bidang studi keilmuan untuk mendukung, menyediakan dan mewujudkan SDM unggul untuk Indonesia emas 2045 nanti.

Jember, 2 Juni 2021

Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M.Fil.I

PROLOG

Menjadi Intelektual Publik

Oleh;

Drs. H. Ahmad Muqowam

Ketum IKA-PB PMII

Setidaknya dua puluh tahun terakhir, kehidupan bangsa Indonesia mengalami transformasi yang sangat fundamental. Berawal dari perubahan sistem politiknya, menyebar keberbagai perubahan pada seluruh bidang kehidupan; sosial, ekonomi, budaya dan keagamaan. Pada fase ini, berbagai perubahan menyentuh pada level yang belum pernah terjadi pada era sebelumnya, yakni terorganisirnya masyarakat ke-dalam berbagai kelompok sosial, politik dan keagamaan. Mereka semua mencoba untuk memperjuangkan atau mempromosikan apa yang dikehendaki dan apa diyakini sebagai kebenaran baik secara individual dan kolektif sebagai visi, berikut berbagai macam agenda politiknya.

Memang, memasuki era reformasi, demokrasi berwajah paradoksal. Pada satu sisi, era ini menandai terciptanya ruang publik Indonesia yang terbuka, namun di sisi yang lain, era ini juga menciptakan ruang perdebatan, pertarungan, kontestasi dan konflik yang tidak sedikit melahirkan kekerasan, bahkan fenomena kekerasan tersebut, sering mengatasnamakan agama. Berbagai kerusahan yang terjadi antar agama mulai dari Poso, Sampit yang begitu tragis, hingga pembakaran Masjid di Tolikara-Papua pertengahan Juli tahun 2015, menunjukkan bahwa fase ini (demokrasi), diwarnai dengan gejala kekerasan, radikalisme dan ekstrimisme serta kontestasi ideologi di dalam mengiringi proses konsolidasi demokrasi Indonesia dewasa ini.

Di dalam kondisi dan situasi sosial-politik yang demikian ironis itulah, kehadiran kelompok intelektual (dosen), yang alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) menjadi urgent untuk bisa menyuarakan kebenaran (truth), meskipun dengan risiko yang membayangi mereka. Di dalam konteks perjuangan, mereka kaum intelektual, tentu mempunyai perbedaan, namun secara umum, terdapat berangmerah dari seluruh aksi dan narasi pergerakan yakni membela sebuah panggilan nurani bersama atas persoalan-persoalan politik yang mendasar. Lebih jelasnya, keberanian mereka (intelektual), dalam menyuarakan suatu hal tertentu dalam merespon kondisi, menjadi sebuah intervensi (non-resmi), atas isu, kebijakan atau yang lain adalah suatu bentuk keterlibatan mereka kedalam kehidupan sosial, politik dan keagamaan.

Untuk memperkuat argumentasi di atas, setidaknya kasus di akhir abad ke-19, yakni peristiwa Dreyfus Affair di Perancis (1890-an), dan akhir abad ke-20,

peristiwa Salman Rushdie di Inggris (1980-an), menjadi bukti bahwa persinggungan kaum intelektual kedalam ranah politik semakin jelas, serta menjadi aksi politik tentang keberaniannya dalam memperjuangkan apa yang mereka yakini dan percayai sebagai kebenaran (truth). Kiprah kaum cendekiawan (intelektual), dalam berbagai perubahan sosial, politik, keagamaan dan kebudayaan di berbagai belahan Dunia, telah menunjukkan peran mereka di dalam kehidupan demokrasi. Bahkan, proses demokratisasi di negara-negara Dunia ketiga, tidak lepas dari kiprah mereka dalam kontribusi politiknya untuk mewujudkan kesetaraan hak berbicara kesetaraan berpartisipasi bagi semua warga negara dalam menjalankan kekuasaan, dalam menyampaikan kebenaran diruang publik.

Sekali lagi, berbagai tulisan (artikel) yang sedang anda baca ini, setidaknya menjadi awal kiprah kita semua yang para dosen yang alumni PMII se-Indonesia jika ingin disebut sebagai bagian dari kelompok intelektual publik, yaitu intelektual yang berani menyuarakan kebenaran di tengah-tengah demokrasi yang paradoksal ini.

Selamat membaca, semoga bermanfaat.

Tulungagung, 10 Juni 2021

DAFTAR ISI

Social Sciences

Humaniora and Islamic Law

Economic and Development

Education

Technology and Science

MEDIA TRANSMISI STUDI AL-QUR'AN ULAMA NUSANTARA (Studi Terhadap Kitab Al-Mursyid al-Waji'z Karya Kiai Sholeh Darat)

Abdul Wahab

Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU) Jepara
Sekretaris Mabincab PC PMII Jepara
gusdoel27@unisnu.ac.id

Abstrak: Keilmuan al-Qur'an di Nusantara tidak dapat lepas dari dinamika yang sangat panjang, dinamika ini melibatkan tokoh, metode, serta media transmisinya. Keterlibatan tokoh dalam mentransmisikan keilmuan al-Qur'an juga menjadi salah satu penciri tersendiri akan "keberpihakan" sang tokoh kepada masyarakat yang sedang dihadapi. Kiai Sholeh Darat merupakan salah satu ulama Nusantara yang mentransmisikan keilmuan al-Qur'an melalui bahasa lokal dengan penegasan-penegasan kuat bahwa dalam memahami Islam tidak melulu harus menunggu kecakapan seseorang dalam bahasa Arab, berarti pula tidak harus merujuk pada literatur-literatur yang berbahasa Arab. inilah pikiran yang sangat substansi dan sekaligus menggambarkan sebuah "keberpihakan" pada masyarakat yang awam. Risalah ini akan mengkaji secara komprehensip media transmisi keilmuan al-Qur'an Kiai Sholeh Darat melalui salah satu karyanya yaitu *al-Mursyid al-Waji>z*.
Kata Kunci: *Media Transmisi, Keilmuan al-Qur'an, Kiai Sholeh Darat.*

Abstract: The studyof Al-Qur'an's in Nusantara cannot be separated from very long dynamics; this dynamics involves figures, methods, and transmission media. The involvement of islamic figures in transmitting al-Qur'an scholarship is also a distinctive character for the figures "alignment" to the community that is being faced. Kiai Sholeh Darat is one of the scholars of Islam in the archipelago (Nusantara) who transmits the study of Al-Qur'an through a local language with strong assertions that in understanding Islam it does not only have to wait for someone's proficiency in Arabic, but it also does not have to refer to Arabic-language literature. This is a mind that is very substance and at the same time it describes a "partisanship" for ordinary people. This treatise will comprehensively review the Al-Qur'an scientific transmission media of Kiai Sholeh Darat through one of his works, *al-Mursyid al-Waji>z*.
Key Word: *Transmission Media, Qur'anic Studies, Kiai Sholeh Darat.*

A. Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang tak ada habisnya untuk dikaji, berbagai sudut pandang telah mewarnai kajian al-Qur'an itu sendiri bahkan sejak al-Qur'an diturunkan kepada penerima awalnya yaitu Nabi Muhammad saw. Sejarah perjalanan panjang transmisi al-Qur'an juga tak berbeda dinamisnya. Pembabakan transmisi al-Qur'an setidaknya terangkum dalam lima babak, *pertama* adalah transmisi al-Qur'an dari Allah swt. kepada Nabi

Muhammad saw. melalui malaikat Jibril, *kedua* transmisi dari Nabi Muhammad saw. kepada umatnya (generasi sahabat), *ketiga* transmisi dari generasi sahabat kepada generasi berikutnya, saat al-Qur'an belum terbukukan dalam bentuk mushaf, *keempat*, transmisi generasi sahabat kepada generasi setelahnya saat al-Qur'an telah terbukukan dalam bentuk mushaf dan *kelima* adalah transmisi dari generasi ke generasi saat al-Qur'an tidak hanya berbentuk mushaf tetapi dengan berbagai media lain yang lebih modern.

Transmisi al-Qur'an melalui proses turunnya wahyu dari Allah swt kepada Nabi Muhammad saw melalui Malaikat Jibril terjadi dengan bermacam cara, di antaranya melalui mimpi "nyata" (*ru'ya> sha>diqah*), gemrincingnya lonceng, Jibril hadir menyerupai lelaki rupawan dan sebagainya. Kondisi ini memang tidak dapat dikaji secara hermeneutis karena tak ditemukan jejak empiris, hanya dijelaskan dalam riwayat-riwayat *shahihah* sehingga keimanan menjadi sangat berperan dalam konteks ini.

Kemudian transmisi al-Qur'an babak ke dua dan ke tiga adalah dari Rasul kepada generasi awal sahabat dan generasi sahabat sebelum al-Qur'an dibukukan, juga masih "terbatas", hanya sahabat-sahabat tertentu yang menerimanya terutama para sahabat penulis wahyu semisal Zaid Ibn Tsabit, Ubayy Ibn Ka'ab, Ali ibn Abi Thalib dan sebagainya. Pada babak ini, media lisan (*khithabi*) dan media dengar (*sima>'i*) menjadi media utama dalam mentransmisikan al-Qur'an. Meski terdapat penulisan, akan tetapi masih sangat pribadi dan tidak dibukukan. Kekuatan hafalan juga menjadi wahana utama untuk menjaga al-Qur'an.

Transmisi ke empat, al-Qur'an tidak hanya diperdengarkan tetapi telah dibukukan menjadi suatu mushhaf yang artinya juga tidak berhadapan dengan masyarakat pendengar, tetapi juga masyarakat pembaca. Di sini peran guru al-Qur'an yang "mendampingi" kitab suci tersebut menjadi sangat sentral juga.

Kemudian transmisi ke lima adalah saat al-Qur'an tidak hanya dibaca, diperdengarkan dan juga dikaji dalam keterbatasan, tetapi seluruh media yang mewadahi al-Qur'an telah diupayakan dan disiapkan, ini juga memancing bermacam dinamika dalam "memperlakukan" al-Qur'an.

Transmisi al-Qur'an juga diikuti dengan transmisi keilmuan al-Qur'an itu sendiri, ilmu yang terkait dengan "seputar" dan "sekitar" al-Qur'an juga turut serta berekspansi ke mana-mana, termasuk ke Nusantara. Permasalahan transmisi ini memang menjadi sangat kompleks dan rumit, terlebih apabila telah disandingkan dengan media bahasa. Di saat bahasa Arab masih dipercaya menjadi bahasa "langit" yang lebih sakral dibandingkan dengan bahasa "bumi" atau lokal, Kiai Sholeh Darat memiliki pandangan yang berbeda, apalagi ketika menghadapi pembaca yang awam, bahwa bahasa lokal menjadi media transmisi keilmuan al-Qur'an yang justru lebih efektif, karena dalam menggapai keilmuan Islam dan juga menemukan hidayah agama tidaklah harus menunggu seseorang mampu dan menguasai bahasa Arab, karena tidak seluruh umat adalah berbangsa dan berbahasa Arab, sehingga harus ada "juru bicara" yang menjembatani problem media transmisi ini. Inilah pemikiran substansial yang akan dikaji dan disaji dalam risalah ini.

B. Kitab *al-Mursyid al-Waji>z* dan Pengarangnya

Kitab *al-Mursyid al-Waji>z* ditulis oleh Kiai Sholeh Darat, namanya adalah Kiai Muhammad Sholeh al-Samarani, lebih dikenal dengan sebutan Kiai Sholeh Darat Semarang, karena bertempat tinggal di kampung Darat semarang. Dilahirkan di desa Kedung Cumpleng kabupaten Jepara (Jawa tengah) pada tahun 1236 H (1820 M).[1] Beliau merupakan putra dari KH. Umar, seorang serdadu Pangeran diponegoro.[2] Kiai Saleh dikenal sebagai salah satu Wali di Jawa Tengah.[3] Beliau mengaji al-Qur'an dan dasar-dasar keagamaan kepada ayahanda sendiri, setelah dirasa cukup barulah beliau mengaji ke beberapa pesantren di jawa, seperti kepada Kiai Syahid Waturoyo Kajen, Kiai Muhammad saleh Asnawi, Kiai Muhammad Ishaq Damaran, Kiai Muhammad Ba'alwi dan kepada seorang mufti semarang yaitu Kiai abu Abdillah Muhammad hudi Banguni.[4]

Setelah belajar di negerinya sendiri Kiai Saleh pernah pindah pula ke Singapura, karena keluarga pernah pindah ke negeri tersebut, kemudian belajar ke Makkah. Guru beliau di Makkah antara lain adalah ulama besar, maha guru, ahli fikih dan mufti madzhab Syafi'i di masjid al-haram, penulis produktif yaitu Syaikh Ahmad zaini Dahlan, kemudian Syaikh Muhammad al-Muqri, Syaikh Muhammad Sulaiman hasbullah, Syaikh Shalih al-Zawawi, Syaikh Ahmad Nawawi, termasuk Syaikh Ahmad Khatib Samabs, Syaikh Abdul Gani Bima dan ulama-ulama Jawi lainnya.[5] Teman-teman sebayanya antara lain, Syaikh Nawawi al-Bantani, Syaikh Abdul Karim al-Bantani dan Syaikh Muhammad kholil Bangkalan.[6] Dan termasuk yuniornya adalah Syaikh Mahfudz al-Tarmasi, kemudian KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Ahmad dahlan adalah termasuk murid-murid beliau[7].

---

[1] Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara, Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), hlm. 596-600.

[2] Ghazali Munir, "Pemikiran Kalam Muhammad Shalih Darat as-samarani (1820-1903)", Disertasi UIN Sunan Kalijaga 2007, hlm. 35-39.

[3] Sebagaimana yang diungkap oleh Yunasril Ali dalam "Kewalian dalam Tasawuf Nusantara", bahwa sebutan wali mencakup pada dua pengertia, yaitu, orang yang memiliki kesaktian-kesaktian (occulties) karena dianugerahi karamah oleh Allah, dan penguasa wilayah tertentu. Lihat, Yunasril Ali, "Kewalian Dalam Tasawuf Nusantara" dalam Jurnal *Kanz Philosophia, A Journal of Islamic Philosophy and Mysticism*, volume 3, Number 2, Desember 2013, hlm. 206. Dalam konteks ini, Kiai Saleh merupakan kategori yang pertama.

[4] Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara,* hlm 596.

[5]Kepada ulama-ulama tersebut Kiai Saleh belajar berbagai macam kitab dan berbagai disiplin keilmuan, lihat, M. Masrur, "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini" dalam Jurnal *At-Taqaddum,* hlm. 32-33. Bandingkan dengan Mukhamad Sokheh, "Tradisi Intelektual Ulama Jawa: Sejarah Sosial Intelektual Pemikiran Keislaman Kiai Shaleh Darat" dalam Jurnal *Paramita*, Vol. 21., No. 2., Juni, 2011., hlm. 157-159.

[6] Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara,* hlm 596.

[7]Dalam hal ini tentu Kiai Saleh merupakan seorang Alim yang berhasil mentransinternalisasi ruh keulamaan dan kejuangan terhadap dua orang murid beliau yaitu KH. M. Hasyim Asy'ari dan KH. Ahmad Dahlan, karena kedua ulama tersebut pada akhirnya berhasil mendirikan organisasi sosial kegamaan terbesar di Indonesia yaitu Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Bandingkan dengan KH. A. Aziz Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia:*

Setelah pulang dari Makkah, Kiai Saleh mendirikan dan mengasuh pesantren di desa Darat Semarang. Pesantren ini berkembang pesat dan telah melahirkan ulama-ulama besar nusantara, di antaranya KH. Mahfudz dan Ahmad Siddiq, Kiai Idris (Jamasaran Solo), KH. Penghulu Tafsir anom (ayahanda Prof. KH. Muhammad Adnan), KH. Dalhar Watucongol, dan lain-lain. Santri beliau yang lain (meskipun tidak menetap di pesantren dan hanya mengikuti pengajian-pengajian beliau baik di waktu gadis maupun setelah menikah) adalah RA. Kartini.[8] Bahkan tafsir *Faidl al-Rahman* disebut-sebut merupakan hadiah pernikahan RA. Kartini dengan bupati Rembang RM. Jayadiningrat.[9]

Kiai Sholeh Darat merupakan ulama penulis yang sangat produktif, karyanya meliputi karya tejemahan, saduran maupun karya asli. Lebih dari dari 90 kitab telah ditulisnya. Antara lain, terjemah kitab *Hikam* karya Ibnu Atha'illah as-Sakandari, terjemah *Bida>yat al-Hidayah* karya al-Ghazali, terjemah *Jauharat al-Tauhid* karya Syaikh Ibrahim al-Luqmani, terjemah *Shalawat Burdah* karya al-Bushiri, *tafsir al-Qur'an juz Amma*, kitab *Majmu>'ah al-Syari>'ah al-Ka>fiyah li al-Awa>m (fasholatan)*, *Mursyid al-Wajiz*, *Latha>'if al-Thaha>rah*, *minha>j al-Atqiya>'*, *Kitab Munjiya>t (saduran dari salah satu bagian kitab Ihya'nya al-Ghazali)*, dan *Faidl al-Rahma>n* (tafsir) dan lain-lain. Kitab-kitab karya Kiai Saleh rata-rata berwarna ahlussunnah wal jama'ah dan berupaya untuk menyeimbangkan antara akidah, syari'ah dan tasawuf.[10]

Kiai Sholeh Darat wafat dalam usia 85 tahun (menurut hitungan hijriyah) atau 83 tahun (menurut hitungan masehi), tepatnya tanggal 18 Desember 1903 (akhir Rajab 1321 H) dan dimakamkan di kompleks pemakaman keluarga pesantren Darat, pinggiran utara kota semarang.[11] Nama besar beliau selalu dikenang oleh masyarakat dan karya-karya besar beliau juga selalu menjadi rujukan masyarakat, terutama para pengkaji keilmuan keislaman nusantara.

Nama kitab ini sebagaimana disebutkan sendiri oleh pengarangnya adalah "*Al-Mursyid al-Waji>z fi> Ilmi al-Qur'a>n al-Azi>z*"[12] yang selesai ditulis

---

Biografi, Perjuangan, Ajaran dan Doa-doa Utama yang Diwariskan, (Yogyakarta: Kutub, 2008), mulai hlm. 65.

[8] Mengenai keterlibatan RA. Kartini dalam pengajian-pengajian Kiai Saleh, lihat, M. Masrur, "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini" dalam Jurnal *At-Taqaddum,* 30-35.

[9] Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara,* hlm 596-600.

[10] Hal ini menegaskan bahwa Kiai Saleh merupakan seorang Alim yang sangat produktif serta otoritatif dalam ilmu-ilmu keislaman. Karena dalam tradisi pesantren, bahwa otoritas keilmuan serta kepakaran seorang ulama antara lain diukur dari berapa kitab yang ia pelajari dan dari guru mana ia mempelajari kitab-kitab tersebut. Lihat, Zamakhsyarie Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1980), hlm. 22. Bandingkan dengan Abdul Halim Hasan (dkk.), "KH. Saleh Darat", dalam Saifullah Ma'shum (ed.), *Menapak Jejak Mengenal Watak, Kehidupan Ringkas 29 Tokoh NU,* (Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 2012), hlm. 11-12.

[11] Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara,* hlm. 600.

[12] Muhammad Saleh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Waji>z Fi> Ilmi al-Qur'a>n al-Azi>z*, (Singapura: Al-Karimi, 1323 H), hlm. 4.

pada hari Selasa, 26 Dzulqa'dah 1316 H.[13] Kitab ini merupakan kitab ilmu al-Qur'an sekaligus ilmu Tajwid yang sangat komprehensif karena mencakup keilmuan-keilmuan mendasar mengenai kajian al-Qur'an.

Tujuan ditulisnya kitab ini adalah untuk memberikan semacam pedoman bagi kaum awam tentang ilmu al-Qur'an dan tajwid, mengingat bahwa membaca dan mengkaji al-Qur'an merupakan ibadah yang paling utama dan ilmu al-Qur'an merupakn ilmu yang paling utama, maka ditulislah kitab ini.[14]

Rujukan yang digunakan oleh Kiai Saleh adalah rujukan yang sangat otoritatif dalam kajian al-Qur'an dan Tajwid karya-karya ulama ahli al-Qur'an dan ahli tafsir, semisal, *al-Itqan* karya al-Suyuthi, *Khazinat al-Asra>r* karya al-Nazili, *Syarh al-Jazariyyah* karya Ali al-Qari, *Mana>r al-Huda* karya al-Asymuni, *Fath al-Rahma>n fi al-Tajwi>d* dan sebagainya[15].

Adapun struktur isi kitab *al-Mrsyid al-Waji>z*, sebagaimana dalam tabel berikut,

No	Bab/ *Fashl*	Poin Penting
1	Khuthbah al-Kitab	Motifasi urgensi mengkaji al-Qur'an dengan memahami diskursus keilmuannya serta bersanad kepada ulama yang otoritatif. Dalam poin ini juga disampaikan mengenai tidak disyaratkannya menguasai bahasa Arab untuk mendekatkan diri kepada Allah, begitu pula terkait upaya memahami al-Qur'an tidak harus menunggu pandai bahasa Arab (tentunya kecuali para penafsirnya).
2	Fi> Ibtida' al-Nubuwwah	Kisah ringkas tanda kenabian Kanjeng Nabi Muhammad, perdebatan tentang umur kenabian, khalwat di goa Hira dan kisah singkat yang terjadi.
3	Fi> Kaifiyyat al-Wahyi Bain Allah wa Rasu>lih	Kisah penerimaan wahyu pertama "iqra'", konsep wahyu mimpi benar (ru'ya al-shadiqah) dan wahyu terjaga (yaqadzah), wahyu "terputus", pembelajaran wudlu dan shalat dari Jibril dan pelaksanaan wudlu dan shalat pertama.

[13] Muhammad Saleh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Waji>z,* hlm. 121.

[14] Sebagaimana kebiasaan Kiai Saleh yang sangat mulia, bahwa setiap karya yang ditulisnya selalu terdapat alasan penulisannya adalah karena perintah guru sekaligus beliau selalu mneyampaikan bahwa kitab yang ditulis itu hanyalah sekedar terjemahan dari kitab para ulama yang awalnya berbahasa Arab, bukan sebuah karya oriisinil miliknya, karena beliau bukanlah ahli dalam bidang *ta'lif*. Lihat, Muhammad Saleh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Waji>z,* hlm. 2-3.

[15] Muhammad Saleh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Waji>z,* hlm. 3.

4	Baya>n Nuzu>l al-Wahy	Makna kata nuzul, tahap nuzul antara lawh mahfudz, bayt al-izzah dan Kanjeng Nabi, cara nuzul antara Jibril dan Kanjeng Nabi (komunikasi antara sifat basyariyyah dan malakiyyah).
5	Fi> Haqiqat al-Qur'an	Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang qadim, membedakan wahyu, al-Qur'an dan Mushaf, perdebatan formulasi ayat al-Quran (lafdzan-ma'nan).
6	Fi> Anwa>'i Nuzu>l al-Wahy	Martabat dan model turunnya al-Qur'an (mimpi, di hati, Jibril menyerupai pria tampan, dst.), ayat pertama dan terakhir turun.
7	Fi> Baya>ni Ta'li>f al-Qur'a>n	Gambaran historis kodifikasi al-Qur'an sejak masa *nubuwwah* hingga sahabat, para sahabat yang berperan dalam *jam'u al-Qur'an*, transmisi al-Qur'an secara verbatim, transmisi al-Qur'an harus *tawatur* dari lisan *masyayikh* secara *muttashilah*.
8	Istinsa>khi Sayyidina Utsma>n RA	Historisitas perbedaan bacaan al-Qur'an, awal mula kodifikasi al-Qur'an menjadi satu mushaf utuh, peran Sayyidina Utsman dan panitia pengumpul al-Qur'an dalam hal kodifikasi al-Qur'an, sekilas karateristik rasm utsmani.
9	Madrasat al-Qur'a>n	Kisah Rasulullah bertadarus dengan malaikat Jibril lengkap dengan bacaan tajwid supaya menjadi contoh bagi umat, motivasi bagi kita untuk selalu bertadarus al-Qur'an dan mengaji secara musalsal dan mushafahah dari guru al-Qur'an, meskipun guru al-Qur'an itu kelihatan hina dan faqir, motivasi teologis bahwa ahli al-Qur'an itu bukan diukur dari bacaannya tapi dari ketaqwaan dan perilakunya.
10	Fi> Baya>ni Wuju>bi Ta'allum al-Qur'a>n	Historisitas penulisan tanda baca dalam al-Qur'an terkait upaya Abul Aswad Adu'ali, Kholil bin Ahmad al-Farohiddi, Nashr bin Ashim al-Laisy, al-Makmun, dan lain-lain dalam menyusun dan menyempurnakan tanda baca al-Qur'an.

11	Wuju>b Ta'allum al-Qur'a>n	Motivasi mengkaji al-Qur'an dari para guru secara mushafahah, memahami ilmu tajwid, memahami halal-haram, mengkaji al-Qur'an secara komprehensif terkait lafadz dan maknanya.
12	Fi> Fadha>'ili Mu'allim al-Qur'an wa al-Muta'allim	Motivasi teologis akan kemulyaan para pengajar al-Qur'an, macam-macam tipologi para pengkaji al-Qur'an (mengisi waktu, mencari makan dan mencari ridlo Allah), urgensi mengkaji al-Qur'an beserta kandungan maknanya serta pengamalannya.
13	Fi> Wuju>bi Ta'li>mi Waladihi al-Qur'a>n	Motivasi teologis keharusan orang tua mengajarkan al-Qur'an kepada anaknya, pahala besar bagi orang tua yang mengajarkan al-Qur'an kepada anaknya (termasuk lebih besar pahalanya dari pada ibadah seribu tahun), manfaat ukhrowi ketika anak mampu membaca al-Qur'an.
14	Fi> Baya>ni Hurmat al-Lahn fi> Qira>'at al-Qur'a>n	Keharaman salah dalam membaca al-Qur'an (menambah atau mengurangi huruf), larangan mendekati penguasa dengan bermodal al-Qur'an, kualifikasi ulama, lahn yang tidak disengaja dapat dimaklumi tapi tidak dapat jadi imam shalat.
15	Man Istakhaffa al-Qur'a>n	Kewajiban menghormati al-Qur'an (mendengarkan ketika dibaca, meyakini kebenarannya dan tidak mengurangi apapun dari al-Qur'an tidak meragukan dan tidak mendustakan isinya).
16	Fi> Ikra>mi Ahli al-Qur'a>n	Motivasi teologis menghormati ahli al-Qur'an, hamalatil al-Qur'an dan para ulama adalah wali-wali Allah yang harus dimulyakan, derajat ulama ahli al-Qur'an dibawah satu tingkat derajat kenabian, ulama al-Qur'an memiliki hak pembiayaan di baitul mal (kas negara).
17	Fi> Jawa>zi Akhdz al-Ujrati Fi> Ta'li>m al-Qur'a>n	Dinamika kajian hukum terhadap masalah upah mengajarkan al-Qur'an, berikut argumentasinya, larangan "menjual al-Qur'an dengan harga yang

		murah" (kurang dari 45 dirham), tipologi para pengajar al-Qur'an (li wajhi Allah tanpa upah/baik, mencari upah/khilaf dan suka rela atau tidak ada janji upah/boleh), kisah-kisah inspiratif terkait pemberian upah kepada guru al-Qur'an (kisah Ubadah bin Somit dan kisah Husain bin Ali).
18	Fi> Adab al-Tila>wati wa Auqa>tiha>	Penjelasan tentang tata krama membaca al-Qur'an serta waktu terbaik membaca al-Qur'an, syarat memperoleh keutamaan membaca al-Qur'an (syarat lahir dan batin), sistematika pengaturan hari dan bagian dalam membaca al-Qur'an, keutamaan bersedekah dan beramal saleh saat khatam al-Qur'an.
19	Fadl al-Qur'a>n	Penjelasan tentang keutamaan al-Qur'an dan ahli al-Qur'an, keutamaan rumah yang didalamnya dibacakan al-Qur'an.
20	Dzamm Tila>wat al-Gha>fili>n	Penjelasan tentang ancaman bagi orang yang lalai dalam membaca al-Qur'an, gambaran realitas pembaca al-Qur'an dibanding pembaca naskah yang lain.
21	Ada>b al-Ba>thin Inda al-Tila>wah	Penjelasan mengenai sepuluh hal tata krama bathin ketika membaca al-Qur'an (memahami keagungan kalam Allah, ta'dhim, khudhurul qolbi, tadabbur, merasa di khithobi oleh ayat, terluka hati kerena terkena oleh pedang al-Qur'an, merasa mendengar firman Allah secara langsung, dan merasa diri sebagai hamba paling kurang dihadapan Allah).
22	Fadla>'il al-Ta>li> wa Ha>mil al-Qur'a>n	Realitas ketergeseran al-Qur'an oleh tembang-tembang, kisah mi'raj nabi ketika mendapatkan perintah memuliakan orang tua, orang alim dan hamilul al-Qur'an, nasib dunia seisinya berada di tangan ahli al-Qur'an, ahli al-Qur'an tidak disiksa dan tidak dihisab, fadhilah rumah yang didalamnya dibacakan al-Qur'an, pengertian hamalatul al-Qur'an, kisah inspiratif dari Ka'ab al-Akhbar tentang

		nabi Musa yang diminta bersholawat untuk nabi Muhammad.
23	Wuju>b Ta’allumi Ilm al-Tajwi>d	Motivasi mempelajari ilmu tajwid supaya baik dan benar dalam membaca al-Qur’an, syarat-syarat sebagai guru al-Qur’an (muslim, aqil, baligh, tsiqoh, makmun, dhobith, kholiyan min al-fisqi), urgensi menggurukan al-Qur’an secara musyafahah dan mutawatir terutama bagi pengajar al-Qur’an harus sebelumnya sudah mendapat ijazah dari guru yang otoritatif, motivasi mengajar dengan lembut dan strategi yang tepat.
24	Fi> Baya>ni Shifat al-Huru>f	Penjelasan mengenai sifat-sifat huruf meilputi sifat *lazimah* meliputi sembilan sifat, dan sifat ‘*aridlah* yang meliputi sebelas sifat.
25	Fi> Makha>rij al-Huru>f	Penjelasan mengenai hukum mengetahui makhraj, penjelasan mengenai tempat-tempat keluarnya huruf (*halaq, syafatain, lisan, jauf, khoisyum*).
26	Fi> Alqa>b al-Huru>f	Penjelasan mengenai sembilan *alqab* atau julukan huruf (*jaufiyah, halqiyah,lahwiyah, syajariyah, zilqiyah, naq’iyah, asaliyah, listawiyah, syafahiyah*)
27	Fi al-Idzha>r	Penjelasan mengenai hukum bacaan idzhar dan contoh-contohnya.
28	Fi> al-Ikhfa>’	Penjelasan mengenai hukum bacaan ikhfa’ dan contoh-contohnya.
29	Fi> al-Iqla>b	Penjelasan mengenai hukum bacaan iqlab dan contoh-contohnya.
30	Fi> Ahka>m al-Nu>n al-Sa>kinah	Penjelasan mengenai hukum nun mati (ikhfa’, idgham dan idzhar).
31	Fi> al-Idgha>mi Bi ghunnah	Penjelasan mengenai hukum bacaan idgham bi ghunnah dan contoh-contohnya.
32	Fi> al-Idgha>m Bi ghairi Ghunnah fi> al-Ra>’ wa al-la>m	Penjelasan mengenai hukum bacaan idgham bi ghairi ghunnah dan contoh-contohnya.
33	Fi> Idgha>m Mitslain	Penjelasan mengenai hukum bacaan idgham al-Mistlain dan contoh-contohnya.

34	Fi> Baya>ni Ittifa>q al-Qurra>'	Penjelasan mengenai kesepakatan qurra' dalam hal kebolehan idgham terhadap "*idz, qad* dan *ta' ta'nis*, ketentuan serta contoh-contohnya"
35	Fi> Idgha>m al-Mutaqa>ribain	Penjelasan mengenai hukum bacaan idgham al-Mutaqoribain dan contoh-contohnya.
36	Fi> Tafkhi>m al-Ra>' wa Tarqi>qiha>	Penjelasan tentang masalah tebal dan tipisnya ro', ketentuan dan contoh-contohnya.
37	Fi> al-Tarqi>q	Penjelasan tentang masalah tebal dan tipisnya lam serta penempatan dan contoh-contohnya.
38	Fi> Ha>' al-Dlami>r	Penjelasan mengenai panjang pendek mengenai bacaan ha' dlomir, ketentuan dan contoh-contohnya.
39	Fi> al-Qalqalah	Penjelasan mengenai hukum bacaan al-Qalqalah dan contoh-contohnya.
40	Fi> Aqsa>m al-Madd	Penjelasan mengenai pembagian al-Mad, ketentuan dan contoh-contohnya.
41	Fi> al-Waqf	Penjelasan mengenai ketentuan al-Waqf serta contoh-contohnya.
42	Fi> Aqsa>m al-Waqf	Penjelasan mengenai pembagian al-Waqf (*tam, hasan, kaf, solih, mafhum, jaiz, bayan, qabih*), ketentuan dan contoh-contohnya.
43	Fi> al-Basmalah	Perdebatan ulama terkait posisi basmalah sebagai ayat al-Qur'an.
44	Fi> al-Fa>tihah	Penjelasan mengenai posisi surat al-fatihah, jumlah ayat, jumlah huruf dan perdebatan mengenai basmalah, perdebatan lain terkait penulisan alif dan jumlah tasydid, jumlah waqf dan lain-lain, penjelasan mengenai jumlah dan kategori waqf dalam surat-surat pendek.
45	Fi> Su>rat al-Gha>syiyah	Penjelasan mengenai surat al-Ghasyiyah dan ketentuan waqfnya.
46	Fi> Su>rat al-A'la>	Penjelasan mengenai surat al-A'la dan ketentuan waqfnya.
47	Fi> Aqsa>m al-Qur'an	Penjelasan mengenai sumpah Allah dalam al-Qur'an, faidah sumpah, kategori, dan contoh-contohnya.
48	Kha>timah	Keharaman membaca al-Qur'an dengan bacaan syadzdzah, sayarat menjadi guru al-Qur'an, urgensi

		menata niat dan keikhlasan dalam belajar mengajar al-Qur'an, kualifikasi lain sebagai guru al-Qur'an (mengerti ilmu nahwu sharaf, ilmu tajwid, ilmu rasm, ilmu al-Waqf wa al-Ibtida', ma'rifatul fawashil, ilmu al-Asanid, ilmu al-ibtida' wa khotam), penjelasan madzahib ahli al-Qurra' (Nafi', Ibnu Katsir, Abu Amr, Ibnu Aamir, Ashim, Hamzah, Kisa'i), urgensi menyambung sanad guru, penjelasan mengenai guru-guru kiai Sholeh Darat.

C. Hakikat Al-Qur'an dalam Pandangan Kiai Sholeh Darat

Setidaknya terdapat dua hal yang menarik diungkapkan dalam poin ini, *pertama* adalah terkait dengan hakikat al-Qur'an dalam pandangan Kiai Sholeh dan *kedua* berhubungan dengan penafsiran terhadap al-Qur'an.

Hakikat al-Qur'an adalah kalam Allah yang tetap pada Zat-Nya tidak dengan huruf tidak dengan suara tidak pula dengan tulisan, bahkan tidak yang merasuk ke dalam huruf, tidak pada suara, tidak pada hati dan tidak pula yang merasuk pada lisan, sehingga siapapun yang beritikad -sebagaimana yang diyakini oleh sebagian Mu'tazilah- bahwa al-Qur'an adalah tulisan dalam kertas-kertas yang dapat dibaca sedemikian rupa sehingga terkesan sebagai makhluk dan baru, maka dihukumi kafir.[16]

Keberadaan huruf dan suara yang mewarnai eksistensi al-Qur'an menurut Kiai Saleh, bukan berarti menghilangkan *keqadiman* al-Qur'an sebagai kalam Allah, karena huruf dan suara tersebut tetap menunjukkan kalam Allah yang tanpa huruf, tanpa suara dan tanpa tulisan. Yang menarik, Kiai Saleh menganalogkan pernyataan beliau ini dengan term "api". Api merupakan jauhar atau entitas yang dapat membakar sesuatu, api merupakan zat panas. Ketika api ini dibaca oleh lisan, ditulis dengan huruf dan terpintas dalam hati, tentu tidak merubah entitas dan sifat api tersebut. Entitas api tersebut tetap tak berhuruf dan tak bersuara.

> ...kaya upamane lafadz nar geni, ana dene geni iku jauhar ingkang ngobong ing suwiji-wiji, ingkang panas ingdalem dzate, maka nuli lafadz nar iku den woco dene lisan, lan den tulis kelawan huruf lan mahfudz ingdalem ati, opo sifate nar ingkang jumeneng ingdalem dzate lan hiya iku jauhar ingkang ngobong suwiji-wiji ingkang panas, opo iku ana suwarane, ana tulisane, apa ana hurufe, ta ora...[17]

Al-Qur'an merupakan kalam Allah yang mengandung petunjuk sekaligus sebagai pembeda antara yang hak dan yang batil.[18] Sebagai kitab petunjuk,

---

[16]Muhammad Sholeh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Waji>z*, hlm. 17-18.

[17] Muhammad Sholeh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Waji>z*, hlm. 18.

[18]Qs. Al-Baqarah/2: 185. Mengenai penafsiran Kiai Saleh terhadap ayat ini lihat, Muhammad Sholeh al-Samarani, *Faidl al-Rahman fi> Tarjuma>ni Tafsi>ri Kala>mi al-Maliki al-Dayya>n*, (t. tp: t.t) hlm. 331.

tentu sangat terbuka untuk dapat dipahami oleh pembacanya. Hal inilah yang kemudian menggerakkan semangat Kiai Saleh untuk menulis sebuah karya tafsir yang berbahasa "lokal" bukan bahasa Arab, dengan alasan supaya kalam Allah tersebut dapat dipahami bahkan oleh orang yang tidak paham bahasa Arab sekalipun.

> ...ing hale ningali ingsun ghalibe wong ajam ora podo angen-angen ing maknane Qur'an kerana arah ora ngerti carane lan ora ngerti maknane, kerana Qur'an tumurune kelawan basa Arab, maka arah mengkono dadi neja ingsun gawe terjemahe maknane Qur'an sangking kang wus diibarataken para Ulama...[19]

Sebagaimana para sufi yang lain, Kiai Sholeh juga memahami bahwa al-Qur'an memiliki makna dzahir dan makna bathin. Kedua bentuk makna ini, bagi Kiai Saleh tidak boleh bertentangan, sehingga beliau menolak model penafsiran *isyari* yang menyimpang dari makna dzahir ayat, misalnya kata "Fir'aun" ditafsirkan dengan "hawa nafsu".[20]

Penafsiran al-Qur'an menggunakan bahasa "lokal" bagi Kiai Sholeh merupakan sebuah keniscayaan, hal ini sesuai dengan misi kerasulan yaitu sebagai penjelas bagi manusia akan ayat-ayat Allah serta keterutusan rasul dengan bahasa kaumnya (*bi lisa>ni qaumihi*) serta keterutusan Rasul adalah untuk manusia seantero jagad, logikanya, bahwa tidak seluruh manusia adalah berbangsa dan berbahasa Arab,[21] sehingga harus ada "juru bicara" yang menjalankan tugas kerasulan tersebut sesuai dengan tempat dan zaman masing-masing.

Kesimpulannya, bahwa Kiai Saleh dalam hal hakikat al-Qur'an adalah sangat sakral dan transenden, tetapi dalam hal penafsiran Kiai Saleh bersikap sangat elastis dan kontekstual.

D. Bahasa Lokal Sebagai Media Transmisi Keilmuan al-Qur'an di Nusantara

Sebagaimana diungkap oleh Islah Gusmian, bahwa bahasa dan aksara yang digunakan dalam suatu karya tidak pernah lepas dari adanya peran sosio-lultural, hierarki pembaca serta adanya kepentingan sosialisasi karya dan keilmuan.[22] Dalam konteks ini penggunaan bahasa Jawa dan huruf Arab dalam kitab *al-Mursyid al-Waji>z* juga terdapat peran tersebut.

Terdapat pernyataan yang sangat tegas dari Kiai Sholeh mengenai substansi diperolehnya suatu ilmu pengetahuan yang menjadi sebab seseorang dapat dengan mudah mendekatkan diri kepada Allah swt dan memperoleh ridla-Nya yang sama sekali tidak mensaratkan harus melalui

---

[19] Muhammad Sholeh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 1.

[20] Muhammad Sholeh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 2.

[21]Muhammad Sholeh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Waji>z*, hlm. 3. Kiai Sholeh juga sempat memperkuat argumentasinya tersebut dengan menjelaskan bahwa terdapat sekali ulama-ulama terdahulu yang menuliskan tafsir dengan mengunakan bahasa *ajam* (non Arab), semisal bahasa Persi, Turki dan Asbahan. Bandingkan dengan Muhammad Saleh Ibn Umar al-Samarani, *Tarjamah Sabi>l al-Abi>d Ala Jauharah al-Tauhi>d,* (Semarang: Toha Putra, t.th.), hlm. 3.

[22] Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia, Dari Tradisi, Hierarki Hingga Kepentingan Pembaca", dalam Jurnal *Tsaqafah*, vol. 6, no. 1, April 2010.

"kalam Arab", hal ini sekaligus menjadi gambaran "keberpihakan" Kiai Sholeh kepada kaum awam yang dihadapi kala itu.

...lan ngarep-ngarep ingsun ing fadlale Allah Subhanahu wa Ta'ala muga-muga iki kitab dadiha manfaat marang wong ahlil Islam, kerana hasile ilmu ingkang dadi sebab *al-qurbah ilallahi Ta'ala* lan dadi sebabe oleh karidlanane Allah Subhanahu wa Ta'ala iku ora syarat kudu kalam Arab, "*wa ma> arsalna min Rasu>lin illa> bi lisa>ni qaumihi>*" ora ngutus ingsun ing utusan anging apa carane kaume. Ing sarihne gusti Rasulullah shallallahu alaihi wa sallama iku kahutus marang kaum Quraisy maka dadi turune Qur'an kelawan bahasa Arab, krana supaya ngertiha kaume, lan dawuh Allah Subhanahu wa Ta'ala "*litubayyina linna>s*", supaya nila-nilana sira ya Muhammad ing iki Qur'an marang menungsa kabeh sak alam dunya, ing hale wus maklum, setuhune wong sak alam dunya iku ora mesti bangsa Arab kabeh lan ora mesti bisa kalam Arab kabeh. Lamuna kasumprih ngenteni ingdalem ulihe ngawerohi kelawan agama Islam kelawan bisane kalamul Arab maka yekti ora bisa-bisa sempurna akeh-akehe menungsa agamane Islam...[23]

Pernyataan di atas secara analitis-interpretatif mengandung berbagai makna. *Pertama*, terkait media ilmu yang tidak tersekat dengan "wadah bahasa" tertentu, sehingga bagaimana suatu ilmu itu ditransmisikan, tergantung siapa audiencenya. Rasul mentransmisikan al-Qur'an –yang memang berbahasa Arab- dengan menggunakan media bahasa Arab karena memang Rasul berinteraksi awal dengan penduduk Arab (Quraisy) yang menggunakan bahasa Arab, akan tetapi landasan teologis yang disitir oleh Kiai Sholeh Darat mengenai makna "*bi lisa>ni qawmihi*" dan "*li tubayyina linna>s*" menggambarkan orientasi yang lebih substansial, yaitu agar kaum dan umat dapat memahami dengan jelas makna dan nilai yang terkandung dalam teks suci agama. Hal ini meniscayakan pertimbangan interaksi harmonis lingkar hermeneutik yaitu pengarang, teks dan pembaca.[24]

Kedua, kesadaran geografis-sosiologis bahwa tidak seluruh manusia adalah penduduk Arab, sementara risalah agama harus ditransmisikan kepada seluruh dunia, sehingga untuk menerima dan memahami risalah agama yang berarti pula untuk menggapai dan mendapatkan petunjuk agama tidak harus menunggu harus mengerti bahasa Arab terlebih dahulu. Hal ini juga

---

[23] Muhammad Sholeh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Waji>z,* hlm. 4. Pernyataan semacam ini juga Kiai Sholeh sampaikan dalam kitab "*Munjiya>t*" *"...keana supaya dadi manfaat ingatase wong awam kang ora ngerti kalam Arab, kerana saben-saben wong mukmin Ajam atawa Arab mesti wajib ngawerohi muhlikat sepuluh lan munjiyat sepuluh ing hale awame Ajam ora pada mampu ngajiha Ihya Ulum al-Din kerana ora ngerti kalam Arab utawa kerana dawane lan gedhene...*", lihat, Muhammad Sholeh Ibn Umar al-Samarani, Kita>b Munjiya>t, (Semarang: Toha Putra., t.th.), hlm. 189-190.

[24]Nasaruddin Umar dengan mengutip Gerhard Ebeling, menjelaskan bahwa Hermes (yang konon menjadi asal-muasalm istilah Hermeneutika) merupakan kiasan untuk tiga tugas utama hermeneutika modern, yaitu *pertama*, mengungkapkan sesuatu yang semula masih berada dalam pikiran melalui kata-kata sebagai medium penyampaian. *Kedua*, menjelaskan secara rasional sesuatu yang sebelumnya masih samar sehingga maknanya dapat dimengerti, dan *ketiga*, menerjemahkan bahasa yang asing ke dalam bahasa yang lebih dikuasai. Lihat, Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir" dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, vol. 1., no. 1., 2006, hlm. 43.

merupakan bentuk "keberpihakan" Kiai Sholeh terhadap kaum awam yang secara realistis memang memiliki kelemahan dalam penguasaan bahasa Arab. hal lain yang menjadi penting untuk dipahami pula bahwa seakan Kiai Sholeh tidak menempatkan media "bahasa" sebagai sesuatu yang teramat sakral dan memiliki "kelas" tertentu, artinya apakah itu bahasa Arab atau selain Arab memiliki strata yang sama, tentu kecuali bahasa Arabnya al-Qur'an, maka itu menjadi sangat sakral dan agung.[25]

Ketiga, kesadaran akan kategori pembaca teks, artinya bahwa pembaca teks terdiri dari "pembaca pertama" dan "pembaca kedua". Pembaca pertama merupakan orang yang memiliki kualifikasi tertentu sehingga ia dapat langsung bersentuhan dengan teks al-Qur'an dan Hadis sekaligus mengkaji bahkan menafsirkannya. Sementara pembaca kedua merupakan orang yang hanya mampu menikmati hidangan ilmu yang telah disajikan oleh pembaca pertama melalui karya-karya tertentu. Pembaca kedua ini yang oleh Kiai Sholeh Darat sering disebutkan dengan istilah "awam".[26] Kesadaran semacam ini hampir mirip dengan kategorisasi yang dilakukan oleh Imam al-Ghazzali yang mebagi manusia ke dalam *awa>m, khawa>ssh* dan *khawa>ssh al-khawa>ssh* yang masing-masing tidak dapat disamakan dalam "posisi" dan "perlakuan" ilmu dan amal.[27]

Dalam konteks transmisi keilmuan, apalagi terkait dengan keilmuan al-Qur'an yang hingga saat ini telah melewati rentang waktu yang tidak sebentar, maka proses transmisi tentu telah melewati berbagai saluran dan perangkat yang tidak sederhana. Proses transmisi ini juga pastinya telah menimbulkan berbagai implikasi. Implikasi ini meliputi perubahan-perubahan "gaya" dan wahana komunikasi, bahasa yang digunakan, komunikator yang berperan, komunikan yang menerima pesan, bahkan pesan yang disampaikan.[28]

Dalam menganalisis proses transmisi sebagaimana di tersebut atas kita dapat meminjam teori Umberto Eco mengenai "Semiotika-Komunikasi" sebagai alat bantu, yang mencakup delapan komponen proses komunikasi, yaitu *Source* (sumber), *Transmitter* (pengirim), *Signal 1* (signal), *Channel* (saluran), *Signal 2* (signal), *Receiver* (penerima), *Massage* (pesan) dan *Destination* (tujuan).

Secara sederhana, tabel berikut menjadi penting dalam menjelaskan proses transmisi studi al-Qur'an sampai di tangan kita yang awam,

---

[25] Terkait kesakralan kalam Allah yang terwadahi dalam media bahasa dan aksara dapat dilihat pada diskurusus tentang "Hakikat al-Qur'an" dalam kitab *al-Mursyid al-Waji>z*. Lihat, Muhammad Saleh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Waji>z*, hlm. 17-20.

[26] Hampir dalam seluruh karyanya yang memang menggunakan bahasa Jawa, Kiai Sholeh selalu menyebutkan bahwa karyanya tersebut dipersembahkan untuk para "awam" yang sangat terbatas dalam keilmuan dan pemahaman. Lihat misalnya, *Majmu'a>t al-Syari>'at al-Ka>fiyat li al-Awa>m*, (Semarang: Toha Putra, t.th.), *Latha>'if al-Thaha>rah*, (Semarang: Toha Putra, t.th.), *Kita>b Munjiya>t*, (Semarang: Toha Putra, t.th.), dan lain-lain.

[27] Lihat Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazzali, *Ihya' Ulum al-Din* (Semarang: Toha Putra, t.th.).

[28] Lihat Benny Afwadzi, "Teori Semiotika Komunikasi Hadis Ala Umberto Eco" dalam Jurnal *Mutawatir*, vol. 4, no. 2, 20014, hlm. 181.

Komponen	Kategori Studi al-Qur'an
Source (sumber)	Kitab-kitab Rujukan
Transmitter (pengirim)	Para Pengarang Kitab Studi al-Qur'an
Signal 1 (signal)	Berbagai Redaksi yang digunakan
Channel (saluran)	Berbagai Kitab Studi al-Qur'an
Receiver (penerima)	Para pengkaji otoritatif (juga para pengarang kitab Studi al-Qur'an di Nusantara [sekaligus berperan sebagai *transmitter 2*])
Massage (pesan)	Redaksi "Jadi"
Destination (tujuan).	Para Awam

Tabel diatas memberikan gambaran bagaimana Studi al-Qur'an ditransmisikan hingga ke tangan para pembaca "awam" menggunakan media yang telah disesuaikan dengan audiencenya, dan betapa kentara kesadaran pengarang, bahwa terdapat dua kategori pembaca, yaitu pembaca (*receiver*) yang otoritatif sekaligus sebagai *transmitter* 2 dan juga terdapat pembaca yang "awam" yang merupakan tujuan sebuah karya dihidangkan (*destination*).

E. Kesimpulan

Bahasa lokal yang menjadi media transmisi Studi al-Qur'an di Nusantara, khususnya yang digunakan oleh Kiai Sholeh Darat dalam karyanya yaitu *al-Mursyid al-Waji>z fi> Ilm al-Qur'a>n al-Azi>z* merupakan sebuah upaya lumrah dalam rangka penyebaran keilmuan al-Qur'an di Nusantara. Hal ini tidak terlepas dari berbagai "kesadaran" yang terdapat dalam diri pengarangnya. Kesadaran akan harusnya suatu keilmuan al-Qur'an harus ditransmisikan kepada umat, termasuk mereka yang tidak meiliki kompetensi dalam bahasa dan bidang Arab, kesadaran akan kenyataan bahwa tidak seluruh umat adalah berbangsa dan berbahasa Arab, kesadaran akan hierarkhi "pembaca" yaitu pembaca otoritatif dan pembaca "awam", sehingga lahirlah karya yang menjadi media sekaligus sebagai jembatan keilmuan dalam memahami kalam suci Tuhan. Dari kesadaran-kesadaran tersebut, bahasa lokal menjadi media transmisi yang dianggap tepat, sekaligus ini menjadi bentuk "keberpihakan" pengarangnya terhadap kaum awam yang rentan terhadap diskriminasi dalam hal kesempatan menggali ilmu.

F. Daftar Pustaka

Abdul Halim Hasan (dkk.), "KH. Saleh Darat", dalam Saifullah Ma'shum (ed.), *Menapak Jejak Mengenal Watak, Kehidupan Ringkas 29 Tokoh NU,* (Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 2012).

Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazzali, *Ihya' Ulum al-Din* (Semarang: Toha Putra, t.th.).

Benny Afwadzi, "Teori Semiotika Komunikasi Hadis Ala Umberto Eco" dalam Jurnal *Mutawatir*, vol. 4, no. 2, 20014.

Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara, Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009).

Ghazali Munir, "Pemikiran Kalam Muhammad Shalih Darat as-samarani (1820-1903)", Disertasi UIN Sunan Kalijaga 2007.

Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia, Dari Tradisi, Hierarki Hingga Kepentingan Pembaca", dalam Jurnal *Tsaqafah*, vol. 6, no. 1, April 2010.

KH. A. Aziz Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia: Biografi, Perjuangan, Ajaran dan Doa-doa Utama yang Diwariskan*, (Yogyakarta: Kutub, 2008).

M. Masrur, "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini" dalam Jurnal *At-Taqaddum*

Muhammad Sholeh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Waji>z Fi> Ilmi al-Qur'a>n al-Azi>z*, (Singapura: Al-Karimi, 1323 H).

-----------------------, *Faidl al-Rahman fi> Tarjuma>ni Tafsi>ri Kala>mi al-Maliki al-Dayya>n.*

-----------------------, *Kita>b Munjiya>t*, (Semarang: Toha Putra, t.th.).

-----------------------, *Latha>'if al-Thaha>rah*, (Semarang: Toha Putra, t.th.)

-----------------------, *Majmu'a>t al-Syari>'at al-Ka>fiyat li al-Awa>m*, (Semarang: Toha Putra, t.th.)

-----------------------------, *Tarjamah Sabi>l al-Abi>d Ala Jauharah al-Tauhi>d,* (Semarang: Toha Putra, t.th.)

Mukhamad Sokheh, "Tradisi Intelektual Ulama Jawa: Sejarah Sosial Intelektual Pemikiran Keislaman Kiai Shaleh Darat" dalam Jurnal *Paramita*, Vol. 21., No. 2., Juni, 2011.

Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir" dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, vol. 1., no. 1., 2006.

Yunasril Ali, "Kewalian Dalam Tasawuf Nusantara" dalam Jurnal *Kanz Philosophia, A Journal of Islamic Philosophy and Mysticism*, volume 3, Number 2, Desember 2013.

Zamakhsyarie Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1980).

Transmisi Turāts dan Konter Radikalisme: Potret Living Islam Pesisiran di Kota Semarang dan Kabupaten Demak

Agus Irfan

Universitas Islam Sultan Agung (UNISSULA)
Jl. Raya Kaligawe Km.04 Kota Semarang
agus.irfan@unissula.ac.id

Abstract. This article explains one of the phenomena of countering radicalism through the Transmission of Turāts from the portrait of "Living Islam" in coastal areas, especially in the City of Semarang and Demak Regency. The form of Living Islam is represented by Sunday Morning Recitation (Pengajian Ahad Pagi) in Semarang City and the Prophet's praising Recitation (Jamaah Muji Nabi/JAMUNA*)* in Demak Regency. Specifically, this study discusses these two religious movements as seen from the phenomenological approach which is elaborated in two sub-formulations of the problem: 1. How does the Sunday Morning and JAMUNA Recitation transmit the turāts to become a source of the community's moral spirit? 2. What is the contribution of the Sunday Morning and JAMUNA Recitation congregation in shaping the religious and immune personality of the radical understanding?. The results of this study shows that, first is presenting religious material, the second recitation or study uses the ransmission method approach or an approach that emphasizes the aspect of transmission. The praxis of this model is by reading one of the books of the turāts by interpreting it from word to the next word and then explaining it comprehensively. Secondly, the style of education delivered by the caregivers through both recitation, emphasizes the aspects of Sufism (Javanese: male) that involve taste (Javanese: *raos*). It is reasonable if the study congregation feels motivated both by their religious knowledge and morality by not being trapped in binary mindset or seeing religious issues in black and white as the framework of radical groups think. Therefore, the two religious movements find the continuity of their vision as the initial goal of the birth of the tradition of recitation as a response to the culture and life of the surrounding communities that are relatively left behind both in terms of religious knowledge and morale.
Keywords: *Coastal Living Islam, Turāts Transmission, Countering Radicalism.*

Abstrak: Artikel ini membahas tentang salah satu fenomena Deradikalisasi Kultural melalui Transmisi Turāts dari potret "Living Islam" di wilayah pesisiran khususnya di Kota Semarang dan Kabupaten Demak. Wujud Living Islam tersebut direpresentasikan dengan Pengajian Ahad Pagi di Kota Semarang dan Pengajian Jamaah Muji Nabi (JAMUNA) di Kabupaten Demak. Secara khusus, penelitian ini membahas dua gerakan keagamaan tersebut dilihat dari pendekatan fenomenologi yang dijabarkan dalam dua sub rumusan masalah, yaitu: 1. Bagaimana Pengajian Ahad Pagi dan Pengajian Jamaah Muji Nabi (JAMUNA) mentransmisikan *turāts* hingga menjadi sumber moral spiritual masyarakat? 2. Apa kontribusi Pengajian Ahad Pagi dan Pengajian Jamaah Muji Nabi tersebut di dalam membentuk pribadi religius dan imun dari pemahaman radikal?. Hasil

penelitian ini menyatakan bahwa *pertama,* di dalam menyampaikan materi keagamaan, kedua pengajian tersebut menggunakan pendekatan *Transmition Method* atau sebuah pendekatan yang menekankan pada aspek periwayatan. Praksis model ini yakni dengan membacakan salah satu kitab *turāts* dengan menafsirkan dari kata ke kata berikutnya untuk kemudian dijelaskan secara komprehensif. *Kedua,* corak pendidikan yang disampaikan para pengasuh melalui kedua pengajian tersebut, lebih menekankan pada aspek tasawuf (Jawa: *lelakon*) yang melibatkan rasa (Jawa: *raos*). Cukup beralasan jika jamaah pengajian tersebut merasa termotivasi baik pengetahuan maupun moral keagamaannya dengan tidak terjebak pada pola pikir biner atau melihat persoalan keagamaan secara hitam putih sebagaimana kerangka berfikir kelompok radikal. Di sinilah, kedua gerakan keagamaan tersebut menemukan kontuinitas visinya sebagaimana menjadi cita awal lahirnya tradisi pengajian tersebut sebagai respon terhadap kultur dan kehidupan masyarakat sekitar yang relatif tertinggal baik secara pengetahuan maupun moral keagamaan.
Kata kunci: *Living Islam Pesisiran, Deradikalisasi Kultural, Transmisi Turāts.*

Pendahuluan

Penelitian seputar transmisi *turāts* dan potensinya sebagai konter radikalisme baik dalam tataran wacana maupun tindakan ini dapat dikategorikan sebagai potret Living Islam atau kehidupan Islam di sebuah komunitas tertentu.[1] Potret Living Islam, oleh sementara kalangan dapat dimaknai sebagai Living Quran dan Living Hadis yang direalisasikan dalam bentuk proses interaksi masyarakat terhadap Alquran, tidak sebatas pada pemaknaan teksnya saja tetapi lebih ditekankan pada aspek penerapan teks-teks Alquran dalam kehidupan sehari-hari.[2] Usaha untuk membumikan Alquran sebagai bagian dari Living Islam juga cukup beragam.

Di Jawa, usaha untuk memahamkan kandungan Alquran dilakukan para ulama dengan menggunakan aksara pegon. Hal ini mereka lakukan sebagai visi literasi dalam rangka agar Alquran dapat dipahami secara mudah. Anthoni H Johns menyebut proses pembahasalokalan ini dengan istilah "vernakularisasi".[3] Selain literasi, bentuk lain wujud Living Quran adalah beberapa potret Living Islam yang direpresentasikan melalui gerakan keagamaan di wilayah pesisiran seperti Pengajian Ahad Pagi di Kota Semarang tepatnya di area Pondok Pesantren Al-Itqān di Desa Bugen dan kegiatan Pengajian Jamaah Muji Nabi (selanjutnya: JAMUNA) yang dilaksanakan di area Pesantren Girikusumo, Banyumeneng, Mranggen Kabupaten Demak.

---

[1] H. Zuhri, "Living Islam: Apa dan Mau Kemana?" *Living Islam* 1.1 (2018), 1–30 (https://doi.org/https://doi.org/10.14421/lijid.v1i1.1530).

[2] Sahiron Syamsuddin (ed), "Ranah-Rahan Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadits", *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadits* (Yogyakarta: Teras, 2007), xiv. Lihat juga, Didi Junaedi, "Living Qur'an: Sebuah Pendekatan Baru dalam Kajian Al-Qur'ān" *Journal of Qur'an and Hadits Studies* 4.2 (2015), 169-190 (https://doi.org/https://doi.org/10.1548/quhas.v4i2.2392).

[3] Farid Saenong,. "Vernacularization of The Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", interview dengan Prof. A.H. Johns. *Jurnal Studi Al-Qur'an* 1.3 (2006).

Pada masyarakat pesisiran, praktek keberislaman dilakukan secara dinamis sebagaimana lazimnya nilai-nilai agama menyatu dalam wujud budaya. Islam pesisiran merupakan representasi hubungan Islam dengan budaya yang simbiosis dan bukan dua entitas berbeda bahkan berlawanan. Jikapun didapati pertentangan antara keduanya, maka itu tidak lebih dari sekedar permukaan yang wajar dalam bentangan sejarah Islam, sebagaimana pernah lahir dinamika hubungan antara dimensi hukum dan mistik, simbol dan substansi, makna lahir dan batin. Islam pesisiran dapat dibaca sebagai varian yang wajar dan berhak hadir sebagaimana Islam India, Islam Persia dan lain sebagainya.[4] Keterlibatan budaya dan pemahaman konteks wilayah sebagai obyek dakwah, lazim dilakukan oleh ulama pendahulu dengan melibatkan aspek esoterik dan *local wisdom*.

Salah satu ulama pesisir dari Kota Semarang yang selalu melibatkan perspektif esoterik (tasawuf) dan *local wisdom* misalnya Kiai Sholeh Darat di dalam menyampaikan pesan agama kepada khalayak. Hampir pada semua karyanya, Kiai Sholeh Darat menggunakan aksara pegon sebagai bahasa komunikasi dan menjadi visi literasinya. Selain itu, mengingat sasaran pembacanya adalah orang Islam yang masih awam di sekitar Jawa atau masyarakat Jawa yang sudah menyatu dengan budaya, Kiai Sholeh Darat sering menyinggung persoalan-persoalan adat lokal sebagai contoh kasus seperti *"memule dayang merkayangan"* dengan memberikan sesajen, sedekah bumi, perhitungan hari pasaran, yahur tanah atau selametan dan ukuran timbangan dengan istilah yang sudah dikenal saat itu seperti dacin dan kati.[5]

Begitu pula dalam proses perkembangannya, keterlibatan aspek esoterik dengan aspek eksoterik selalu bersanding dan menjadi karakter Islam pesisiran. Di dalam kegiatan pengajaran keagamaan, keduanya juga diajarkan secara bersamaan baik dalam sistem pengajaran formal sebagaimana kurikulum pesantren maupun dalam lingkup informal seperti halnya kegiatan pengajian yang digelar para ulama (Jawa:Kiai) dari waktu ke waktu. Di wilayah pesisiran, tepatnya di Kota Semarang dan Kabupaten Demak, dua kegiatan keagamaan yakni Pengajian Ahad Pagi yang digawangi Kiai Haris Shodaqoh dan Pengajian JAMUNA yang diasuh Kiai Munif Zuhri selalu melibatkan aspek esoterik tersebut. Pada Pengajian Ahad Pagi, Kiai Haris membacakan Kitab Al-Hikām karya Ibn ʻAṭāillāh al-Sakandārī setelah dibacakannya Kitab Tafsīr Al-Ibrīz karya Kiai Bisri Mustofa. Sementara pada Pengajian JAMUNA, Kiai Munif selalu menyisipkan materi akhlak tasawuf sebagai bahan perenungan (Jawa: *olah rasa*) baik pada setiap Hadis dalam kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī* yang dibaca maupun pada acara maulid *Dibāʻ* setiap hari Kamis malam.

Pada dua pengajian tersebut, meski menjadi asupan tambahan, materi tasawuf selalu bersanding dengan materi utama yang berbeda. Jamaah yang

---

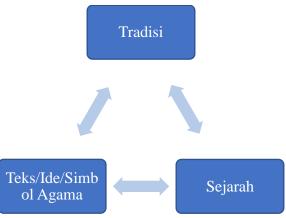
[4] Hairus Salim, "Konstruksi Islam Jawa dan "Suara Yang Lain." dalam *Islam Jawa: Kesalehan* Normatif *dan Kebatinan* (Yogyakarta: LkiS, 2004), v-xi., Mark Woodward, *Java, Indonesia and Islam* (London and New York: Springer, 2010), (https://doi.org/10.1007/978-94-007-0056-7).

[5] Agus Irfan, "Local Wisdom dalam Pemikiran Kyai Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Fiqh Majmūʻat al-Sharīʻah al-Kāfiyah li al-'Awām. *Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam* 1.1, (2017), 88–109. (https://doi.org/10.30659/jua.v1i1.2224).

mengikuti kegiatan, selalu diberikan materi tentang syariat yang disertai dengan materi akhlak dan pembersihan jiwa (*tazkīyat al-nafs*). Hasilnya, jamaah pengajian tidak saja belajar dan memahami persoalan eksoterik atau fikihisme yang membincang halal dan haram atau melihat persoalan secara hitam putih. Paradigma biner ini, berpotensi melahirkan ketegangan pemikiran yang dapat mengantarkan pada klaim kebenaran (*truth claim*) dan berujung pada perasaan paling benar (*megalomania*) dengan menegasikan pendapat lain. Klaim kebenaran demikian juga menjadi benih pemikiran dan tindakan radikal yang tidak saja dilakukan atas nama agama, bahkan mengorbankan sisi kemanusiaan sebagai visi utama praktek keberagamaan.

Metode

Uraian artikel ini bersifat deskriptif kualitatif dengan menggunakan pendekatan sosio antropologis. Pelibatan pendekatan antropologi dimaksudkan sebagai upaya memahami agama dengan melihat wujud praktek yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat. Dalam hal ini, wujud praktek keagamaan yang dimaksud adalah Pengajian Ahad Pagi di Pondok Pesantren Al-Itqān Desa Bugen, Bangetayu Kota Semarang dan Pengajian JAMUNA di Pondok Pesantren Girikusumo, Mranggen Kabupaten Demak. Kedua gerakan keagamaan tersebut merupakan potret Living Islam yang terbilang mapan karena di samping memiliki akar historis panjang, memiliki perangkat peradaban baik keras (masjid/pesantren) ataupun lunak (ide/gagasan), kedua pengajian di atas juga merupakan tradisi hidup yang berlangsung lama. Ketiga unsur pokok Living Islam tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 1.
Sinergi unsur pokok Living Islam[6]

Sumber: Zuhri, 2018

Sementara untuk mengungkap fenomena dua gerakan keagamaan tersebut secara komprehensif, maka peneliti menggunakan perspektif

[6] H. Zuhri, H. (2018). "Living Islam: Apa dan Mau Kemana?" *Living Islam* 1.1 (2018), 1–30 (https://doi.org/https://doi.org/10.14421/lijid.v1i1.1530).

fenomenologi. Teori ini menyebutkan bahwa di dalam memahami dunia, seseorang terikat dengan pengalaman pribadinya.[7] Dengan lain ungkapan, fenomenologi merupakan pengalaman individu yang direfleksikan dalam bentuk fenomena atau tindakan yang sarat dengan makna. Secara praksis, teori ini akan mengungkap sesuatu dibalik fenomena yang tampak dan dalam pembahasan ini akan mengungkap bagaimana dua gerakan keagamaan yang dikemas dalam bentuk pengajian di atas mampu menjadi konter radikalisme di wilayah pesisiran terutama di Kota Semarang dan Kabupaten Demak. Penyebutan narasi pesisiran ini untuk membedakan dengan praktek gerakan keagamaan yang lazim dilakukan muslim urban di wilayah perkotaan.

Fenomenologi, tradisi yang melahirkan teori konstruksi sosial ini serupa dengan teori sosiologi pengetahuan sebagai dasar untuk membaca bagaimana fenomena dua gerakan pengajian tersebut berproses. Tepatnya, teori ini meyakini bahwa pengetahuan dalam bentuk apapun tidak datang secara tiba-tiba tetapi dalam prosesnya didukung oleh konstruksi lain yang mengitarinya seperti kondisi sosial, budaya, politik dan lain sebagainya. Dengan kata lain, fenomena gerakan pengajian tersebut tidak datang dalam ruang kosong tetapi didukung oleh kenyataan sosial historis yang mengitarinya dan hadir dalam kesadaran yang dimaksud. Pada aspek ini, sosiologi pengetahuan berupaya menghubungkan ide-ide dengan realitas mayarakat dan mengkaji seting historis di mana ide-ide itu diproduksi dan diterima.[8] Di sinilah peneliti melihat relevansi teori fenomenologi yang serupa dengan sosiologi pengetahuan untuk melihat mengungkap fenomena kedua pengajian di atas sebagai gerakan kultural yang berpotensi untuk mengkonter paham radikalisme di wilayah pesisiran.

Dengan melibatkan pendekatan sosiologis, penelitian ini memotret dua gerakan keagamaan tersebut yang dijabarkan dalam dua sub rumusan masalah, yaitu: 1. Bagaimana Pengajian Ahad Pagi dan Pengajian JAMUNA mentransmisikan *turāts* hingga menjadi sumber moral spiritual masyarakat? 2. Apa kontribusi Pengajian Ahad Pagi dan JAMUNA tersebut di dalam membentuk pribadi religius dan menciptakan pemahaman yang bisa menangkal radikalisme?

Sumber utama dalam penelitian adalah hasil wawancara dengan beberapa informan yang representatif seperti pengasuh dan jamaah Pengajian Ahad Pagi, anggota dan aktivis JAMUNA. Proses dalam penelitian ini mengikuti tahapan seperti pengumpulan data dari para informan, observasi terhadap fenomena sebelum akhirnya didokumentasikan secara apik.

Hasil dan Diskusi

Pola Periwatan (*Transmition Method*)

Model pembelajaran Pengajian Ahad Pagi dan JAMUNA masih terbilang tradisional dengan menggunakan pendekatan *Transmition Method* atau sebuah pendekatan yang menekankan pada aspek periwayatan. Praksis

---

[7] Maurice Merleau Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge, 2013).

[8] Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).

pendekatan demikian menjadi model pembelajaran pesantren yakni membacakan salah satu kitab *turāts* (Jawa: *Bandongan*) dengan menafsirkan satu kata ke kata berikutnya untuk kemudian dijelaskan secara komprehensif dengan menambahkan perspektif lain yakni tasawuf. Cukup beralasan jika ribuan jamaah pengajian tersebut merasa termotivasi baik dari aspek pengetahuan maupun sisi moral keagamaannya sebagaimana menjadi cita awal kedua gerakan tersebut. Di awal kelahirannya, kedua gerakan keagamaan ini merupakan respon terhadap kultur dan kehidupan masyarakat sekitar yang relatif tertinggal baik secara pengetahuan maupun moral keagamaan.

Dalam konteks kekinian, dua gerakan keagamaan ini menemukan momentumnya di tengah-tengah kegandrungan sebagian masyarakat terutama kelompok milenial untuk belajar agama secara instan tanpa melalui proses periwayatan (*transmition*). Pada ghalibnya, mereka belajar agama melalui media *daring* yang berpotensi melahirkan gerakan radikalisme, baik dalam pengertian politik maupun dalam pengertian agama atau meminjam istilah Oliver Roy sebagai *the activist groups who see in Islam as much a political ideology as a religion*.[9]

Kekhawatiran demikian didasarkan pada fakta bahwa sebagian terduga kelompok teroris yang belakangan ditangkap pihak kepolisian merupakan kaum milenial. Keterlibatan mereka tidak lepas dari langkah jaringan teroris yang menggunakan media sosial sebagai sarana perekutan anggota baru sekaligus menyebarkan konten dan paham radikal. Menurut Linda Schlegel dalam *Online-Radicalization: Myth or Reality*, setidaknya ada dua faktor mengapa radikalisasi begitu masif melalui media daring. *Pertama,* keterlibatan generasi muda yang merupakan *digital native* karena menjadikan media sosial sebagai komunikasi utamanya. *Kedua,* ruang gema (*echo chamber*) yang terdapat di media sosial membuat pemilik akun akan disuguhi konteks sesuai dengan apa yang disukai.[10]

Seiring dengan itu, penelitian BNPT dalam tiga tahun terakhir menyebutkan bahwa sebagian mahasiswa di Perguruan Tinggi Negeri di Jawa dan Sulawesi telah terpapar paham radikalisme dalam tahap pemikiran dan sikap. Mereka menerima paham tersebut secara instan yang bersumber pada tafsir kaku terhadap dogma agama dan mempraktikannya dalam diskusi-diskusi di organisasi intra yang diakui kampus. Kendati BNPT menemukan perseberannya dimulai 30 tahun lalu, teknologi dengan masif mengamplifikasinya di era digital seperti sekarang. Para agen radikal tidak harus bertemu dengan sasarannya atau menggelar diskusi untuk mengagitasi mereka. Propagandis radikalisme cukup menarik calon korban ke grup Telegram dan WhatsApp, lalu mencuci otak mereka dengan ideologi-ideologi yang menyesatkan.[11]

---

[9] Lukman Hakim, "Kata Pengantar" dalam Endang Turmudzi dan Reza Sihbudi (Ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI, 2005).

[10] Linda Schlegel, *Online-Radicalization: Myth or Reality* (Konrad Adenauer Stiftung:Fact & Finding, 2018), (https://pdfs.semanticscholar.org/4fce/02c777c7f70f08bf550287312100700813fd.pdf).

[11] TEMPO. (2018). *Paham Radikal di Kampus Kita* (https://ebooks.gramedia.com/magazines/tempo/ed-4474-28-03-jun-2018).

Temuan BNPT di atas, didukung oleh data terbaru dari Setara Institute yang di antara satu temuannya menyatakan bahwa di berbagai kampus negeri, wacana dan gerakan keagamaan eksklusif masih berkembang dan digencarkan oleh beberapa kelompok keislaman seperti gerakan *Salafi-Wahabi,* gerakan *Tarbiyah* dan gerakan *Tahrīrīyah* yang berpotensi menjadi ancaman Pancasila, demokrasi dan keberlangsungan NKRI.[12] Bagi mereka Islam merupakan tuntunan final dan absolut yang tidak boleh dijamah logika penafsiran manusia yang relatif.

Menyadari fenomena demikian, mengembalikan tradisi pembelajaran keagamaan dengan pola tradisional menjadi penting untuk dimasifkan. Langkah tersebut setidaknya menjadi konter wacana dan sikap terhadap proses pembelajaran keagamaan yang instan. Dengan pendekatan yang menekankan pada pendidikan hati disertai praktek keberagamaan sebagai bagian dari internalisasi nilai sebagaimana halnya pembacaan shalawat dan *istighātsah*, akan membentuk pribadi yang toleran dengan keadaan. Termasuk dalam hal ini, toleran terhadap perbedaan. Pola pembelajaran demikian lazim dipraktekkan hampir pada semua pengajian di wilayah pesisiran khususnya Pengajian Ahad Pagi di Kota Semarang dan JAMUNA di Kabupaten Demak. Karakter seremoni pengajian mereka dapat dicirikan seperti pembacaan tawasul dan istighāsah, tahlīl dan pembacaan maulid Nabi/*Dibā'*. Sebuah seremoni yang lazim dijauhi dan dibidahkan kelompok Salafi.

Dalam kasus Pengajian Ahad Pagi, Kiai Haris memilih dua kitab *turāts* untuk dibaca setiap minggunya yakni Kitab Al-Hikām karya Ibn 'Aṭaillāh al-Sakandārī setelah dibacakannya Kitab Tafsīr Al-Ibrīz karya Kiai Bisri Mustofa. Dengan pendekatan Bandongan, Kiai Haris membacakan ayat demi ayat disertai penjelasan maksud ayat sebelum akhirnya dikontekstualisasikan dengan keseharian masyarakat. Kiai Haris mengakui bahwa dengan dibacanya dua kitab tersebut banyak masyarakat yang merasa tercerahkan dan sadar akan sikap keberislamannya.[13]

Sementara pada kasus Pengajian JAMUNA asuhan Kiai Munif Zuhri, kitab yang dibaca adalah *Ṣaḥīḥ Bukhārī*. Beberapa kalangan menduga bahwa dipilihnya kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī* untuk dibaca secara konsisten semata-mata mencari keberkahan (*tabarrukan*) dan melanjutkan kebiasaan ulama pendahulu di kalangan Nahdlatul Ulama (*tafā'ulan*) meski ada pendapat lain yang menganggap keramat sebagai alasan pembacaan kitab tersebut.[14] Namun sebagai Mursyid Ṭarīqah Naqsabandīyah Khālidīyah, peneliti menilai bahwa dipilihnya kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, untuk menegaskan bahwa materi-materi Hadis sesungguhnya sarat dengan ajaran sufistik dan karenanya para ulama ahli Hadis sejatinya merupakan kelompok sufi (pelaku tasawuf). Pada aspek akidah, penegasan ini penting untuk mengkonter kesan yang mendikotomi prinsip akidah antara golongan ahl al-Ḥadits dengan al-Ash'ārī atau al-Māturīdī. Akidah kedua kelompok tersebut dianggap diametral yang

---

[12] Setara Institute. (2019). *Wacana dan Gerakan Keagamaan di Kalangan Mahasiswa* (http://setara-institute.org/en/wacana-dan-gerakan-keagamaan-di-kalangan-mahasiswa-2/).

[13] Haris Shodaqoh, *Wawancara*, Semarang, 8 Maret 2020.

[14] Ahmad Mujib Syairazi, *Wawancara,* Demak, 26 Maret 2020.

berlawanan satu sama lain. Sementara jika ditelusuri secara seksama bahwa mayoritas ulama ahli Hadis merupakan penganut akidah al-Ash'ārī atau al-Māturīdī.[15]

Secara teknis, pendekatan yang dilakukan Kiai Munif Zuhri tidak berbeda dengan metode penyampaian Kiai Haris pada Pengajian Ahad Pagi dengan menggunakan sistem Bandongan sebagaimana model pembelajaran pesantren. Hanya saja, dalam kasus Pengajian JAMUNA, Kiai Munif membacakan Hadis sekitar 10 menit dan menghabiskan idak lebih dari satu lembar. Waktu selebihnya, ia gunakan untuk menjelaskan maksud Hadis dengan menjadikan Nabi Muhammad sebagai *role model* sekaligus *moral idea* Hadis tersebut sebelum akhirnya dikontekstualisasikan dengan kehidupan lokal masyarakat pesisiran.[16]

Pendidikan Tasawuf dan Konter Radikalisme

Metode periwayatan yang dipraktekkan baik pada Pengajian Ahad Pagi maupun Pengajian JAMUNA di wilayah pesisiran ini dapat menjadi konter aksi terhadap klaim kebenaran kelompok radikal. Kelompok ini, kerap menganggap kelompok selainnya sebagai golongan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Karakter keberagamaan yang lazim disuarakan muslim urban ini paada umunya dicirikan dengan anti mazhab, mudah membid'ahkan kelompok lain, mengharamkan tawasul dan ziarah Nabi, mengharamkan perayaan maulid Nabi/*Dibā'*, menghukumi kafir dan neraka kepada orang tua Nabi dan sebagainya.

Pada wilayah aksi, kelompok radikal yang tidak jarang menyebut dirinya sebagai Salafi ini dapat dicirikan sebagai berikut.

Pertama, perasaan berlebihan di dalam melihat kelompok lain (*the other*) terutama non muslim seperti Yahudi, Nasrani dan komunis. Mereka meyakini bahwa kelompok *the other* ini tengah berkonspirasi untuk menyerang umat Islam kapanpun sehingga mereka merasa hidup dalam suasana peperangan. *Kedua*, wajib melakukan perlawanan terhadap kelompok *the other* di atas yang terdiri atas kelompok non muslim (*al-kuffār al-mulā'īn*) dan kelompok Islam sekuler (*al-murtaddīin al-fāsiqīn*) yang dinilai enggan untuk menerapkan hukum Tuhan sebagaimana tersurat dalam teks.[17]

Karena bahaya pemikiran radikalis ini bersifat laten, tidak saja terhadap pelakunya namun masyarakat sekitar dan generasi berikutnya, maka dibutuhkan kesadaran kolektif sebagai konter radikalisme kultural melalui langkah-langkah sebagai berikut. *Pertama,* mempelajari dan mengajarkan akidah Ash'ārīyah sebagai mazhab akidah yang memiliki karakter moderat dan dianut mayoritas umat Islam. *Kedua,* Mempelajari dan mengenalkan empat mazhab fikih (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī dan Ḥanbālī) yang dianut kelompok Ahlus Sunnah wal Jamā'ah dengan tidak menutup pintu ijtihad. Termasuk dalam hal ini, tidak menafikan pendapat fikih dari mazhab lain sekalipun dari kelompok

---

[15] Azhārī (al), Usāmah. (2020). "Aqīdah al-Muḥaddithīna waṣilatuhum bi al-Taṣawwuf". In *Mu'tamar al-Shīshān: Abḥāts man hum Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,* 281-311. Oman: Dār al-Nūr al-Mubīn

[16] Ahmad Mujib Syairazi, *Wawancara,* Demak, 26 Maret 2020.

[17] Ālī Jum'ah, *Al-Mutashaddidūn: Manhajuhum wamunāqashat Ahammu Qaḍāyāhum* (Kairo: Dār al-Muqaṭṭam, 2013), 10-11.

fikih bermazhab Shī'ah. *Ketiga*, mempelajari dan mengenalkan akhlak melalui pintu tasawuf di mana di dalamnya diajarkan proses pembersihan hati dari sifat kebinatangan (*takhallī*) untuk kemudian diisi dengan hal-hal positif (*taḥallī*) sebelum akhirnya seluruh indera manusia terfokus pada satu titik, Tuhan (*tajallī*).[18]

Gagasan yang diwartakan Alī Jum'ah di atas, seirama dengan dua gerakan keagamaan di wilayah pesisiran yang mewujud pada Pengajian Ahad Pagi dan Pengajian JAMUNA. Bagi masyarakat pesisir yang mayoritas berhaluan Sunni, trilogi Ahlus Sunnah wal Jamā'ah yang meliputi akidah, fikih dan tasawuf menjadi paham dan perilaku keseharian. Trilogi Aswaja ini termanifestasikan dari dialektika eksternalisasi, objektivasi dan berakhir pada proses internalisasi atau kesadaran subjektif berupa pengalaman masing-masing jamaah yang berbeda-beda setelah mengikuti pembelajaran keagamaan pada pengajian tersebut.

Salahuddin Shodaqoh, adik kandung dari Kiai Haris menuturkan bahwa corak pendidikan yang disampaikan Kiai Haris melalui Pengajian Ahad Pagi ini lebih menekankan pada aspek hati (Jawa: *manah*) sebagaimana lazimnya diajarkan para kiai di banyak pesantren. Karena pendidikan hati, akan ada banyak peristiwa dan ajaran yang bersifat suprarasional dan tidak dapat dinalar logika. Pendidikan hati ini setidaknya akan melibatkan rasa (Jawa: *raos*) dan keberkahan.[19] Seiring dengan itu, *out put* dari Pengajian Ahad Pagi hasilnya hanya akan dirasakan oleh para jamaahnya.

Salah satu jamaah Pengajian Ahad Pagi, Giyanto (42 tahun), mengakui banyak perubahan sikap yang dirasakannya setelah mengikuti pengajian yang diasuh Kiai Haris Shodaqoh. Dia mengatakan bahwa dirinya menjadi jamaah Pengajian Ahad Pagi ini sejak 2014. Dia merasa mendapatkan hidayah agama sejak mengikuti pengajian yang diasuh Kiai Haris ini setelah sebelumnya ia bergelut dengan dunia yang dianggapnya kelam. Dalam pandangannya, kiai Haris dianggap mampu menjelaskan hubungan antara syariat dan hakikat.[20] Senada dengan Giyanto adalah pendapat yang disampaikan Aryo Agus (52 tahun), jamaah Pengajian Ahad Pagi lain dari Perumahan Pelabuhan. Dia mengatakan bahwa alasannya aktif mengikuti Pengajian Ahad Pagi ini karena Kiai Haris dapat menjembatani kegalauannya di dalam memahami ilmu dan ajaran Islam setelah sebelumya dia pernah aktif pada salah satu organisasi keagamaan yang dinilainya ekstrim di dalam memahami agama.[21]

Tidak berbeda dengan pendidikan tasawuf (*manah*) yang disampaikan Kiai Haris melalui pembacaan Kitab Al-Ḥikam, penguatan pendidikan yang menekankan pada perilaku (Jawa: l*elakon*) seorang muslim juga diberikan Kiai Munif pada Pengajian JAMUNA. Meski tidak secara langsung membacakan kitab tasawuf dan hanya membacakan kitab Hadis, penjelasan makna Hadis yang disampaikan Kiai Munif sarat dengan perenungan sufistik. Kiai Munif berupaya menjadikan bunyi dan makna Hadis sebagai bahan perenungan

---

[18] Ibid, 14-15.

[19] Salahuddin Shodaqoh, *Wawancara*, Semarang, 8 Maret 2020.

[20] Giyanto, *Wawancara*, Semarang, 8 Maret 2020.

[21] Aryo Agus, *Wawancara*, Semarang, 8 Maret 2020.

(Jawa: *ngolah rasa*) dengan mengaitkan perilaku Nabi dalam konteks kekinian terutama melalui akhlak yang diperagakan para ulama di wilayah pesisiran.

Salah satu jamaah Pengajian JAMUNA, Ahmad Syairazi menuturkan bahwa ulasan sufistik yang disampaikan Kiai Munif sangat kentara dibanding penjelasan leksikal bunyi Hadis tersebut. Karena berupaya menjadikan Hadis sebagai bahan perenungan, seolah Hadis yang dibaca tidak lebih dari pintu masuk refleksi diri. Berbeda dengan pendidikan tasawuf oleh Kiai Haris yang berangkat dari teks, penjelasan tasawuf dari Kiai Munif seolah lebih terasa dan menyatu meski yang dibaca adalah teks Hadis.[22]

Pendidikan tasawuf baik pada Pengajian Ahad Pagi maupun Pengajian JAMUNA, menjadi pembeda dari kajian atau gerakan keagamaan lain yang lazim dilaksanakan kalangan muslim urban yang ada di perkotaan. Corak kajian keagamaan kelompok urban ini cenderung tekstual dan tidak jarang berputar pada persoalan eksoterik. Penegasian terhadap pembacaan esoterik atau tasawuf, oleh karena pendekatan ini dianggap mereka sebagai hal baru yang tidak memiliki latar epistemis dalam Islam. Karena itu, paradigma yang terbentuk menjadi biner dan melihat persoalan secara hitam putih. Mereka lebih mudah menghakimi sesat kepada golongan lain dengan mengkreasi istilah-istilah dikotomis seperti salaf – bid'ah. Sebuah istilah yang berpotensi memecah belah *ukhūwah* (Jawa: *guyub*) umat Islam sendiri. Pola pikir anti perbedaan ini, menjadi benih lahirnya gerakan radikalisme yang menghendaki penafsiran tunggal dan absolut.

Pada wilayah politik, berbeda dengan karakter moderat yang direpresentasikan kelompok Ahlus Sunnah wal Jamā'ah, kelompok radikal dapat dicirikan dengan sikap intoleran terhadap kebebasan hak-hak sipil dan politik seseorang.[23] Ciri lain dari aksi radikal Islam adalah penerapan hukum syariah sebagai sistem hukum tunggal dalam struktur negara dan menilai *ṭāghūt* terhadap pemangku kebijakan negara yang tidak mengindahkan hukum Islam.[24] Kerangka perbedaan ideologi antara politik moderat dan politik radikal jika dibuat skema sebagaimana ditulis oleh Dilshod Achilov dan Sedat Sen, terlihat sebagai berikut :

---

[22] Ahmad Mujib Syairazi, *Wawancara,* Demak, 26 Maret 2020.

[23] Agus Irfan, "Nalar Pemikiran Etika Politik A. Mustofa Bisri (Perspektif Maqāṣid al-Siyāsah)" (Disertasi UIN Sunan Ampel, 2019), 174. (http://digilib.uinsby.ac.id/id/eprint/39100).

[24] Dilshod Achilov and Sedat Sen "Got Political Islam? Are Politically Moderat Muslims really defferent from Radicals?" *International Political Science Review*, (2017) 11–17. (https://doi.org/10.1177/0192512116641440).

Gambar .2.
Perbedaan Politik Moderat dan Radikal

Ideological Support for Political Islam

Politically Radical | Politically Moderate

None / Low ← Political Pluralism → *High*

None / Low ← Individual Civil → *High*

Sumber: Dilshod Achilov dan Sedat Sen (2017),

Kesimpulan

Sebagai gerakan keagamaan yang memiliki akar sejarah dengan jumlah jamaah masif, baik Pengajian Ahad Pagi maupun Pengajian JAMUNA menggunakan model pembelajaran yang bestari. Kedua pengajian tersebut melestarikan pendekatan periwayatan (*transmition method*) melalui pembacaan kitab *turāts* sebagaimana lazimnya pendidikan pesantren dengan membacakan dari satu kata ke kata berikutnya untuk kemudian dijelaskan secara komprehensif dengan menambahkan perspektif lain yakni tasawuf. Baik pendidikan tasawuf pada Pengajian Ahad Pagi dan Pengajian JAMUNA tersebut menjadi asupan utama dengan menjadikan teks yang dibaca sebagai pintu masuk perenungan diri (Jawa:*olah rasa*).

Selain menggunakan metode periwayatan dan menambahkan perspektif tasawuf, model kedua pengajian tersebut juga dicirikan dengan pendidikan internalisasi nilai melalui pembacaan maulid *Dibā'* dan *istighātsah*. Tradisi pembelajaran yang melibatkan hati (Jawa:*manah*) ini juga menjadi pembeda dari kajian atau gerakan keagamaan kelompok Salafi yang lazim dilaksanakan kalangan muslim urban yang ada di perkotaan. Pola keberagamaan tersebut cukup digandrungi kelompok milenial yang belajar agama secara instan melalui media *daring* tanpa melalui proses periwayatan (*transmition*).

Corak kajian keagamaan kelompok urban ini cenderung tekstual dan tidak jarang berputar pada persoalan eksoterik. Karakter keberagamaannya dapat dicirikan dengan pandangan anti mazhab, mudah membid'ahkan kelompok lain, mengharamkan tawasul dan ziarah Nabi, mengharamkan perayaan maulid Nabi/*Dibā'* dan sebagainya. Dalam melihat realitas sosial, paradigma yang terbentuk menjadi biner dengan melihat persoalan secara hitam putih. Mereka lebih mudah menghakimi sesat kepada golongan lain dengan mengkreasi istilah-istilah dikotomis seperti salaf – bid'ah. Pola pikir

anti perbedaan ini menjadi benih lahirnya gerakan radikalisme yang menghendaki penafsiran tunggal dan absolut.

DAFTAR PUSTAKA

Azhārī (al), Usāmah. (2020). "Aqīdah al-Muḥaddithīna waṣilatuhum bi al-Taṣawwuf". In *Mu'tamar al-Shīshān: Abḥāts man hum Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,* 281-311. Oman: Dār al-Nūr al-Mubīn.

Agus, Aryo. (2020). *Wawancara*.

Achilov, Dilshod and Sedat Sen. (2017). "Got Political Islam? Are Politically Moderat Muslims really defferent from Radicals?" *International Political Science Review*, 11–17. https://doi.org/10.1177/0192512116641440.

Fanani, Muhyar. (2010). *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Giyanto. (2020). *Wawancara*.

Hakim, Lukman. (2005). Kata Pengantar. In Endang Turmudzi dan Reza Sihbudi (Ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, V. Jakarta: LIPI.

Irfan, Agus. (2017). "Local Wisdom dalam Pemikiran Kyai Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Fiqh Majmū'at al-Sharī'ah al-Kāfiyah li al-'Awām. *Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam* 1, No.1, 88–109. https://doi.org/10.30659/jua.v1i1.2224

Irfan, Agus. (2019). "Nalar Pemikiran Etika Politik A. Mustofa Bisri (Perspektif Maqāṣid al-Siyāsah)" PhD diss. UIN Sunan Ampel. http://digilib.uinsby.ac.id/id/eprint/39100

Jum'ah, Ālī. (2013). *Al-Mutashaddidūn: Manhajuhum wamunāqashat Ahammu Qaḍāyāhum*. Kairo: Dār al-Muqaṭṭam.

Junaedi, Didi. (2015). "Living Qur'an: Sebuah Pendekatan Baru dalam Kajian Al-Qur'ān" *Journal of Qur'an and Hadits Studies* 4, No. 2, 169-190. https://doi.org/https://doi.org/10.1548/quhas.v4i2.2392

Ponty, Maurice Merleau. (2013). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.

Saenong, Farid. (2006). "Vernacularization of The Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", interview dengan Prof. A.H. Johns. *Jurnal Studi Al-Qur'an* 1, No. 3, .

Syamsuddin, Sahiron. (2007). "Ranah-Rahan Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadits". In *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadits,* edited by Sahiron Syamsuddin xiv. Yogyakarta: Teras.

Shodaqoh, Salahuddin. (2020). *Wawancara*.

Salim, Hairus. (2004). "Konstruksi Islam Jawa dan "Suara Yang Lain." In *Islam Jawa: Kesalehan Normatif dan Kebatinan,* v–xi. Yogyakarta: LKiS.

Schlegel, Linda. (2018). *Online-Radicalization: Myth or Reality*. Konrad Adenauer Stiftung:Fact & Finding. https://pdfs.semanticscholar.org/4fce/02c777c7f70f08bf550287312100700813fd.pdf

Setara Institute. (2019). *Wacana dan Gerakan Keagamaan di Kalangan Mahasiswa*. http://setara-institute.org/en/wacana-dan-gerakan-keagamaan-di-kalangan-mahasiswa-2/

Shodaqoh, Haris. (2020). *Wawancara*.

Syairazi, Ahmad. (2020). *Wawancara*.

TEMPO. (2018). *Paham Radikal di Kampus Kita*. https://ebooks.gramedia.com/magazines/tempo/ed-4474-28-03-jun-2018

Woodward, Mark. (2010). *Java, Indonesia and Islam*. London New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-0056-7

Zuhri, H. (2018). "Living Islam: Apa dan Mau Kemana?" *Living Islam* 1, No. 1, 1–30. https://doi.org/https://doi.org/10.14421/lijid.v1i1.1530

PMII DAN GERAKAN SONGKOK HITAM: Peneguhan Nilai Islam Keindonesiaan dan Deradikalisasi di Perguruan Tinggi

Aly Mashar

IAIN Surakarta
Jl. Pandawa, Pucangan, Kartasura, Sukoharjo, Jawa Tengah, 57551
Telp: +62-271-781516, Fax: +62-271-782774
alymashariainskt@gmail.com

ABSTRACT: *This article discusses the idea of the Black Songkok Movement (GSH) in Higher Education. This movement, besides being aimed at reinforcing Indonesian Islamic values, is also aimed at suppressing the movement of identity symbols of radical Islamic groups. This article is an idea based on reflections, observations and experiences of the author while serving at IAIN Surakarta and actively interacting with friends of PMII Raden Mas Said Sukoharjo. This article examines: 1) Why is the Black Songkok Movement important to be echoed by PMII in Higher Education ?, and 2) What is the strategic implementation of the Black Songkok Movement? The result are 1) Black Songkok is a symbol of nationalism and islamic indonesian values, then PMII is an organization at the university level, so PMII should show his struggling through identity symbols, and 2) The implementation strategy are bil hal and bil maqal*
Key words: *PMII, Identity Symbol, Deradicalization, Hingher Education*

ABSTRAK: Artikel ini membahas tentang gagasan Gerakan Songkok Hitam (GSH) di Perguruan Tinggi. Gerakan ini, selain ditujukan untuk memperteguh nilai-nilai Islam keindonesiaan, juga untuk menekan gerakan simbol identitas dari kelompok islam radikal. Artikel ini adalah berupa gagasan yang didasarkan pada renungan, pengamatan dan pengalaman penulis selama mengabdi di IAIN Surakarta dan berinteraksi aktif dengan sahabat-sahabat PMII Komisariat Raden Mas Said Sukoharjo. Artikel ini mengkaji: 1) Kenapa GSH penting untuk digaungkan oleh PMII di Perguruan Tinggi?, dan 2) Bagaimana setrategi implementasi GSH tersebut?. Hasilnya adalah, 1) Songkok Hitam adalah simbol Nasionalisme dan Nilai-nilai Islam keindonesiaan, kemudian PMII adalah organisasi di tingkat perguruan tinggi, maka sudah seharusnya PMII menunjukkan perjuangannya melalui simbol identitasnya, dan 2) Setrategi implementasi yaitu melalui *bil hal* dan *bil maqal*
Kata kunci: *PMII, Simbol Identitas, Deradikalisasi, Perguruan Tinggi*

PENDAHULUAN

Perguruan Tinggi, baik negeri maupun suwasta, baik berbasis agama maupun umum, merupakan jenjang pendidikan paling tinggi di Indonesia. Tujuan penyelenggaraannya, menurut Undang-Undang RI No 12 tahun 2012, diantaranya adalah untuk mengembangkan potensi mahasiswa agar menjadi manusia yang beriman, bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, terampil, kompeten, dan berbudaya guna kepentingan bangsa. Sedangkan asas dasarnya adalah Pancasila, Undang-Undang Dasar Negara

Republik Indonesia Tahun 1945, Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan Bhinneka Tunggal Ika.[1] Dari dua hal ini, maka bisa ditarik pemahaman bahwa perguruan tinggi diselenggarakan guna mencetak mahasiswa yang tidak hanya religius, berilmu, kompeten dan sederet nilai ideal lainnya sebagaimana di atas, namun juga mahasiswa yang cinta akan bangsa dan negara. Mereka tidak hanya generasi yang akan membawa bangsa dan negara pada kemajuan, namun juga mau berkorban untuk mempertahankan bangsa dan negara ketika keduanya dalam situasi terancam secara suka rela.

Harapan ideal penyelenggaraan perguruan tinggi, pada realitanya, belum semua tercapai, terutama terkait dengan rasa cinta akan bangsa dan negara. Dari rahim perguruan tinggi, banyak lahir generasi yang 'benci' terhadap bangsa dan negaranya sendiri. Bahkan, tidak sedikit dari mereka yang ingin merobohkan negara dengan mengganti dasar negara, dan tidak sedikit pula dari mereka yang memusuhi saudara sebangsa karena perbedaan pendapat atau paham. Hal ini menunjukkan bahwa perguruan tinggi belum berfungsi sebagaimana yang diharapkan. Seharusnya menjadi media penyokong kemajuan bangsa dan negara, namun pada kenyataannya malah sebaliknya. Ia telah menjadi media penyemai nilai-nilai dan ideologi-ideologi yang mengancam eksistensi bangsa dan negara.

Adalah paham Islam radikal, salah satu faktor yang menjadikan perguruan tinggi melahirkan generasi yang 'benci' terhadap bangsa dan negara. Menurut Greg Fealy dan Virginia Hooker, Islam radikal adalah paham Islam yang menghendaki perubahan masyarakat dan negara secara menyeluruh sesuai dengan hukum-hukum dan norma-norma Islam sebagaimana yang mereka pahami. Mereka menafsirkan al-Qur'an dan al-Sunnah secara literal dan mengaplikasikannya secara kaku, khususnya *nash-nash* yang berkaitan dengan relasi sosial, sikap keagamaan, dan hukuman.[2] Hal ini kemudian menjadikan mereka [mahasiswa] yang terpapar memiliki sikap yang intoleran, fanatik berlebihan, anti tradisi lokal, mudah memberi stigma sesat bahkan kafir kepada kelompok lain, dan juga mengusung gagasan negara *Khilafah Islamiyah* serta formalisasi syari'at Islam. Mereka tidak segan-segan, meskipun tidak semua, menggunakan kekerasan atau bahkan pertumpahan darah dalam memperjuangkan cita-cita mereka.[3]

Masuk dan berkembangnya paham Islam radikal di perguruan tinggi bukanlah suatu pernyataan yang tidak berdasar. Banyak hasil penelitian yang menunjukkan kebenaran pernyataan tersebut. Menurut hasil penelitian LIPI tahun 2016, gerakan Islam radikal sudah menyasar Perguruan Tinggi guna merekrut kader. Hal ini mereka lakukan melalui diskusi-diskusi dan organisasi mahasiswa.[4] Setahun kemudian, 2017 Alvara Rerearch Center melakukan survei dan

[1] Presiden Republik Indonesia, "Undang-Undang Republik Indonesia No 12 Tahun 2012 Tentang Perguruan Tinggi," 2012.

[2] Greg Fealy dan Virginia Hooker (eds), *Voices of Islam in Southeas Asia: A Contemporary Sourcebook* (Singapura: ISEAS, 2006), 4.

[3] Ulul Huda, dkk, "Strategi Penanggulangan Radikalisme Di Perguruan Tinggi Kabupaten Banyumas" 5, no. No. 1 (June 2018): 42.

[4] Halili, "Wacana Dan Gerakan Keagamaan Di Kalangan Mahasiswa," *SETARA: Institut for Democracy and Peace*, Mei 2019, https://setara-institute.org/wacana-dan-gerakan-keagamaan-di-kalangan-mahasiswa-2/.

mendapatkan simpulan bahwa di kalangan mahasiswa muncul kecenderungan radikal dan intoleran. Hal ini dibuktikan dengan hasil bahwa 29,5 % mahasiswa menolak pemimpin non-muslim, 16,8 % setuju dengan bentuk negara Islam, dan 17,8 % setuju dengan sistem *khilafah*. Pada tahun 2019, Alvara melakukan survey kembali dan mendapatkan kesimpulan yang tidak jauh berbeda.[5] Kemudian pada tahun 2018, Badan Intelejen Indonesia (BIN) menyatakan bahwa terdapat tujuh Perguruan Tinggi Negeri (PTN) yang terpapar paham radikalisme, dan 39 % mahasiswa di 15 provinsi menunjukkan hal yang senada.[6] Selain bukti penelitian, fenomena berkembangnya radikalisme Islam di Perguruan Tinggi juga dibuktikan dengan terlibatnya mahasiswa dalam beberapa aksi teorisme. Salah satu contohnya adalah peristiwa "Bom Panci" pada bulan Desember 2016 di Bekasi. Pada peristiwa tersebut, kendatipun gagal dilakukan karena terlebih dulu ditangkap oleh Densus 88, melibatkan dua mahasiswa, yakni Nur Solihin dan Khafid Fathoni. Mereka adalah mahasiswa Perguruan Tinggi dimana penulis mengabdi, IAIN Surakarta.[7]

Mahasiswa yang berpaham Islam radikal memiliki beberapa simbol identitas. Diantara simbol-simbol tersebut adalah: jidat hitam, celana cingkrang, berjenggot, berkerudung besar, dan bercadar. Menurut Kholid Syeirazi, memang tidak semua yang memiliki ciri-ciri di atas adalah kaum islam radikal, namun hampir mayoritas mereka yang berpaham islam radikal memiliki beberapa dari ciri tersebut.[8] Pendapat ini diperkuat oleh Aswaja NU Center Blitar. Bahkan, lanjutnya, simbol-simbol ini tidak hanya berfungsi sebagai identitas komunitas mereka saja, namun juga berfungsi sebagai salah satu cara dakwah (*syi'ar*) mereka.[9]

Di sisi yang lain, mereka yang berpaham agama moderat, yang *notabene* sebagai kelompok mayoritas, lebih cenderung tidak menunjukkan simbol identitas. Dengan demikian, maka kelompok Islam radikal lah yang akan tampak dalam permukaan. Mereka yang sebenarnya kelompok minoritas, karena tidak ada pesaing simbol identitas, akhirnya tampak menjadi kelompok mayoritas. Berproses dalam lingkungan seperti ini, maka mahasiswa, terutama mahasiswa baru yang lazimnya masih mencari jati diri, akan mudah terbentuk sebagaimana mereka yang menunjukkan identitas tersebut, yakni paham radikal. Terlebih lagi ketika mahasiswa tersebut tidak memiliki latar belakang keilmuan agama yang kuat. Oleh sebab itu, PMII yang *notabene* sebagai pengusung paham Islam yang moderat dan *rahmatan lil 'alamin* di tingkat perguruan tinggi, harus menunjukkan identitas diri guna menghalau gerakan radikalisasi tersebut. Namun, karena di dalam kampus, terutama kampus negeri, lazimnya tidak diperkenankan

---

[5] DHF, "Survei Alvara: Sebagian Milenial Setuju Khilafah," *CNN Indonesia*, 2018, https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180307191320-20-281228/survei-alvara-sebagian-milenial-setuju-khilafah.

[6] Taufik Budi, "BIN: 39 Persen Mahasiswa Terpengaruh Paham Radikal," *SINDONEWS.Com*, 2018.

[7] Arie Sunaryo, "Dua Terduga Teroris Bom 'Rice Cooker' Satu Angkatan Di IAIN Solo," *Merdeka.Com*, 2016.

[8] M. Kholid Syeirazi, "Cadar, Jenggot, Dan Celana Cinkrang, Adakah Hubungannya Dengan Ekstrimisme?," *NU.or.Id*, 2019.

[9] Aswaja NU Center Kota Blitar, "4 Ciri Orang Terpapar Radikalisme," *Aswaja.Nublitar.or.Id*, 2020.

menggunakan atribut organisasi ekstra kampus, maka PMII harus mencari identitas yang nampak bersifat umum, namun pada hakikatnya bersifat khusus, salah satunya adalah songkok hitam.

Tulisan ini akan mengkaji tentang GSH tersebut. Baik yang berkenaan dengan urgensinya maupun strategi pelaksanaannya. Kajian ini penulis dasarkan pada pengamatan, pengalaman, dan perenungan penulis pada kasus di IAIN Surakarta. Diawal-awal penulis mengabdi di IAIN Surakarta, yakni pada tahun 2015, hingga sekitar tahun 2017, simbol-simbol 'kelompok Islam radikal' sebagaimana dijelaskan di atas sangat mudah ditemukan di lingkungan kampus. Baik itu di kalangan mahasiswa maupun dosen. Kemudian, di sekitar tahun 2017, beberapa dosen PMII menginisiasi GSH dan menganjurkan kepada kader-kader PMII Raden Mas Said Sukoharjo. Kendatipun bukan satu-satunya faktor, gerakan tersebut memberikan sumbangsih dalam deradikalisasi di IAIN Surakarta. Paling tidak, GSH tersebut telah menjadi simbol identitas 'tandingan' bagi simbol identitas kelompok islam radikal di sana. Pada saat ini, di IAIN Surakarta akan lebih mudah menemukan mereka yang memakai songkok hitam dibandingkan dengan jidat hitam dan sejenisnya.

PEMBAHASAN

Songkok Hitam: Sejarah dan Kandungan Nilai

Secara istilah, kata songkok berasal dari kata Bahasa Inggris *skull cap* yang artinya topi batok kepala. Istilah ini digunakan oleh orang-orang Inggris untuk menyebut tutup kepala yang digunakan oleh orang-orang Timur Tengah. Kata *skull cap* di Melayu, wilayah Indonesia yang pernah dijajah oleh Inggris, mengalami beberapa kali perubahan pelafalan. Dari kata *skull cap* menjadi *skol kep*, dari *skol kep* menjadi *song kep,* hingga akhirnya menjadi *songkok*.[10] Songkok di Indonesia juga disebut dengan peci dan kopiah. Kata peci berasal dari Bahasa Belanda *pet* dengan imbuhan *je* (*petje*), sedangkan kata kopiah berasal dari Bahasa Arab *kaffiyeh* atau *kufiya*. Keduanya menunjuk pada makna yang sama, yaitu penutup kepala yang lazimnya digunakan oleh orang-orang muslim.[11]

Bentuk songkok bermacam-macam, yakni ada yang berbentuk bulat seperti mangkok, bulat memanjang keatas dan bagian atasnya mengecil seperti *ember*, bulat mengerucut sepeti segi tiga atau *kukusan*, dan adapula yang berbentuk lonjong dengan kedua sudutnya lancip seperti perahu terbalik.[12] Bentuk yang pertama lazim digunakan di wilayah Jazirah Arab, dan biasanya ia dipadukan dengan lilitan kain di bagian bawahnya. Bentuk seperti ini di Indonesia sering kita temui pada para habib atau kyai besar. Jika tidak dengan lilitan kain, sangat banyak kita jumpai penggunanya, terutama mereka yang baru pulang dari ibadah haji. Bentuk songkok yang kedua, ia banyak digunakan di Turki. bentuk ini di Indonesia juga sangat mudah kita temui dengan pelbagai model variasinya. Bentuk yang ketiga, banyak digunakan oleh kaum sufi di Mesir. Di Indonesia, bentuk ini kurang lazim, namun bisa kita temui pada mereka yang mengikuti jalan

[10] Indah Wulandari, "Asal Muasal Peci, Kopiah, Dan Songkok," *Republika.Co.Id*, 2021.

[11] Dody Hadiwijaya, "Kopiah/Peci Sebagai Salah Satu Atribut Identitas Bangsa Indonesia," *JAPPS: Journal of Applied Science* 1, no. No. 2 (Agustus 2019): 32.

[12] Dody Hadiwijaya, 32–35.

sufi Jalaluddin Rumi, misalnya Gus Ali Gondrong dari Semarang. Kemudian, bentuk yang terakhir, keempat, ia banyak digunakan di India. Selain bentuknya yang berbeda-beda, songkok juga dibuat dari bahan yang berbeda-beda, seperti kain, bludru, hingga anyaman rotan atau akar-akaran. Warna songkokpun berbeda-beda, namun lazimnya berwarna putih, merah, dan hitam.

Berdasarkan uraian di atas, maka bisa dipahami bahwa songkok bukanlah budaya asli Indonesia. Menurut Yunos, songkok dibawa ke Nusantara, termasuk Indonesia, oleh para pedagang Arab pada abad ke-8 M dan menjadi populer pada abad ke 13 M.[13] Sedangkan menurut Koentjaraningrat, songkok diperkenalkan ke Nusantara oleh para pedagang muslim dari Persia dan Gujarat India. Hal ia didasarkan pada teori masuknya Islam ke Nusantara melalui pelabuhan di Aceh, Malaka baru kemudian menyebar ke wilayah-eilayah lain termasuk di pelabuhan-pelabuhan pantai utara Jawa. Pada saat itu, sekitar abad ke 13 M, pelabuhan-pelabuhan itu sering dikunjungi oleh para pedagang muslim dari kedua negara tersebut.[14] Pendapat lain menyatakan bahwa songkok masuk ke Nusantara dibawa oleh Laksama Ceng Ho dari Cina. Adapula yang berpendapat bahwa songkok [gaya Turki] diperkenalkan oleh Sunan Kalijaga ketika ia mandapat tugas untuk membuat mahkota pengangkatan sultan Demak pertama, Raden Fatah.[15]

Para ahli sejarah memang tidak ada kesepakatan tentang kapan dan oleh siapa songkok pertama kali di bawa ke Nusantara. Namun, dari pendapat-pendapat mereka bisa ditarik pemahaman bahwa songkok sudah ada di Nusantara sejak lama, dan itu bukan tradisi asli dari Nusantara. Kendatipun demikian, songkok hitam yang menjadi kajian dalam tulisan ini adalah hal yang berbeda. Ia merupakan hasil kreasi asli orang Indonesia, dan menjadi salah satu identitas Indonesia sebagai bangsa. Songkok hitam yang dimaksud adalah songkok yang berbentuk lonjong dengan kedua sudutnya lancip seperti perahu terbalik, berwarna hitam, dan terbuat dari kain bercampur bludru. Jika diamati secara seksama, baik dari segi bentuk maupun bahan, songkok hitam ini merupakan perpaduan dari gaya Turki dan India.

Menurut catatan sejarah, songkok hitam pertama kali diperkenalkan oleh pendiri Sarekat Islam, H.O.S. Cokro Aminoto. Hal ini ditujukan olehnya untuk menghilangkan tardisi feodal yang ketika itu sangat kental. Perlu diketahui bahwa, sekitar tahun 1908 para aktivis umumnya menggunakan blangkon, sebuah atribut tutup kepala yang lekat dengan strata sosial priyayi. Upaya cerdas Cokroaminoto ini, memakai songkok hitam, kemudian diikuti oleh para aktivis lain, terutama mereka yang pernah menjadi muridnya, seperti Muso, Agus Salim, dan Sukarno. Murid Cokroaminoto yang disebut terakhir inilah yang kemudian menjadikan songkok hitam sebagai identitas nasional dan populer hingga manca negara.[16]

---

[13] Yunos, *The Origin of The Songkok or Kopiah* (Brunei Darussalam: Brunei Times, 2007), 56.

[14] Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 98.

[15] Abdul Ghofur, "Songkok Celleng: Self Identity Dan Nasionalisme Kaum Santri," *Dakwatuna: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi Islam* 6, no. No. 1 (February 2020): 39–40.

[16] Sudrajat, "Meniru Tjokroaminoto, Bung Karno Ganti Blangkon Dengan Peci," *Detiknews*, 2017.

Pada bulan juni tahun 1921, pada pertemuan Jong Java di Surabaya, Sukarno menyatakan bahwa rakyat Indonesia harus memiliki identitas penyatu bangsa, yaitu songkok sebagaimana yang ia pakai ketika itu. Setidaknya ada dua faktor yang melatari putusan Sukarno tersebut, yaitu: *Pertama*, adanya upaya Belanda memecah belah bangsa berdasarkan pada perbedaan agama dan etnis. Hal itu salah satunya diwujudkan dengan mewajibkan siswa di sekolah Stovia untuk memakai blangkon bagi yang beragama Islam dan pakaian Barat bagi yang non-muslim. *Kedua,* songkok adalah tutup kepala yang sudah lazim dipakai oleh masyarakat Indonesia, terutama etnis Melayu, kendatipun bentuknya tidak seperti yang diperkenalkan Sukarno, yakni songkok hitam bludru.[17] Perbedaan bentuk songkok inipun, nampaknya dimaksudkan oleh Sukarno supaya songkok tersebut benar-benar menjadi identitas khas bangsa Indonesia. Ia berbeda dengan songkok dari negara-negara lain, seperti Turki, Arab, Persia, dan India. Kendatipun demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa ide dasarnya tetap dipengaruhi oleh songkok dari negara-negara tersebut, khususnya adalah Turki dan India. Bentuknya sangat mirip dengan bentuk songkok India, sedangkan bahan yang dipakai, yaitu bludru, sama dengan bahan songkok Turki.

Seiring dengan berjalannya waktu, songko hitam ala Sukarno banyak digunakan oleh rakyat Indonesia, terutama kaum santri. Menurut Ishom Saha, songkok hitam ala Sukarno tersebut identik dengan kaum santri karena pondok pesantren menjadi salah satu lembaga yang dengan getol melestarikannya. Selain karena sesuai dengan anjuran agama, yakni menutup kepala ketika shalat, pemakaian songkok oleh santri juga dipengaruhi oleh seruan para ulama sejak pra-kemerdekaan. Diantara ulama yang menyerukan adalah K.H. Soleh Darat dan seorang mufti Betawi, Sayyid Utsman al-Batawi. Kedua ulama tersebut, dalam kitab mereka,[18] menyerukan untuk memakai songkok dengan tujuan sebagai salah satu cara melawan penjajah Belanda serta peneguhan identitas bangsa.[19] Mungkin, songkok yang diserukan oleh para ulama tersebut tidak tertuju pada songkok ala Sukarno, dan memang belum ada ketika itu, namun setidaknya seruan para ulama tersebut sangat mempengaruhi para kyai pesantren pada masa Sukarno atau sesudahnya dalam mengambil keputusan tentang anjuran pemakaian songkok ala Sukarno kepada para santrinya. Antara gagasan Sukarno dengan anjuran para ulama terkait pemakaian songkok sebagai identitas bangsa tersebut bagi pesantren bak gayung bersambut. Selain itu, songkok akulturatif ala Sukarno juga sesuai dengan karakter dakwah ulama pesantren (tradisional-Nahdliyyah), yakni membumikan Islam, dan sesuai juga dengan posisi pesantren ketika itu, yakni kontra penjajah.

---

[17] Zaenuddin, *Asal Usul Benda-Benda Di Sekitar Kita Tempo Doeloe* (Jakarta: Penerbit Change, 2015).

[18] KH. Soleh Darat dalam kitabnya *Majmu'at al-Syari'at al-Kifayat li 'Awam* (1892 M), sedangkan Sayyid Utsman al-Batawi dalam kitab *al-Qawanin al-Syar'iyyah li Ahl al-Majalis al-Hukmiyyat wa al-Ifta'iyyat* (1883 M)

[19] Tim Dirjen Pendis Kemenag RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara: Edisi Budaya* (Jakarta: Dirjen Pendis Kemenag RI, 2018), 357–59.

GSH: Sebagai Peneguhan Nilai dan Deradikalisasi

GSH di Perguruan Tinggi adalah salah satu gerakan yang sangat penting untuk dilakukan oleh PMII. Argumentasinya adalah -berdasarkan pengamatan dan pengalaman peneliti di IAIN Surakarta- karena gerakan tersebut setidaknya memiliki dua fungsi penting, yaitu: sebagai media peneguhan nilai-nilai Islam Keindonesiaan bagi pemakainya [kader PMII] dan sebagai media deradikalisasi di Perguruan Tinggi.

Peneguhan Nilai: Sebagai Fungsi Internal

Uraian sejarah songkok hitam di atas menunjukkan bahwa songkok hitam bukan hanya sebuah produk barang yang tanpa makna atau nilai. Ia adalah sebuah produk yang sangat kuat terikat dengan semangat zamanya. Secara garis besar, dilihat dari perjalanan sejarahnya, songkok hitam memiliki dua nilai besar, yaitu: nilai nasionalisme dan nilai moderatisme Islam. Nilai nasionalisme ditunjukkan oleh upaya Sukarno untuk menjadikannya sebagai identitas dan penyatu bangsa, sedangkan nilai moderatisme Islam ditunjukkan oleh realita sejarah bahwa songkok hitam telah menjadi atribut yang identik dengan pesantren atau santri NU. Sudah jamak pula bahwa NU adalah organisasi islam di Indonesia yang secara tegas menyatakan sebagai pelindung paham Ahlusunnah wal Jama'ah, memperjuangkan islam *rahmatan lil 'alamin,* menolak ekstrimisme kanan atau kiri, dan menggunakan metode dakwah yang lentur serta akulturatif terhadap budaya lokal. Selain itu, NU juga secara tegas menyatakan bahwa cinta tanah air adalah sebagian dari iman, pancasila adalah sudah final, dan NKRI adalah harga mati.

Nilai nasionalisme dan moderatisme Islam juga merupakan dua hal besar yang dianut dan diperjuangkan oleh PMII. Hal ini secara tegas dinyatakan dalam *muqaddimah* AD-ART[20] dan Nilai-nilai Dasar Pergerakan (NDP) PMII.[21] Kesamaan pandangan antara PMII, NU, dan pesantren ini tidak lepas dari catatan sejarah bahwa PMII memang merupakan anak yang lahir dari NU, dan NU tidak lain adalah kumpulan dari pesantren. Meskipun pasca deklarasi Murnajati 1972 di Malang menyatakan independen dari NU, PMII tetap memiliki ikatan kuat dengan NU/pesantren, terutama dalam hal paham keagamaan dan kultur. Bahkan tidak jarang ditemui orang yang menyatakan bahwa PMII adalah NU dan anggotanya adalah santri. Dengan demikian, karena adanya ikatan kesamaan nilai dan ikatan sejarah dengan songkok hitam ini, maka sudah sesuai jika PMII menjadikannya sebagai identitas diri.

Berdasarkan nilai-nilai yang dikandungnya, songkok hitam bersifat ambigu. Di satu sisi ia menjadi simbol nasionalisme, di sisi yang lain ia juga menjadi simbol moderatisme Islam/NU/santri. Ambiguitas ini adalah nilai plus dari songkok hitam yang tidak ada pada simbol identitas lainnya. Hal ini jelas sangat menguntungkan PMII. Kenapa? *Pertama,* karena songkok hitam sebagai simbol kebangsaan, maka ia bebas digunakan dimanapun, termasuk di lingkungan PTN/PTKIN yang lazimnya melarang civitas akademik membawa atribut

---

[20] PB PMII, *Anggaran Dasar/ Anggaran Rumah Tangga PMII: Hasil Konggres PMII XIX Palu* (Jakarta: PB PMII, 2017).

[21] PB PMII, "Nilai Dasar Pergerakan (NDP) Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia" (PB PMII, n.d.).

organisasi keagamaan ke dalamnya. *Kedua,* karena songkok hitam sebagai simbol moderatisme Islam/NU/santri, maka ia telah mensimbolkan paham keagamaan dan nilai-nilai yang diperjuangkan PMII.

Sampai di sini sudah jelas bahwa songkok hitam merupakan salah satu identitas yang mensimbolkan jati diri PMII. Dengan demikian, maka songkok hitam juga bisa berfungsi sebagai 'pengingat' bagi pemakainya. Para kader PMII yang memakainya, akan diingatkan olehnya atas jati diri organisasi mereka. Mereka akan teringat akan kesantriannya, ke-NU-annya, dan ke-PMII-annya. Selain itu, mereka akan 'malu' melakukan tindakan yang bertentangan dengan ajaran-ajaran, nilai-nilai, dan kultur-kultur yang telah diajarkan dan diperjuangkan oleh organisasi. Dengan demikian, secara tanpa sadar mereka telah melakukan internasisasi dan peneguhan diri atas nilai-nilai organisasi secara terus-menerus. Hal inilah yang penulis maksud dengan fungsi internal dari GSH.

Deradikalisasi: Sebagai Fungsi Eksternal

Perguruan tinggi merupakan tempat berkumpulnya para intelektual dan calon intelektual bangsa. Dari rahimnya akan lahir para intelektual yang pada masanya nanti nasib bangsa berada di tangannya. Oleh sebab itu, Perguruan Tinggi merupakan tempat yang strategis untuk penanaman pelbagai nilai, budaya dan bahkan ideologi agama. Posisi ini, nampaknya disadari oleh kelompok radikalisme Islam, dan hasilnya dalam beberapa tahun terakhir tidak sedikit mahasiswa atau bahkan dosen yang terpapar paham mereka. Dalam beberapa kasus, sebagaimana dijelaskan dalam pendahuluan, mahasiswa terlibat dalam kasus teroris. Fenomena ini sungguh ironis, terutama jika hal itu terjadi di lingkungan PTN/PTKIN yang *nota bene* dibiayai dan dikelola oleh negara.

Kelompok radikalisme Islam sangat getol menunjukkan simbol identitas, seperti memanjangkan jenggot, jidat hitam, celana cingkrang, dan cadar. Bagi mereka, simbol-simbol tersebut tidak hanya sebagai perintah agama, namun juga sebagai strategi *syi'ar* atau pengejawantahan diri.[22] Fenomena ini juga merambah di lingkungan perguruan tinggi, beriringan dengan marambahnya paham keagamaan tersebut ke dalamnya. Menurut Husnan, pada beberapa dekade belakangan ini, Islam tidak lagi didakwahkan dalam bentuk ajaran-ajaran saja, namun juga melalui simbol-simbol identitas. Hal ini terjadi dan sangat mempengaruhi muslim kelas menengah dan kaum millenial, termasuk di dalamnya mahasiswa.[23]

Penampakan simbol identitas secara terus-menerus dalam sebuah komunitas bukan tidak memiliki efek. Terlebih lagi jika dalam komunitas tersebut hanya simbol identitas satu kelompok yang selalu muncul. Menurut teori postkolonialisme, hal ini akan berimbas pada kesadaran komunitas tersebut. Lama-kelamaan, komunitas tersebut akan masuk ke dalamnya atau setidaknya mengamini simbol identitas tersebut menjadi bagian dari diri

[22] Husnan Nurjuman, dkk., "Konstruksi Islam Sebagai Simbol Identitas Melalui Representasi Perempuan Muslim Pada Novel Religi," *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 12, no. No. 1 (2018).

[23] Husnan Nurjuman, dkk.

mereka (*mirror stage theory*).[24] Jika teori ini benar adanya, dan menurut pengalaman dan pengamatan penulis diawal gabung di IAIN Surakarta (2015) memang benar begitu realitanya, maka fenomena getolnya kelompok radikalisme Islam menunjukkan simbol identitas di lingkungan perguruan tinggi adalah persoalan yang serius dan harus segera mendapatkan perhatian.

Diantara cara untuk menghalau gerakan simbol identitas kelompok Islam radikal di perguruan tinggi adalah, meminjam istilah Jaques Derrida, membuat mereka yang selama ini bisu atau dibisukan menjadi berbicara. Kebetulan 'yang bisu' tersebut dalam kasus ini adalah 'kita'. Oleh sebab itu, kita (PMII/NU/Santri) harus menunjukkan identitas diri. Kemudian, karena perguruan tinggi lazimnya melarang identitas organisasi tertentu masuk di dalamnya, maka kita harus mencari identitas yang ambigu. Salah satunya adalah songkok hitam. Urgensi songkok hitam sudah dijelaskan dalam bab dan sub-bab sebelumnya.

Menghalau gerakan simbol identitas kaum radikalisme Islam dengan melarangnya adalah penyikapan yang kurang bijak. Lazimnya, sikap itu akan ditolak tidak hanya oleh mereka, namun juga oleh kelompok lain dengan dalih diskriminasi ataupun yang lainnya. Hal ini karena simbol-simbol yang mereka gunakan tersebut juga simbol yang bersifat ambigu. Artinya tidak menunjukkan langsung pada identitas organisasi mereka, kendatipun sudah jamak bahwa simbol-simbol tersebut adalah identitas mereka. Oleh sebab itu, menghalaunya dengan sikap pelarangan akan sulit berhasil. Banyak contoh penyikapan yang seperti ini dan berakhir dengan kegagalan, diantaranya adalah di UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2018.[25]

Penyikapan yang tepat dan bijak adalah dengan memunculkan gerakan yang sama dan dengan simbol yang memiliki sifat yang sama-sama ambigu, yakni GSH. Dengan munculnya pelbagai varian simbol identitas dari kelompok yang berbeda di lingkungan perguruan tinggi, diharapkan masyarakat kampus akan dihadapkan dengan banyak pilihan, yang akhirnya mereka bisa membandingkan, memilah, dan memilih. Kemudian, jika gerakan GSH memiliki power yang lebih kuat dibanding gerakan mereka, dan memang sebetulnya kita adalah mayoritas di dalamnya, maka akan dengan sendirinya cahaya simbol identitas mereka akan meredup dan lama-kelamaan akan menghilang. Cara penyikapan seperti ini senada dengan sikap yang diambil oleh PPM-PIN (Pusat Pengkajian Masyarakat dan Pendidikan Islam Nusantara) IAIN Surakarta dan islamsantun.org[26] dalam menghalau serbuan ujaran kebencian. Mereka tidak menyikapi dengan membalas ujaran kebencian dengan ujaran kebencian atau sikap *face to face* (*jadaliyah*) lainnya, namun mereka lebih memilih menyikapinya dengan melakukan serbuan lain, yakni serbuan ujaran

---

[24] Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah: Dari Tremas Ke Harvard* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 52.

[25] Pito Agustina Rudiana, "Rektor UIN Disebutkan Mencabut Larangan Cadar Di Kampus," *Nasional.Tempo.Co*, 2018.

[26] Lihat web PPM-PIN IAIN Surakarta di www.islamsantun.org

Islam yang ramah dan santun. Ia sama sekali tidak menyinggung tentang kelompok pengujar kebencian.[27]

Cara penyikapan sebagaimana yang dilakukan para sahabat PMII dan PPM-PIN IAIN Surakarta di atas terbilang ampuh. Kendatipun belum bisa dikatakan telah berhasil secara tuntas menghilangkan paham Islam radikal dari IAIN Surakarta, namun setidaknya upaya mereka sudah berhasil menekan laju gerak mereka, khususnya terkait pemunculan simbol identitas. Sejak digulirkannya GSH oleh mayoritas dosen PMII di sana pada awal tahun 2017, di IAIN Surakarta sulit ditemukan mahasiswa atau dosen yang berjidat hitam, celana cingkrang, dan bercadar yang menjadi simbol identitas mereka. Sebaliknya, sekarang di IAIN Surakarta akan mudah ditemui mahasiswa atau dosen yang memakai songkok hitam. Selain itu, gaung paham Islam radikal di IAIN Surakarta pun sudah tidak kuat sebagaimana tahun-tahun sebelumnya. Setidaknya, hal ini ditunjukkan dengan tidak banyak dan vulgarnya pelaksanaan majelis-majelis kajian, *daurah-daurah,* atau *halaqah-halaqah* mereka di lingkungan kampus. Tentunya, hal ini bukan hanya *impact* dari GSH, namun juga dari gerakan-gerakan dan upaya-upaya deradikalisasi lain baik yang dilakukan oleh pimpinan maupun civitas akademika kampus lainnya, baik secara struktural maupun secara kultural. Kendatipun demikian, sumbangsih GSH dalam menghalau gerakan simbol identitas mereka memiliki sumbangsih yang tidak sedikit.

Antara *Bil Qoul* dan *Bil Hal*: Sebagai Implementasi Gerakan

Dalam ilmu dakwah, terdapat dua metode yang populer, yaitu: metode *Bil Qoul/Maqal/Lisan,* dan metode *Bil Hal.* Metode *Bil Qoul* adalah metode dakwah dengan menggunakan ucapan, sedangkan metode *Bil Hal* adalah metode dakwah dengan menggunakan contoh perilaku.[28] Menurut Abdurrachmad Mas'ud, para pendakwah selama ini lebih sering menggunakan metode *Bil Qoul*, sangat sedikit dari mereka yang menggunakan metode *Bil Hal*. Padahal, menurut Mas'ud, metode *Bil Hal* akan lebih mudah berhasil dan ikuti, dibandingkan dengan metode *Bil Qoul.* Hal ini dikarenakan oleh lazimnya manusia cenderung tidak suka digurui (di-*omongi*), dan lazimnya pula manusia akan lebih mengikuti ketika sang pendakwah juga melakukannya.[29]

GSH juga merupakan bagian dari gerakan dakwah. Oleh sebab itu, ia bisa menggunakan dua metode dakwah tersebut dalam implementasinya. Sebagaimana yang telah dilakukan oleh para sahabat PMII di IAIN Surakarta, mereka juga menggunakan kedua metode tersebut. Mereka mengawali dengan cara *gepok tular* antar senior PMII yang menjadi dosen di IAIN Surakarta. Mereka diharapkan menggunakan songkok hitam, terutama selama menjalankan tugas akademisnya di Kampus. Alasan kenapa di awali dari senior, selain karena ide gagasan ini muncul dari para senior juga karena biar menjadi contoh bagi sahabat-

---

[27] Diantara kumpulan *quote* diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul *99 Mutiara Pesantren*.

[28] M. Din Syamsuddin, *Etika Agama Dalam Membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000), 127.

[29] Abdurrachman Mas'ud, *Menuju Paradigma Islam Humanis* (Jakarta: Gama Media, 2003), 287.

sahabat PMII yang lebih junior (*Bil-Hal*).[30] Dalam realitanya memang tidak semua senior PMII di IAIN Surakarta memakai songkok hitam, namun setidaknya sejak dimulai *gepok tular* tersebut jumlah yang memakainya dari mereka semakin lama semakin banyak. Sekarang, banyak dijumpai dosen IAIN Surakarta yang memakai songkok hitam, dan bisa dipastikan bahwa mereka adalah PMII atau NU, atau setidaknya kelompok yang tidak setuju dengan radikalisme Islam. Setelah para senior PMII sudah banyak yang memakai songkok hitam, kemudian proses *gepok tular* merembet kepada junior, terutama para pengurus Komisariat dan Rayon. Kendatipun rembetannya terbilang lambat, namun semakin lama semakin banyak mahasiswa PMII yang menggunakannya.

Dari *Bil Hal* menuju *Bil Qoul.* Setelah GSH nampak diterima oleh sahabat PMII ditingkat mahasiswa, langkah selanjutnya adalah menjadikannya sebagai intruksi resmi. Intrusksi resmi ini bisa dibuat oleh komisariat, rayon atau bahkan cabang, dan intruksi ini mengarah ke dalam, bukan ke luar. Artinya, intruksi ini hanya ditujukan kepada para kader PMII, bukan selainnya. Hal ini supaya PMII terhindar dari tindakan memaksakan simbol identitas komunitas kepada komunitas lain. Memang, mengarah ke dalam pun termasuk pemaksaan, namun hal ini adalah sudah lazim dilakukan oleh sebuah organisasi guna menggerakkan anggotanya untuk mencapai tujuan organisasi.

Tahap implementasi GSH *Bil Qoul* memang belum bisa diwujudkan oleh sahabat-sahabat PMII di IAIN Surakarta. Banyak faktor yang melatari belum terwujudnya tahap tersebut, diantaranya ialah mereka masih merasa belum percaya diri dan takut intruksi tersebut tidak diikuti oleh para kader. Hal ini adalah wajar kiranya, sebab GSH masih menjadi gerakan lokal PMII di IAIN Surakarta. Kiranya akan berbeda persoalan ketika gerakan tersebut sudah menasional atau setidaknya banyak digaungkan di Perguruan Tinggi-Perguruan Tinggi lain. Jika sudah banyak yang melakukannya, kiranya GSH tersebut akan memiliki power besar untuk diwujudkan dalam bentuk intruksi resmi.

Tujuan utama dari GSH adalah munculnya simbol identitas kelompok islam moderat di lingkungan Perguruan Tinggi. Dengan demikian, maka terdapat simbol 'tandingan' dari simbol identitas radikalisme Islam. Ketika simbol identitas kelompok Islam moderat memiliki power yang lebih besar dibandingkan simbol identitas kelompok radikalisme Islam, maka harapannya adalah simbol identitas atau bahkan paham radikalisme Islam bisa hilang dari lingkungan Perguruan Tinggi. Atas dasar alasan-alasan ini, GSH di lingkungan Perguruan Tinggi sangat penting digaungkan.

KEIMPULAN

Ulasan-ulasan di atas bisa ditarik kesimpulan bahwa songkok hitam tidak hanya sebuah produk budaya tanpa makna, namun mengandung nilai nasionalisme dan moderatisme Islam. Di sisi lain, Perguruan Tinggi, tempat dimana PMII berada dan berproses, dalam beberapa tahun terakhir telah menjadi tempat penyebaran paham radikalisme Islam. Diantara cara syi'ar mereka adalah dengan menunjukkan simbol identitas seperti jenggot, jidat hitam, celana

---

[30] Dalam PMII tidak ada hirarki senior-junior. Semua adalah setara dan sama, yakni Sahabat. Hirarki penulis gunakan disini hanya dalam maksud supaya mudah dalam menjelaskan perjalanan proses.

cingkrang, dan cadar. Oleh sebab itu, sebagai kelompok mayoritas dan kelompok yang memperjuangkan islam *rahmatan lil 'alamin,* PMII harus melakukan sebuah gerakan simbol identitas guna menangkal mereka. Karena antara PMII dan songkok hitam memiliki ikatan nilai dan sejarah, maka songkok hitam bisa dipilih sebagai simbol identitas yang patut dijadikan sebuah gerakan.

GSH, berdasarkan pengalaman PMII di IAIN Surakarta, bisa berfungsi sebagai peneguhan nilai Islam Keindonesiaan bagi kader dan juga bisa berfungsi sebagai salah satu upaya deradikalisasi. Adapun terkait cara implementasinya, sahabat-sahabat PMII di IAIN Surakarta menggunakan dua cara, yakni: dengan cara memberikan contoh (*Bil Hal*) dan dengan cara mewujudkannya dalam bentuk intruksi resmi organisasi (*Bil Qoul*). Cara implementasi *Bil Qoul* belum bisa diwujudkan karena beberapa faktor. Diantaranya adalah belum membudayanya GSH di Perguruan tinggi-Perguruan Tinggi lain. Akhirnya, sahabat-sahabat PMII di IAIN Surakarta merasa tidak percaya diri dan takut intruksi resminya tidak diikuti oleh kader.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Ghofur. "Songkok Celleng: Self Identity Dan Nasionalisme Kaum Santri." *Dakwatuna: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi Islam* 6, no. No. 1 (February 2020).

Abdurrachman Mas'ud. *Menuju Paradigma Islam Humanis*. Jakarta: Gama Media, 2003.

Arie Sunaryo. "Dua Terduga Teroris Bom 'Rice Cooker' Satu Angkatan Di IAIN Solo." *Merdeka.Com*. 2016.

Aswaja NU Center Kota Blitar. "4 Ciri Orang Terpapar Radikalisme." *Aswaja.Nublitar.or.Id*. 2020.

DHF. "Survei Alvara: Sebagian Milenial Setuju Khilafah." *CNN Indonesia*. 2018. https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180307191320-20-281228/survei-alvara-sebagian-milenial-setuju-khilafah.

Dody Hadiwijaya. "Kopiah/Peci Sebagai Salah Satu Atribut Identitas Bangsa Indonesia." *JAPPS: Journal of Applied Science* 1, no. No. 2 (Agustus 2019).

Greg Fealy dan Virginia Hooker (eds). *Voices of Islam in Southeas Asia: A Contemporary Sourcebook*. Singapura: ISEAS, 2006.

Halili. "Wacana Dan Gerakan Keagamaan Di Kalangan Mahasiswa." *SETARA: Institut for Democracy and Peace*. Mei 2019. https://setara-institute.org/wacana-dan-gerakan-keagamaan-di-kalangan-mahasiswa-2/.

Husnan Nurjuman, dkk. "Konstruksi Islam Sebagai Simbol Identitas Melalui Representasi Perempuan Muslim Pada Novel Religi." *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 12, no. No. 1 (2018).

Indah Wulandari. "Asal Muasal Peci, Kopiah, Dan Songkok." *Republika.Co.Id*. 2021.

Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

M. Din Syamsuddin. *Etika Agama Dalam Membangun Masyarakat Madani*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000.

M. Kholid Syeirazi. "Cadar, Jenggot, Dan Celana Cinkrang, Adakah Hubungannya Dengan Ekstrimisme?" *NU.or.Id*. 2019.

PB PMII. *Anggaran Dasar/ Anggaran Rumah Tangga PMII: Hasil Konggres PMII XIX Palu*. Jakarta: PB PMII, 2017.

———. “Nilai Dasar Pergerakan (NDP) Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia.” PB PMII, n.d.

Pito Agustina Rudiana. “Rektor UIN Disebutkan Mencabut Larangan Cadar Di Kampus.” *Nasional.Tempo.Co*. 2018.

Presiden Republik Indonesia. “Undang-Undang Republik Indonesia No 12 Tahun 2012 Tentang Perguruan Tinggi,” 2012.

Sudrajat. “Meniru Tjokroaminoto, Bung Karno Ganti Blangkon Dengan Peci.” *Detiknews*. 2017.

Taufik Budi. “BIN: 39 Persen Mahasiswa Terpengaruh Paham Radikal.” *SINDONEWS.Com*. 2018.

Tim Dirjen Pendis Kemenag RI. *Ensiklopedi Islam Nusantara: Edisi Budaya*. Jakarta: Dirjen Pendis Kemenag RI, 2018.

Ulul Huda, dkk. “Strategi Penanggulangan Radikalisme Di Perguruan Tinggi Kabupaten Banyumas” 5, no. No. 1 (June 2018).

Yudian Wahyudi. *Jihad Ilmiah: Dari Tremas Ke Harvard*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

Yunos. *The Origin of The Songkok or Kopiah*. Brunei Darussalam: Brunei Times, 2007.

Zaenuddin. *Asal Usul Benda-Benda Di Sekitar Kita Tempo Doeloe*. Jakarta: Penerbit Change, 2015.

LANGKAH-LANGKAH PENCERAHAN DALAM PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA

Aminuddin, Uswatun Hasanah Harahap, Intan Kumalasari

[*]Dosen Fakultas Ilmu Pendidikan dan Keguruan Universitas Nahdlatul Ulama Sumatera Utara Jl. H. Abdul Manaf Lubis No. 2 Gaperta Ujung, Tanjung Gusta Medan 20215
[**]Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Agama Islam Serdang Lubuk Pakam Jl. Negara No. 16 Lubuk Pakam Kabupaten Deli serdang 20517
aminuddin8607@gmail.com, uswa.hrp1405@gmail.com, intankumalasari866@gmail.com

Abstrak: Jika dideskripsikan, permasalahan pendidikan Islam menyangkut komponen pendidikan yang berkaitan dengan kualitas pendidik, tujuan pendidikan, strategi dan metode pembelajaran, peserta didik, sarana dan prasarana, serta lingkungan pendidikan. Untuk menyelesaikan permasalahan pendidikan, dibutuhkan langkah-langkah pencerahan yang luar biasa. Pencerahan tersebut dibutuhkan mengingat bahwa salah satu katalisator perubahan peradaban dan kebudayaan umat Islam menjadi lebih baik di masa depan adalah dengan perbaikan sistem pendidikan. Untuk melakukan pencerahan dalam pendidikan Islam dibutuhkan langkah-langkah progresif diantaranya langkah pencerahan dalam meningkatkan 1) kualitas Pendidik/guru melalui pengembangan Lembaga Pendidikan dan Tenaga Kependidikan (LPTK) yang layak dalam pembinaan Pendidikan Profesi Guru (PPG), 2) mengubah tujuan pendidikan Islam melalui integrasi ilmu, amal dan akhlak sehingga perpaduan ini melahirkan manusia yang beriman dan melek teknologi, 3) meningkatkan kualitas lulusan dengan melakukan penyeimbang kurikulum dan isi bahan ajar, antara ilmu-ilmu yang terkait dengan pengembangan fisik, pancaindra, dan akal dengan pengembangan hati nurani dan spiritual, 4) memperbaiki minimnya sarana dan prasarana dengan mengadakan kerjasama yang melibatkan pihak swasta dan masyarakat untuk membantu pembangunan pendidikan, dan 5) inovasi dalam strategi dan metode pembelajaran melalui program-program yang menunjang kreatifitas guru.
Key Words*: Problematika Pendidikan Islam, Langkah-langkah Pencerahan.*

Abstract: *As an ilustration, the problem of Islamic education concerns about the education component which is related to the quality of educators, educational goals, learning methods and strategies, students, facilities and infrastructure, and the educational environment. To solve educational problems, extraordinary enlightenment ways are needed. This enlightenment is needed considering that one of the catalysts for changing the civilization and culture of Muslims for better in the future is by improving the education system. To enlighten Islamic education, progressive steps are needed by improving 1) the quality of educators through the development of appropriate Educational Institutions and Education Personnel in fostering Teacher Professional Education, 2) changing the goals of Islamic education through integration of science, charity and morals so that this combination produces human beings who believe and expert in technology literate, 3) improve the quality*

of graduates by balancing the curriculum and the content of teaching materials, between the sciences related to physical development, senses and reason with the development of conscience and spiritual, 4) improving the lack of facilities and infrastructure by holding collaborations involving the private sector and the community to assist education development, and 5) innovation in learning strategies and methods through programs that support teacher creativity.
***Key Words**: Problems of Islamic Education, Steps of Enlightenment.*

A. Pendahuluan

Pendidikan Islam memang terus berkembang mengikuti perkembangan zaman. Namun dewasa ini perkembangan tersebut lebih mengarah pada peningkatan kuantitas daripada kualitas. Apalagi semakin kompleksnya isu-isu kontemporer yang menerpa pendidikan Islam, sehingga berbagai faktor internal dan eksternal terus menerus menguji kemampuan pendidikan Islam dalam beradaptasi dengan zaman.

Ada yang mengatakan bahwa terdapat dua permasalahan dalam pendidikan Islam, yaitu: 1) Faktor interna, yaitu berkaitan dengan orientasi pendidikan Islam dengan relasi kuasa, problem kurikulum, pendekatan atau metode pembelajaran, profesionalitas dan sumber daya manusia yang berkualitas; 2) faktor eksternal yang meliputi dikotomi ilmu pengetahuan dan lebih mementingkan selembar sertifikat atau ijazah.[1]

Tulisan ini bertujuan untuk mengurai beberapa problematika yang berkaitan dengan pendidikan Islam dan langkah-langkah pencerahan yang bisa dipilih untuk menyelesaikannya. Langkah-langkah yang ditawarkan bukanlah jalan mutlak yang harus dilakukan, bagi setiap orang bisa mengambil langkah-langkah pencerahan yang dianggap lebih relevan dan dipandang penting mengingat waktu, biaya dan berbagai pertimbangan lainnya.

B. Problematika Pendidikan Islam di Indonesia

Seiring waktu berjalan timbul berbagai permasalahan pendidikan Islam di Indonesia. Permasalahan tersebut ada yang sudah lama mengakar dan sulit diperbaiki dan ada pula yang datang belakangan disebabkan perkembangan zaman dan pengaruh modernisasi dan globalisasi. Di antara permasalahan pendidikan Islam di Indonesia adalah:

1. Rendahnya kualitas guru

Kualitas guru di Indonesia menjadi problem yang terus menerus terjadi dan belum berhasil sepenuhnya diselesaikan. Berdasarkan angka Indeks Pembangunan Manusia (IPM) dari UNDP *(United Nations Development Program)* menempatkan Indonesia pada posisi 113 dari 188 negara dengan IPM sebesar 0,689. Berdasarkan data*United Nations Development Programme* (UNDP), menyebutkan bahwa angka Indeks Pembangunan Manusia (IPM) di Indonesia hanya sebesar 0,689, dan berada di posisi ke-113 dari 188 negara. SedangkanUNESCO memposisikan pendidikan Indonesia pada peringkat 10 dari 14 negara-negara berkembang di dunia berdasarkan Global Education Monitoring

[1]M. Yunus Abu Bakar, *Problematika Pendidikan Islam di Indonesia,* Dirasat: Jurnal Manajemen dan Pendidikan Islam, Vol. 1, No. 1. Juli-Desember 2015, h. 99.

(GEM) Report 2016.[2] Ini menunjukkan belum adanya perbaikan yang signifikan dalam meningkatkan kualitas kompetensi guru.

Kualitas guru menentukan kualitas pendidikan di Indonesia. Alokasi anggaran pendidikan yang tinggi belum mapun mendongkrak kualitas pendidikan. Permasalahan ini tidak terlepas dari persoalan kualitas guru. Di tahun 2015, melalui Uji Kompetensi Guru, rata-rata nilai guru secara nasional hanya 44,5 dari nilai standar yang ditetapkan 55. Bahkan data tersebut menyebutkan bahwa kompetensi utama guru yaitu kompetensi pedagogik masih memprihatinkan. Kemudian juga jamak dijumpai guru yang mengajar masih *text book,* cara mengajar yang membosankan di kelas.[3] Ini tentu juga menjadi tantangan yang semakin kompleks untuk menyelesaikannya di tengah revolusi 4.0 yang sedang berlangsung saat ini.

2. Rendahnya kualitas lulusan

Kualitas lulusan yang dihasilkan sekolah-sekolah di Indonesia, khususnya pendidikan Islam masih rendah. Di tahun 2017, *Human Development Report* menempatkan *education index* Indonesia pada peringkat 7 di antara negara-negara ASEAN, dengan skor 0,662 yang dihitung berdasarkan *Mean Years of Schooling and Epected Year of Schooling*.Sedangkan peringkat pertama adalah Singapura dengan skor 0,832, diperingkat kedua adalah Malaysia dengan skor 0,719, peringkat ketiga Brune Darussalam dengan skor 0,704, serta Thailand dan Filipina dengan skor sama yaitu 0,661 berada di peringkat keempat.[4]

Data lain menyebutkan bahwa lama sekolah pendidikan masyarakat Indonesia rata-rata hanya mencapai 8 tahun dengan tingakat SMP/MTs. Sementara Singapura memiliki rata-rata bersekolah paling lama diantara negara ASEAN yang mencapai 11,5 tahun. Angka rata-rata lama sekolah negara ASEAN lainnya, yaitu Malaysia 10,2 tahun, Filipina 9,3 tahun. Sedangkan Thailand 7,6 tahun, Laos 5,2 tahun, Myanmar 4,9 tahun, Kamboja 4,8 tahun. Angka rata-rata lama sekolah empat negara terakhir yang disebutkan masih di bahwa angka rata-rata lama sekolah di Indonesia.[5] Rata-rata bersekolah ini terjadi karena tidak adanya payung hukum yang tegas tentang kewajiban belajar sampai 12 tahun. Di Indonesia sebenarnya mewajibkan masyarakatnya menempuh pendidikan 9 tahun, sebagaimana yang tercamtum dalam Undang-Undang Dasar Republik Indonesia, pasal 31, yang menyebutkan bahwa: *1) Setiap warga negara berhak mendapatkan pendidikan; 2) setiap warga negara wajib mengikuti pendidikan dasar, dan pemerintah wajib membiayainya; 3) pemerintah mengusahakan dan menyelenggarakan satu sistem pendidikan nasionla yang meningkatkan keimanan dan ketakwaan, serta akhlak mulia dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa yang diatur dengan undang-undang.*

Amanat wajib sekolah tersebut kembali ditegaskan dalam Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional (sisdiknas),

---

[2]https://mediaindonesia.com/read/detail/200182-mengkritisi-kualitas-guru. Diakses 26 Maret 2021.

[3]https://itjen.kemdikbud.go.id/public/post/detail/mutu-guru-harus-terus-ditingkatkan. Di akses 26 Maret 2021.

[4]https://tirto.id/indeks-pendidikan-indonesia-rendah-daya-saing-pun-lemah-dnvR. Di akses 26 Maret 2021.

[5]*Ibid.,*

pada pasal 6 ayat 1 menyebutkan bahwa: *Setiap warga negara yang berusia tujuh tahun sampai dengan lima belastahun wajib mengikuti pendidikan dasar*.[6]

3. Depolitisasi Kebijakan Pendidikan

Di Indonesia fakta sosial yang terjadi adalah bahwa setiap berganti menteri, maka akan berganti berbagai kebijakan. Ironisnya pergantian kebijakan tersebut tidak memiliki kesinambungan dengan kebijakan pimpinan sebelumnya sehingga terkesan bahwa kebijakan tersebut cenderung politis. Contohnya, dalam rentang sejarah pendidikan di Indonesial, kurikulum pendidikan telah mengalami perubahan yang begitu banyak, yaitu (1) Rentjana Pelajaran 1974, (2) Rentjana Terurai 1952, (3) Rentjana Pendidikan 1964, (4) Kurikulum 1968, (5) Kurikulum 1975, (6) Kurikulum 1994, (7) Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK) 2004, (8) Kurikulum 2006, (9) Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) 2006, (10) Kurikulum 2013. Dalam konteks, Implementasi dan perumusan kurikulum tidak terlaksana secara komperhensif. Saat ini, untuk sekolah dasar sampai sekolah menengah atas/madrasah aliyah mengunakan kurikulum 2013 tersebut, dan sampai sekarang belum ada evaluasi kurikulum.Namun sudah mulai muncul wacana untuk mengubah kurikulum baru yang lebih berorientasi IT.

4. Rendahnya Gaji Guru

Dibandingkan dengan negara-negara tetangga, gaji guru di Indonesia masih sangat rendah. Gaji seorang profesor di negara lain lebih besar dari Indonesia. Terlebih lagi pada pendidikan swasta, kesejahteraan guru masih jauh dari taraf ideal. Dengan penghasilan yang rendah, maka guru terpaksa melaksanakan pekerjaan sampingan untuk memenuhi kebutuhannya. Ada yang bekerja sambil menggojek, mengajar les tambahan sampai mengajar beberapa sekolah sekaligus.

5. Disorientasi Tujuan Pendidikan

Tujuan pendidikan dewasa ini berpijak atas dasar kebutuhan pragmatis atau berorientasi pada kebutuhan lapangan pekerjaan. Akibatnya, ruh pendidikan yang bertujuan memanusiakan manusia sebagai khalifah di bumi yang berperan untukmemakmurkan alam semesta menjadi tertinggalkan. Tujuan ideal pendidikan Islam tersebut kalah oleh tuntutan kehidupan pragmatis yang mengitari kehidupan manusia dewasa ini.[7] Selain itu ada kekeliruan filosofis yang menganggap bahwa keberhasilan belajar diukur dengan indeks prestasi komulatif.[8]

6. *Certificate Oriented*

Dewasa ini belajar bukan untuk mencari ilmu seperti para ulama terdahulu yang berjuang mati-matian mengorbankan berbagai hal untuk memuaskan rasa ingin tahunya. Pelajar dewasa ini lebih mementingkan selembar sertifikat atau ijazah, sehingga semangat keilmuan dan kualitas keilmuan menduduki urutan yang tidak jelas.[9]

---

[6] Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Pendidikan Nasional.

[7]Musthofa Rembangy, *Pendidikan Transformatif: Pergulatan Kritis Merumuskan Pendidikan di Tengah Pusaran Arus Globalisasi,* (Yogyakarta: Teras, 2010), h. 28.

[8]Musrifah, *Analisis Kritis Permasalahan Pendidikan Islam Indonesia di Era Global,* Journal of Islamic and Humanities, Vol. 3, No. 1, 2018, h. 67.

[9]Abdul Wahid, *Isu-Isu Kontemporer Pendidikan Islam,* (Semarang: Need's Press, 2008), h. 14.

7. Konvensionalisme Metode, Strategi Dan Pendekatan

Perkembangan teknologi tidak menjadikan proses pembelajaran di lembaga pendidikan Islam, khususnya pesantren berkembang mengikuti perkembangan zaman. Para guru dan pengelola yayasan masih lebih suka menjalankan proses pembelajaran gaya lama seperti ceramah dan mendikte.

8. Minimnya Sarana Prasarana yang Memadai

Kondisi sarana dan prasarana pada lembaga pendidikan Islam masih banyak yang belum layak. Seperti perpustakaan yang tidak memadai, gedung yang tidak layak pakai, laboratorium yang tidak tersedia dan tidak adanya sarana IT di lembaga pendidikan (sekolah), terkhusus lai sekolah-sekolah yang berada di pedalaman.

C. Langkah-langkah Pencerahan dalam Pendidikan Islam

Untuk melakukan pencerahan dalam pendidikan dibutuhkan langkah-langkah progresif. Langkah-langkah pencerahan yang bisa dilakukan untuk mengurai benang kusut permasalahan pendidikan Islam antara lain:

1. Langkah pencerahan dalam meningkatkan kualitas guru

Untuk mewujudkan guru yang berkualitas adalah dengan terlebih dahulu mewujudkan LPTK (Lembaga Pendidikan Tenaga Kependidikan)[10] yang berkualitas. Saat ini jumlah LPTK sangat banyak, baik itu di bawah naungan kemenristekdikti maupun di bahwah naungan Kemenag. Ironisnya, LPTK yang dapat menyelenggarakan program pendidikan profesi guru di bawah Kemenristekdikti hanya sebaganyak 15 LPTK, yaitu, Universitas Syah Kuala, Universitas Negeri Medan, Universitas Padang, Universitas Negeri Jakarta, Universitas Pendidikan Indonesia, Universitas Negeri Yogyakarta, Universitas Negeri Semarang, Universitas Jember, Universitas Negeri Malang, Universitas Cenderawasih, Universitas Muhammadiyah Malang, Universitas Negeri Surabaya, Universitas Negeri Sebelas Maret, dan universitas Negeri Makasar.[11]

Sementara LPTK di bawah naungan Kemenag yang layak untuk melaksanakan PPG sebanyak 35 Perguruan Tinggi Keagamaan Islam, yaitu: UIN ar-Raniry Banda Aceh, UIN Medan Sumatera Utara, IAIN Padang Sidempuan, UIN Sulton Syarif Kasim Riau, UIN Sultan Thoha Saifuddin Jambi, UIN Imam Bonjol Padang, IAIN Bukit Tinggi, UIN Raden Fatah Palembang, UIN Raden Intang Lampung, IAIN Metro Lampung, IAIN Batusangkar, IAIN Bengkulu, UIN Maulana Hasanuddin Banten, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, IAIN Cirebon, IAIN Sunan Gunung Jati Bandung, UIN Walisongo Semarang, IAIN Purwokerto, UIN Sunan Kaligaja Yogyakarta, IAIN Salatiga, IAIN Surakarta, IAIN Jember, IAIN Tulungagung, IAIN Ponorogo, UIN Maulana Malik Ibrahim Malam, UIN Sunan Ampel Surabaya, UIN Banjarmasin, IAIN Palangkaraya, IAIN Samarinda, IAIN

---

[10] LPTK adalah sebuah perguruan tinggi yang diberi amanat oleh pemerintah untuk mengadakan program pendidikan guru untuk anak usia dini melalui jalur formal, pendidikan dasar, pendidikan tingakt menengah. Selain itu juga LPTK mengemban tugas untuk mengembangkan ilmu-ilmu kependidikan dan non-kependidikan. Lihat Undang-Undang Nomor 14 Tahun 2005 Tentang Guru dan Dosen, ayat 14.

[11] https://www.pikiran-rakyat.com/pendidikan/2016/09/17/15-lptk-ditetapkan-sebagai-penyelenggara-sertifikasi-guru-380065. Diakses 26 Maret 2021.

Gorontalo, UIN Alauddin Makasar, IAIN Ambon, UIN Matara, IAIN Palopo, IAIN Palu.

Ini berarti bahwa tidak setiap LPTK layak untuk melaksanakan PPG (pendidikan profesi guru). Oleh karena itu, ke depannya diperlukan pembatasan jumlah LPTK untuk meningkatkan kualitas lembaga pendidikan sehingga guru yang dihasilkan telah melalui seleksi yang ketat dan teruji.

Di sisi lain, pemerintah juga perlu meningkatkan meningkatkan gaji guru sesuai dengan Upah Minimun Regional (UMR) dan pemberian tunjangan lainnya yang layak sehingga guru bisa fokus untuk mengajar dan meningkatkan komptensi. Tanpa penghasilan yang layak, maka guru akan mencari profesi yang lain untuk menambah penghasilannya.

2. Langkah pencerahan dalam mencapai tujuan pendidikan

Paling tidak dalam makalah ini, ada tiga sudut pandang bahasa yang digunakan dalam memaknai tujuan, yaitu sudut pandang dalam pengertian bahasa Indoneisa, bahasa Arab, dan Bahasa Inggris. *Pertama,* dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, "tujuan" memiliki arti "arah", "haluan (jurusan)", "yang dimaksud", dan "yang dituntut".[12] Selain itu, kata "tujuan" memiliki arti sebagai: (a) objek (sasaran atau maksud) yang ingin dicapai oleh pelaku; (b) kondisi aktualisasi terakhir dari esensi, bentuk, ataupun proses yang hendak dicapai penyelesaian akhirnya; dan (c) kondisi proses yang terpenuhi secara relatif. Artinya suatu keadaan menjadi titik dimulai untuk berkembang ke tahapan lain atau tahap terakhir.[13]

Kedua, berdasarkan arti dalam bahasa Inggris. Istilah "tujuan" disebutkan dengan kosa kata (1) "goal" (tujuan akhir dari sebuah kegiatan; objek utama dari usaha)[14] ; (2) *purpose* (rancangan; niat; tujuan yang didambakan; tekad; sebagai tujuan dari suatu usaha)[15]; (3) *objective* (arah terakhir dari tindakan)[16] dan (4) *aim* (tujuan).

Ketiga, dalam bahasa Arab, istilah "tujuan", "maksud" atau "sasaran"disebutkan dengan kosa kata *"maqasid", "ahdaf", "ghayat"*. Menurut Ramayulis, secara umum, istilah-istilah tersebut memiliki pengertian yang sama, yaitu arah dari suatu tindakan atau suatu yang hendak dicapai melalui usaha dan aktivitas.[17] Sementara bagi Abuddin Nata, istilah-istilah tersebut berkenaan dengan "tujuan" pendidikan sangat beragam dan bervariasi.[18] Menurutnya, istilah

---

[12] Kementerian Pendidikan Nasional Republik Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* edisi ke-4, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), h.1493.

[13]Lorens Bagus, *Kamus Filsafat,* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 1129.

[14]*Goal:the final aim in a contest; a marking on each side of an athletic field, in some games, toward which the players attempt to propel the ball in order to score; ultimate object of endeavor*. Lihat *Webster's World University Dictionary,* (Washingtong, D.C: Publisher Company, 1965), h. 400.

[15]Purpose: *design, intention, a desired end. 2 determination, as a man of firm purpose*. *Ibid*, h. 785.

[16]Objective: *the end toward which action is directed, as, success is his objective*. *Ibid*, hal. 665.

[17]Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam,*Cet. ke-12,(Jakarta: Kalam Mulia, 2021), h. 209.

[18]Abudin Nata, *Ilamu Pendidikan Islam,* (Jakarta: Prenada Media Group, 2010), h. 57.

yang digunakan memaknai tujuan, di antaranya ialah *al-niyyat,*[19] *al-iradah, al-ghardu,*[20] *al-qashdu,*[21]*al-hadp,*[22] *dan al-ghayah.*[23]

Dalam mencapai tujuan pendidikan Islam bisa dilakukan dengan mengganti pandangan yang bersifat ideologi menjadi pandangan ilmiah berdasarkan pada wahyu Allah Swt. Dalam konteks ini, pandangan ideologi tidak menyediakan ruang untuk penalaran dan pikiran bebas yang secara argumentatif dapat dipertanggungjawabkan. Kebebasan akal untuk meneliti, mengkaji dan menciptakan ilmu pengetahuan diberikan ruang dalam pandangan ilmiah berdasarkan wahyu.[24]

Seluruh aktivitas pendidikan perlu dikembalikan di bawah kerangkan dasar kerja spiritual. Seluruh proses pendidikan dan aktivitas intelektual seharusnya dilandari oleh nilai-nilai agama, yang memiliki tujuan akhir dari proses pendidikan untuk menegakkan ajaran agama dengan tujuan memanusiakn manusia di dalam kehidupan.[25]

Baharuddin juga menyebutkan bahwa perlunya mengubah paradigma pendidikan secara filosofis sebagai proses pengembangan potensi, bukan transfer ilmu semata. Anak harus diberikan kebebasan untuk berkreativitas. Guru bertugas untuk menciptakan suasana kondusif agar kreativitas itu tumbuh dengan memberikan bimbingan, arahan, dan pelayanan yang tepat dengan kebuthan anak.[26]

Titik tekan dari tujuan pendidikan Islam adalah integrasi ilmu, amal, dan akhlak, sehingga perpaduan tersebut melahirkan manusia yang beriman dan melek teknologi.

3. Langkah pencerahan dalam meningkatkan kualitas lulusan

Untuk meningkatkan lulusan jenjang pendidikan dasar sampai dengan pendidikan menengah atas, salah satunya dapat dilakukan dengan menerbitkan

---

[19]Berasal dari kata *nawaa* yang berarti niat atau maksud. Lihat Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia,* (Jakarta: Mahmud Yunus Wadzuryah, 1990), h. 475.

[20]Secara bahasa berarti sasaran, atau tujuan. *Ibid*, hal. 293. Kata al-ghardu juga memiliki arti lain, seperti *goal*(tujuan), *aim* (tujuan), *objective*(tujuan), *intention* (perhatian), *purpose*(tujuan), *objective of desire* (suatu yang diinginkan), *interest* (kehendak), *tendency* (kecenderungan), *prejudice* (dugaan). Lihat juga Hans Wehr, *Mu'jam al-Lughah al-Arabiyah* al-Mu'asharah, (*A Dictionary of Modern Written Arabic*), (Ed), J. Milton Cowan, (Beirut: Librarie Du Liban & London: Macdonald & Evans LTD), 1974), h. 670.

[21]Mengandung arti *to go or proceed straight away* (berjalan atau jalan lurus mencapai tujuan), *make a beeline* (berjalan suatu jalur) dan lain sebagainya. *Ibid*, h. 766.

[22]Mengandung arti *to approach* (mendekati), *to aim* (tujuan), *one's goal or object* (satu tujuan) dan lain sebagainya. *Ibid*, h.1022.

[23]Kata "al-ghayah" yang merupakan kosa kata dalam bahasa Arab tersebut dapat diartikan dalam bahasa Inggri *goal*, *aim*, *objective*, *intens*, *purpose*, yang dalam bahasa Indoenesia memiliki arti "tujuan". Selain itu juga terdapat kota kata lain, seperti: *extreme limit* (batas akhir),*extremity* (batas akhir),*utmoset degree* (tingkat tinggi), *the outmost* (tujuan besar), *design* (rancangan), dan *destination* (tujuan perjalanan). *Ibid,* h. 68.

[24]Syahminan Zaini, *Prinsip-prinsip Dasar Konsepsi Pendidikan Islam*, (Jakarta; Kalam Mulia, 1986), h. 4.

[25]Deri Wanto, *Kendala dan Perbaikan Pendidikan Islam yang Ideal*; Evaluasi dan Prosisi Terhadap PTKI di Indonesia, Conciencia; Jurnal Pendidikan Islam, h. 60.

[26]Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 232.

Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang (Perpu) yang mewajibkan warganya untuk belajar 12 tahun. Perpu sepert ini dapat menjadi jaminan agar semua stakeholder yang berkepentingan memiliki landasan hukum yang jelas untuk melaksanakan kewajiban belajar 12 tahun dan memberikan sanksi jika tidak melaksanakan kewajiban tersebut.

Selain itu, pemerintah harus membatasi pembukaan sekolah yang tidak layak dalam memenuhi standar nasional yang terkait dengan standar kompetensi lulusan, standar guru dan tenaga kependidikan, standar sarana dan prasanana, standar pengelolaan, standar proses, maupun setandar penilaiann pendidikan. Pemerintah selama ini membuka peluang seluas-luasnya untuk semua orang membuka lembaga pendidikan secara pribadi walaupun tidak layak memenuhi standar. Akibatnya banyak peserta didik yang dihasilkan lembaga tersebut tidak memiliki kualifikasi yang selayaknya disebabkan mereka tidak mendapatkan hak standar penyelenggara pendidikan yang seharusnya. Banyak sekolah yang tidak memiliki bangunan yang jelas, guru yang cukup, proses pembelajaran yang amburadul dan berbagai problem lainnya pendidikan lainnya, tetapi tidak mendapatkan teguran, pembinaan atau penggabungan dengan sekolah yang lebih layak.

Selain itu, dalam *integrated curriculum*, keseimbangan antara ilmu agama dengan pengembangan intelektualitas harus terwujud dalam kurikulum pendidikan pendidikan Islam. Artinya, terdapat kesalingketerkaitan, harmonisasi yang utuh terhadap materi-materi ajar dalam pendidikan Islam. Sehingga diharapkan dapat membentuk lulusan yang menguasai sain dan teknologi yang diserta iman dan takwa kepada tuhan. Oleh sebab itu, kurikulum tidak seharunya menganut sistem *separated subject curriculum* maupun *correlated curriculm*.[27]

Dengan adanya kesimbangan antara ilmu pengembangan akal dan fisik dengan pengembangan spritualitas yang terwujud dalam kurikulum beserta bahan ajarnya, maka akan terbentuk kekuatan akal dan fisik yang dilandasi oleh spritualitas dan budi pekerti. Terciptanya keseimbangan antara pengembangan potensi akal dan pengembngan spritual, maka ilmu yang dimiliki para lulusan tidak akan digunakan untuk tujuan yang merusak, atau tidak yang dapat merugikan manusia secara umum. Melainkan ilmu tersebut akan digukan untuk mensejahterakan kehidupan masyarakat.[28]

4. Langkah pencerahan mengatasi minimnya sarana prasarana

Dana yang dimiliki pemerintah untuk membangun sarana prasarana yang memadai sangat terbatas. Sudah saatnya lembaga pendidikan melibatkan pihak swasta dan peran masyarakat untuk membantu pembangunan sarana. Untuk lembaga Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD), pengadaan sarana prasarananya bisa menggunakan dana desa.[29] Sedangkan untuk lembaga lain belum diatur lebih lanjut. Memang ada ketentuan bahwa dana CSR*(Coorporate Social Responsibility,* adalah tanggung jawab sebuah perusahaan kepada masyarakat dan lingkungan

---

[27]S Nasution, *Asas-asas Kurikulum*(Bandung:Penerbit Jemmars, 1990), h. 162.

[28]Muhaimin, *Pengembangan Kurikulum Islam di Sekolah, Madrasah dan Perguruan Tinggi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009), h. 11.

[29]Peraturan Menteri Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal, Dan Transmigrasi Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2018 Tentang Prioritas Penggunaan Dana Desa Tahun 2019

sekitar tempat perusahaan itu berdiri),[30]dapat diberikan kepada sekolah-sekolah. Namun hanya sebagian sekolah yang memperolehnya dan tidak ada lembaga resmi negara yang ditugaskan untuk mendistribusikan dana CSR yang begitu besar tersebut ke lembaga pendidikan yang benar-benar membutuhkan. Selain itu, lembaga BASNAS (Badan Amil Zakat Nasional) dan lembaga-lembaga wakaf di Indonesia perlu bersinergi untuk membantu lembaga-lembaga pendidikan Islam dalam pemenuhan sarana dan prasarana.[31]

5. Langkah pencerahan mengatasi minimnya strategi dan metode pembelajaran

Penguasaan kemampuan personal, pedagogik, profesionalitas dan sosial dapat meningkatkan kualitas guru menjadi profesional.[32] Untuk pengembangan SDM guru dan tenaga pendidikan dapat dilakukan melalui cara dan strategi sebagai berikut: (1) Memberikan beasiswa dan bantuan penyelesaian pendidikan formal dan non formal; (2) memfasilitasi kegiatan pendidikan dan pelatihan; (3) menugaskan para kepala sekolah dan pimpinan untuk memberikan bimbingan dan arahan; (4) memfasilitasi kegiatan musyawarah guru mata pelajaran; (5) mengadakan kegiatan seminar, *workshop*, lokakarya, dan sosialisai program yang berkaitan dengan peningkatan profesionalitas guru; (6) melakukan pertukaran guru/ tenaga kependidikan atau magang dalam bentuk kerjasama; (7) mengadakan studi banding, rekreasi, dan atau outbond dalam rangka peningkatan kemampuan personal, pedagogik, profesionalitas dan sosial bagi guru dan tenaga kependidikan.[33]

D. Penutup

Bila lembaga pendidikan Islam dikelolah dengan sumberdaya yang dimiliki seadanya, maka respon dan antisipsi terhadap berbagai problem yang diuraikan diatas akan berjalan dengan sangat lambat. Oleh karena itu, diperlukan upaya bersama-sama, membangun kerja sama yang menguntungkan antar pendidikan Islam di Indonesia. Selain itu, lembaga pendidikan Islam di Indonesia harus menjalin kerjasama dengan lembaga pendidikan yang berkualitas di dunia Islam ataupun di negera-negara maju lainnya untuk meningkatkan pemberdayaan dan pencerahan yang di arahkan pada perbaikan dan pembenahan pada sistem pendidikan Islam yang selaras dengan perkembangan jaman. Dengan demikian sistem pendidikan Islam dapat dijadikan suatu model sistem pendidikan yang dapat membentuk SDM yang berkualitas, dan mampu meningkatkan produktifitas pendapatan masyarakat di Indonesia.

---

[30]Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2007 Tentang Perseroan Terbatas, serta Peraturan Pemerintah Nomor 47 Tahun 2012 Tentang Tanggungjawab Sosial dan Lingkungan Perseroan Terbatas.

[31]Dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 telah mengatur tentang pelenggaraan pendidikan tinggi di Indonesia. Khususnya pada bab V pasal 83 sampai dengan 89 telah mengatur persoalan pendanaan dan pembiayaan. Dalam peraturan tersebut juga menyebutkan bahwa dana pendidikan tinggi dapat diperoleh dari masyarakat (pasal 84 ayat 2).

[32]Moh. Uzer Usman, *Menjadi Guru Profesional*, (Bandung; Remaja Rosdakarya, 2010), h. 116.

[33]Pemerintah telah memberikan peluang beasiswa melalui LPDP, program 5000 doktor, beasiswa BUDI dan lain sebagainya untuk meningkatkan kemampuan para guru dan dosen.

Daftar Pustaka

Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islam,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Bakar, M. Yunus Abu, *Problematikan Pendidikan Islam di Indonesia,* Dirasat: Jurnal Manajemen dan Pendidikan Islam, Vol.1. 2015

https://itjen.kemdikbud.go.id/public/post/detail/mutu-guru-harus-terus-ditingkatkan. Di akses 26 Maret 2021.

https://mediaindonesia.com/read/detail/200182-mengkritisi-kualitas-guru. Diakses 26 Maret 2021.

https://tirto.id/indeks-pendidikan-indonesia-rendah-daya-saing-pun-lemah-dnvR. Di akses 26 Maret 2021.

https://tirto.id/indeks-pendidikan-indonesia-rendah-daya-saing-pun-lemah-dnvR. Di akses 26 Maret 2021.

https://www.pikiran-rakyat.com/pendidikan/2016/09/17/15-lptk-ditetapkan-sebagai-penyelenggara-sertifikasi-guru-380065. Diakses 26 Maret 2021.

Kementerian Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Edisi Keempat, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.

Muhaimin, *Pengembangan Kurikulum Islam di Sekolah, Madrasah, dan Perguruan Tinggi,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009.

Musrifah, *Analisis Kritis Permasalahan Pendidikan Islam Indonesia di Era Global,* Journal of Islamic and Humanities, Vol. 3. No. 1. 2018.

Nasution, S, *Asas-Asas Kurikulum,* Bandung: Jemmars, 1990.

Nata, Abudin, *Ilmu Pendidikan Islam,* Jakarta: Prenada Meda Group, 2010.

Peratuan Pemerintah No. 47 Tahun 2012 Tentang Tanggung Jawab Sosial dan Lingkungan Perseroan Terbatas (PP No. 47 Tahun 2012).

Peraturan Menteri Desa, Pembanguan Daerah Tertinggal, dan Transmigrasi Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2018 Tentang Prioritas Pembangunan Dana Desa Tahun 2019.

Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Ilam,* Cet. Ke-12, Jakarta: Kalam Mulia, 2012.

Rembangy, Musthofa, *Pendidikan Transformatif: Pergulatan Kritis Merumuskan Pendidikan di Tengah Pusaran Arus Globalisasi,* Yogyakarta: Teras, 2010.

Undang-Undang No. 14 Tahun 2005 Tentang Guru & Dosen.

Undang-Undang No. 40 Tahun 2007 Tentang Perseroan Terbatas (UUPT).

Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 Tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi di Indonesia.

Usman, Moh. Uzer, *Menjadi Guru Profesional,* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.

Wahid, Abdul, *Isu-Isu Kontemporer Pendidikan Islam,* Semarang: Need's Press, 2008

Wanto, Deri, *Kendala dan Perbaikan Pendidikan Islam yang Ideal; Evaluasi dan Prosisi terhadap PTKI di Indoneisa,* Conciencia: Jurnal Pendidikan Islam Vol. 1. No. 1. 2017.

Webster's World University Dictionary, Washington, D.C: Publishers Company, 1965.

Wehr, Hans, *Mu'jam al-Lughah al-Arabiyah al-Mu'asharah, (A Dictionary of Modern Written Arabic),* (ed), J. Milton Cowan, Beirut: Librarie Du Liban & London: Macdonald & Evans LTD), 1974.

Yunus, Mahmud, *Kamus Arab Indonesia,* Jakarta: Mahmud Yunus Wadzuryah, 1990

EKSISTENSI GERAKAN DAR AL-‘ULUM DEOBAND DAN DAR AL-‘ULUM NADWAT AL-‘ULAMA’

Asep Syahrul Mubarok, Anis Hidayatul Imtihanah & M. Ilham Tanzilulloh

IAIN Ponorogo
Jl. Pramuka 156, Po. Box 116 Ponorogo 63471, Telp./Fax (0352) 461893
ustadzsh@gmail.com
anis.hidayatulhanah@gmail.com
ilham@iainponorogo.ac.id

ABSTRAK: Artikel ini bertujuan membahas tentang eksistensi gerakan *Dar al-‘Ulum* Deoband dan *Dar al-‘Ulum Nadwat al-‘Ulama’*. Kemudian secara rinci mengeksplorasi dan mengelaborasi perbedaan antara gerakan *Dar al-‘Ulum* Deoband dengan *Dar al-‘Ulum Nadwat al-‘Ulama’*. Artikel ini menggunakan metode literatur sekaligus memadukannya dengan pendekatan sejarah untuk menelusuri jejak awal pendirian serta perkembangan kedua gerakan tersebut hingga saat ini. Hasil kajian dalam artikel ini menunjukkan perbedaan karakteristik antara *Dar al-‘Ulum* Deoband dan *Dar al-‘Ulum Nadwat al-‘Ulama’*, yaitu bahwa *Dar al-‘Ulum* Deoband pada dasarnya bergerak berdasarkan ide-ide dari Syah Waliyullah sedangkan *Dar al-‘Ulum Nadwat al-‘Ulama’* berpijak pada ide-ide dari Sayyid Ahmad Khan, 2) *Dar al-‘Ulum* Deoband bersifat anti Inggris sedangkan *Dar al-‘Ulum Nadwat al-‘Ulama’* bersikap lunak dan tidak anti terhadap Inggris, 3) *Dar al-‘Ulum* Deoband memiliki sikap kuat untuk mempertahankan tradisi namun juga rasional (bersifat tradisional sekaligus rasional) sedangkan *Dar al-‘Ulum Nadwat al-‘Ulama’* bersifat moderat dan menghendaki adanya perubahan-perubahan.
Kata Kunci: Dar al-‘Ulum Deoband, Dar al-‘Ulum Nadwat al-‘Ulama’, Madra

PENDAHULUAN

India merupakan negara yang memiliki sejarah perjalanan Islam yang begitu panjang. Mulai dari penguasaan kerajaan Mughal hingga terpecahnya negara tersebut menjadi 3 wilayah, yakni India, Pakistan dan Banglades. Perubahan sistem pemerintahan dari sistem khilafah ke monarki ditengarai menjadi salah satu faktor runtuhnya kejayaan Islam di kancah politik dunia. Karena sistem khilafah bersifat demokratis sedangkan sistem monarki lebih cenderung pada pola otokratis dengan kekuasaan raja yang bersifat otoriter dan absolut.[1] Kerajaan Mughal India juga tak luput dalam hal ini. Selain itu, ada beberapa indikator yang menunjukkan kemunduran dan keruntuhan kerajaan Mughal. Pertama adalah yang bersifat internal seperti, tampilnya sejumlah penguasa lemah, terjadinya perebutan kekuasaan, serta lemahnya control pemerintahan pusat. Selanjutnya yang bersifat eksternal, yaitu terjadinya pemberontakan dari berbagai gerakan seperti kaum Sikh, separatis Hindu, kaum muslim, serta invasi Inggris.[2]

---

[1] Fatichatus Sa’diyah, ‘Deoband dan Perannya Bagi Muslim India’, *Jurnal al-Thiqah*, Vol. 3, No. 1 (2020), 20.

[2] Umar Faruq Thohir dan Anis Hidayatul Imtihanah (Ed.), *Dinamika Peradaban Islam; Perspektif Historis* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013), 240.

Setelah kerajaan Mughal runtuh dan digantikan oleh kekuasaan Inggris, muncul berbagai tokoh-tokoh dengan berbagai macam pemikiran pembaharuannya. Pemikiran pembaharuan tersebut manjadi titik awal bagi munculnya berbagai macam gerakan dari umat Islam. Ada dari mereka yang bergerak dalam ranah politik, sosial, budaya, bahkan pada akhirnya menyentuh ranah pendidikan.

Di antara upaya dalam ranah pendidikan ialah melalui pendirian lembaga pendidikan. Lembaga-lembaga ini lah yang menjadi naungan dan menjadi tempat tumbuh suburnya bagi pengaruh-pengaruh dari tokoh-tokoh pembaharuan Islam. Di antara lembaga pendidikan yang ketika itu memiliki peran yang cukup besar ialah *Dar al-'Ulum* Deoband dan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*. Keduanya merupakan bagian dari upaya yang dilakukan dalam bidang pendidikan yang memiliki karakterisik yang berbeda.

Berkenaan dengan hal di atas, artikel ini membahas tentang Gerakan *Dar al-'Ulum* Deoband dan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*. Kemudian secara rinci mengeksplorasi dan mengelaborasi perbedaan antara gerakan *Dar al-'Ulum* Deoband dengan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*. Hal tersebut bertujuan untuk mengetahui perbedaan antara gerakan *Dar al-'Ulum* Deoband dengan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*.

PEMBAHASAN

A. *Dar al-'Ulum* Deoband

1. Sejarah *Dar al-'Ulum* Deoband

Dar al-'Ulum Deoband didirikan pada tanggal 30 Mei 1867 pada sebuah masjid kecil di kota Deoband oleh Maulana Qasim Nanantawi dan Maulana Muhammad Ishaq.[3] Pada mulanya *Dar al-'Ulum* Deoband merupakan sebuah madrasah yang kemudian ditingkatkan menjadi perguruan tinggi agama. Pada perkembangannya *Dar al-'Ulum* Deoband melahirkan ulama-ulama besar India dan melalui ulama-ulama ini Deoband memiliki pengaruh yang besar bagi masyarakat India. Kedudukan Deoband di India sama dengan kedudukan Al-Azhar di Mesir.[4] Pelajar-pelajar di Deoband bukan hanya berasal dari dalam negeri tetapi juga berasal dari berbagai wilayah luar seperti Afghanistan, Iran, Bukhara dan Samarqand, Burma, Indonesia, Malaysia, Turki dan daerah-daerah di benua Afrika.[5] Menurut Ira M. Lapidus para pelajar Deoband berdatangan dari Afganistan, Asia Tengah, Yaman dan Arabia. Selama 30 tahun sejak pendiriannya, lulusannya telah mendirikan sekitar 40 sekolah cabang, sehingga menjadikan Deoband sebagai pusat *maslak*[6] baru bagi Islam India.[7]

---

[3] Ahmad Syaukani, *Perkembangan Pemikiran Modern di Dunia Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 68.

[4] *Ibid.*, 69.

[5] http://www.darululoom-deoband.com/english/ diakses pada hari Sabtu tanggal 16 Januari 2021

[6] Bisa diartikan sebagai cara, jalan, jalur, alur atau lintasan

[7] Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj. dari *A History of Islamic Societies* oleh Ghufron A. Mas'adi, Cet. II (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2000), 272.

Menurut Harun Nasution, *Dar al-'Ulum* Deoband bermula setelah Sayyid Ahmad Syahid wafat. Segolongan dari pengikutnya yang bergerak dalam Gerakan Mujahidin[8] meninggalkan medan jihad dan memasuki bidang pendidikan. Perhatian pemuka-pemuka Gerakan Mujahidin tersebut pada lapangan pendidikan meningkat lagi setelah gagalnya pemberontakan 1857[9]. Perhatian tersebut akhirnya membuahkan sebuah madrasah kecil yang bernama *Dar al-'Ulum* Deoband.[10] Pendirian Deoband ini dilakukan ketika kala itu madrasah dan ilmu pengetahuan Islam di India sedang berada dalam kondisi yang memprihatinkan.[11]

Pada mulanya, deoband hanya terdiri dari dua belas siswa. Pada akhir abad kesembilan belas, Deoband menerima ratusan siswa. Pada ulang tahunnya yang keseratus pada tahun 1967, Deoband telah meluluskan 3.795 orang siswa yang datang dari seluruh pelosok India, 3.191 orang siswa dari Pakistan Timur dan Barat, dan 431 dari luar India-Pakistan. Meski beragam asal-usulnya, para siswa tersebut dipersatukan oleh pemakaian bersama bahasa Urdu dan asrama. Deoband segera menjadi pusat metropolitan. Pada tahun-tahun pertama para siswanya datang dari Asia Tengah, Afganistan, dan seluruh penjuru India sedangkan pada Abad kedua puluh terdapat siswa dari Afrika Timur dan Selatan, dan juga dari Eropa dan Amerika Utara.[12]

Sejak awal, Deoband mendambakan terbentuknya jaringan sekolah yang menghubungkan berbagai ikatan pendidikan, afiliasi sufi, dan keluarga, serta guru. Pada abad kesembilan belas terdapat lebih dari dua belas sekolah Deobandi, dari Peshawar, Chittagong, hingga Madras. Menurut perhitungan yang dibuat ulang tahun yang keseratus, Deobandi berhasil mendirikan 8934 sekolah, baik sekolah dasar maupun lanjutan. Di antara sekolah-sekolah awal yang paling penting dan masih berdiri hingga kini adalah *Mazahir al-'Ulum*, yang didirikan di Saharanpur; selama beberapa waktu Maulana Rasyid Ahmad menjadi kepala sekolah tersebut. Dewasa ini terdapat sekolah-sekolah Deobandi di seluruh anak

[8] Sebuah gerakan yang diprakarsai oleh Sayyid Ahmad Syahid untuk mengembalikan daerah-daerah Islam yang telah jatuh ke tangan bukan Islam, lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: PT Bulan Bintang Jakarta, 2003), 152. Sedangkan dalam keterangan lain dijelaskan bahwa gerakan ini bertujuan untuk mendirikan negara Islam yang merdeka agar Islam sejati dan bersih dari perbuatan-perbuatan penyembahan berhala, lihat H. M. Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), 39.

[9] Sebuah pemberontakan terhadap kekuasaan Inggris pada tahun 1857 yang dilakukan oleh prajurit-prajurit Hindu yang mana kaum Mujahidin juga turut mengambil bagian dalam pemberontakan tersebut. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (PT Bulan Bintang, 2003), 154.

[10] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. XIV (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2003), 155.

[11] http://www.darululoom-deoband.com/english/ diakses pada hari Sabtu tanggal 16 Januari 2021.

[12] John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford, Dunia Islam Modern*, terj. dari *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* oleh Eva Y. N., dkk. Cet. II (Bandung: Mizan, 2002), 367-368.

benua ini. Istilah Deobandi pun masih menandai salah satu golongan utama ulama di anak benua ini.[13]

Dari pembahasan di atas dapat dipahami bahwa *Dar al-‘Ulum* Deoband bermula dari sebuah madrasah kecil yang dicetuskan oleh pemuka-pemuka gerakan Mujahidin menjadi perguruan tinggi yang senantiasa berkembang dan pada akhirnya menjadi sebuah pusat keagamaan dan akademis yang terkenal di dunia Islam.

2. Landasan *Dar al-‘Ulum* Deoband

   Mereka biasa menyebut landasan utama tersebut dengan “*Maslak-e-Dar al-Uloom*” yang mana ada tujuh pokok dasar pada ajaran mereka, yaitu:

   a. Pengetahuan Shariah, di dalamnya meliputi seluruh cabang-cabang iman dan kepercayaan, ketaatan untuk melaksanakan kewajiban dan hal-hal yang berkaitan dengan keduniawian. Hasil dari pengetahuan syariah ini adalah iman dan Islam. Dengan pengetahuan ini diharapkan dapat menjadi bekal untuk membedakan yang hak dan yang batil, yang sah dan tidak sah, yang diperbolehkan dan tidak diperbolehkan, yang sunni dan pembaharuan, yang makruh dan yang mandub.
   b. Mengikuti jalan yang benar, yang mencakup penyempurnaan dari pendidikan yang baik, penyucian diri dan pelayaran spiritual “*Sulook-e-Batin*”. Dengan kata lain dimaksudkan untuk mengikuti jejak para sufi sebagaimana mereka juga berpedoman pada al-Quran dan Sunnah, bukan hanya menjalankan rukun iman dan Islam tapi lebih daripada itu adalah bagaimana seorang muslim dapat mengerjakan Ihsan atau beribadah semaksimal mungkin.
   c. Keselarasan dengan Sunnah, segala hal yang diperbuat hendaknya sesuai dengan Sunnah Rasulullah saw. baik perkataan maupun perbuatan.
   d. Mengikuti mazhab Imam Hanafi, hal-hal yang berkenaan dengan *furu'iyyah* dan ijtihad dalam mengambil hukum merupakan bagian dari ilmu fiqh, para pendahulu *Dar al-‘Ulum* sebagian besar merupakan pengikut mazhab Hanafi.
   e. Berdasarkan dialektika Maturidi, segala hal yang bersangkutan dengan kepercayaan dan cara pandang dengan nalar logika yang benar, khususnya masalah-masalah aqidah dan hukum, mereka mengikuti metode *Ahl as-Sunnah wa al-Jama’ah* yang direpresentasikan oleh Ash'ari dan Maturidi.
   f. Pertahanan untuk melawan penyimpangan, yaitu berusaha untuk membela yang benar dan menentang doktrin-doktrin yang mencoba untuk merusak akidah umat Islam. Di dalamnya termasuk amar makruf nahi mungkar.
   g. Yang terakhir adalah ketaatan terhadap Qasim dan Rashed, sebagai pelajar *Dar al-‘Ulum* Deoband sudah selayaknya ikut merasakan dengan hati dan jiwa atas perjuangan para pendiri dan pendahulu

---

[13] *Ibid.*, 368.

Deoband dan hal ini biasa mereka sebut dengan istilah *mashrab* yaitu kecondongan, sifat dan tingkah laku bagi pengikut Deoband. Sebagaimana ditetapkan dalam konstitusi mereka yang diresmikan pada tahun 1368 H : "Jalan yang dilampaui *Dar al-'Ulum* adalah Deoband, yang mengikuti mazhab Hanafi yang selaras sengan *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*, dan berkarakter *mashrab* seperti para pendirinya yang suci, Hazrat Maulana Muhammad Qasim Nanotwi dan Hazrat Maulana Rashid Ahmad Gangohi."[14]

Ketujuh faktor di atas merupakan bagian yang paling esensial di mana pendidikan dan aktifitas *Dar al-'Ulum* Deoband berdiri dan berjalan hingga sekarang. Mereka mengibaratkan ketujuh hal tersebut adalah tujuh benih dan dari setiap benih tersebut akan tumbuh seratus butir. Tujuh benih ini diekspresikan kedalam syariat, iman, Islam, ihsan dan *Izhar al-Din*', sebagaimana telah diriwayatkan dalam hadis Jibril '*alaihi as-salam* tentang Iman, Islam, dan Ihsan.[15]

Kemudian dasar dan pondasi dari tujuh faktor yang telah disebutkan di atas adalah Kitabulah, Sunnah Rasulullah, konsensus ummat, dan analogi kasuistik. Dua dasar pertama adalah legislatif dimana mana syariat terbentuk. Sedangkan dua yang terakhir adalah turunannya di mana syariat itu terbuka (memiliki ruang untuk diinterpretasikan). Dua bukti pertama adalah harta teks eksplisit yang bersifat tradisional, yang otoritasnya (sanad dan riwayat) tidak dapat dihindari. Dua bukti berikutnya adalah rasional karena menggunakan alasan-alasan dan pemahaman yang terlatih, serta menggunakan olah pikir dan olah rasa. Oleh karena itu, ketujuh landasan tersebut bersifat tradisional sekaligus rasional, naratif sekaligus cerdas. Seimbang antara wahyu dengan akal. Tradisi dan wahyu adalah akar di dalamnya dan akal adalah petugas dan agen sepanjang masa.[16]

3. Karakteristik *Dar al-'Ulum* Deoband

Deoband pada dasarnya berpegangan dan melanjutkan ide-ide intelektual Syah Waliyullah yang ditonjolkan oleh Sayyid Ahmad Syahid dan Gerakan Mujahidin.[17] Syah Waliyullah merupakan salah satu tokoh sentral dalam sejarah pembaruan pemikiran di India.[18] Deoband mengutamakan kemurnian tauhid dan juga memurnikan praktik keagamaan. Contoh sikap pemurnian praktik keagamaan yang dilakukan oleh Deoband adalah penentangannya terhadap *urs* (perayaan tahunan ulang tahun kematian), "makanan *fatihah*" yang dipersembahkan kepada orang mati (makanan yang dibagikan setelah membaca surat *al-Fatihah*),

---

[14] http://www.darululoom-deoband.com/english/ diakses pada hari Senin tanggal 16 Oktober 2017.

[15] *Ibid.*,

[16] *Ibid.*,

[17] Harun Nasution, *op.cit.*, 156.

[18] Syafiq A. Mughni, Ahmad Firdausi & Akmaliyah, (2019), *Dar al-Ulum* of Deoband: An Education, Propagation, and Islamic Political Movement in India, *Tawarikh: Journal of Historical Studies*, Vol. 10, No. 2 (2019), 88. https://doi.org/10.2121/tawarikh.v10i2.1136

dan upacara-upacara kelahiran, perkawinan, dan kematian yang sering menjadi kebiasaan non muslim lokal.[19] Deoband mencita-citakan agar terwujudnya Islam murni sebagaimana yang terdapat di zaman Nabi, sahabat, *tabiin*, dan zaman setelahnya. Dengan demikian Deoband berpegang kuat pada tradisi zaman klasik. Mazhab yang dianutnya adalah Mazhab Hanafi. Sedangkan untuk aqidah mereka mengikuti Abu Mansur Maturidi.[20] Dalam kurikulum pengajarannya, Deoband menggabungkan studi ilmu-ilmu wahyu (al-Quran, hadis dan fikih) dengan sejumlah mata pelajaran rasional (logika, filsafat, dan sains). Sedangkan pada sisi lainnya, Deoband berorientasi sufi dan berafiliasi dengan tarekat Chisti. Sekalipun demikian paham sufismenya berkaitan erat dengan keilmuan hadis dan praktik hukum Islam yang mapan.[21] Dalam sumber lain dijelaskan bahwa Deoband memakai kurikulum berdasarkan susunan *Nizam ad-Din* (aturan-aturan agama) dari sekolah Farangi Marshall Lucknow yang didirikan oleh Muhammad Sahalawi (w. 1682) pada akhir abad ke-17, yang disebut *Dars Nizamiyya* (silabus Nizamiyah). *Dars Nizamiyya* tersebut meliputi gramatika dan sintaksis bahasa Arab, filsafat, matematika, retorika, fikih dan usul fikih, logika, hadis, tafsir, dan sejarah sufi.[22]

Deoband menyediakan tiga gelar bagi lulusannya. Tiga gelar tersebut yaitu *'alim* bagi mahasiswa yang telah menempuh pelajaran selama 7 tahun dan lulus dalam ujian buku hadis; *fazil* bagi mahasiswa yang telah menambah lagi masa belajarnya selama 2 tahun dan lulus dalam ujian buku tafsir; dan *takhassus* bagi mahasiswa yang menambah lagi masa belajarnya selama 2 tahun setelah memperoleh gelar *fazil* dan lulus dalam ujian sastra Arab atau fikih.[23]

Perguruan pembaharuan tersebut berperan sebagai pusat organisasional komunitas Muslim. Perguruan Deoband melatih para pelajarnya untuk sebuah misi kemasyarakatan, menyampaikan pengajaran kepada masyarakat tentang pengamalan agama Islam secara benar.[24] Orang-orang Deobandi ada yang menjadi imam masjid, pengawas masjid dan makam, penceramah, penulis, dan penerbit karya-karya keagamaan. Sebagian lagi terlibat dalam debat publik sebagai respon terhadap misi Kristen pada abad kesembilan belas. Banyak yang memberikan fatwa, nasihat, dan bimbingan spiritual dalam masalah hukum di luar lembaga-lembaga kenegaraan. Banyak pula yang menjadi guru. Di antara lulusannya yang paling terkemuka adalah Maulana Asyraf Ali Thanvi (1864-1943) seorang penulis produktif dan guru spiritual yang dihormati. Buku panduan bagi perempuan Muslim, *Bihishti Zevar*, yang

---

[19] Azyumardi Azra, dkk., *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005), 98.

[20] Haidar Putra Daulay dan Nurgaya Pasa, *Pendidikan Islam dalam Lintas Sejarah* (Jakarta: Kencana Media Grup, 2013), 169.

[21] Ira M. Lapidus, *loc.cit.*, 272.

[22] Azyumardi Azra, dkk., *op.cit.*, 97-98.

[23] *Ibid.*, 98.

[24] Ira M. Lapidus, *loc.cit.*, 272.

ditulisnya pada peralihan abad, tersebar luas dalam bahasa Urdu maupun terjemahnya dalam berbagai bahasa regional.[25]

Salah satu prinsip pokok dari perguruan Deoband adalah terlepas dari afiliasi pribadi, kekeluargaan dan beberapa afiliasi lokal para dosennya dan para penyandang dana. Deoband tidak sebagaimana beberapa perguruan lainnya di India, Deoband diorganisir sebagai sebuah lembaga independen, bukan sebagai bagian dari rumah tangga pimpinan dosennya, tidak pula sebagaimana sebuah fungsi masjid lokal. Dengan sengaja Deoband menghindari sumbangan dari para tuan tanah lokal yang kaya raya dan dari kalangan para bangsawan muslim lainnya, dan sistem wakaf tradisional. Deoband berusaha mendapatkan kontribusi tahunan dari masyarakat luas. Melalui berbagai kegiatan pertemuan tahunan dan sistem publikasi regular, deoband mengembangkan sistem bantuan kelas menengah dan bahkan dari kelas bawahan yang sangat luas.[26]

Dalam bidang politik, Deoband nengambil sikap anti Inggris. Hal ini karena Deoband didirikan oleh pemuka-pemuka Gerakan Mujahidin yang melawan kekuasaan Inggris dan didirikan untuk menentang pendidikan sekuler Barat yang dibawa Inggris dan juga sebagai reaksi terhadap usaha misi Kristen yang datang ke India bersamaan dengan Inggris. Oleh karena itu bekerja sama dengan Hindu untuk melawan Inggris dapat diterima oleh ulama Deobandi. Partai Kongres Nasional India mendapatkan sokongan dari Deoband sedangkan Liga Muslimin yang dianggap pro-Inggris tidak disokong bahkan ditentang oleh Deoband. Deoband juga kurang setuju dengan ide pembagian India menjadi dua negara, Negara Islam Pakistan dan Negara Hindu. Menurut Deoband, politik pembagian India dan pembentukan Negara Pakistan berasal dari Inggris.[27] Hanya sebagian kecil orang Deobandi – yang dipimpin oleh Maulana Syabbir Ahmad Utsmani (1887-1949) dan termasuk Mufti Muhammad Syafi', Maulana Ihtisyamul Haqq Thanvi, dan Maulana Abdulhamid Bada'uni (w. 1969) – mendukung tuntutan Liga Muslim akan berdirinya negara Pakistan. Pada tahun 1945 mereka mendirikan *Jam'iyyat al-'Ulama al-Islam* yang tetap menjadi sebuah partai politik di Pakistan.[28]

Ajaran yang dibawa oleh Syah Waliyullah dan yang kemudian diteruskan oleh anaknya Syah Abdul Aziz, dan selanjutnya lagi diusahakan oleh Sayyid Ahmad Syahid serta para pengikutnya, banyak memiliki perserupaan dengan ajaran Wahabiah dari Arabia. Dan yang banyak dilaksanakan adalah ajaran pemurnian praktik umat Islam dari berbagai macam bid'ah. Oleh karena itu Gerakan Mujahidin disebut juga oleh sebagian penulis Barat sebagai Gerakan Wahabiah India.[29]

---

[25] John L. Esposito, *op.cit.*, 368.

[26] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, 273.

[27] Harun Nasution, *loc.cit.*, 156.

[28] John L. Esposito, *op.cit.*, 369.

[29] Harun Nasution, *loc.cit.*, 156.

Tetapi antara Gerakan Wahabiah dan Gerakan Mujahidin terdapat perbedaan besar dalam sikap terhadap ajaran sufi. Sebagai diketahui bahwa Wahabiah dengan keras menentang tarekat, sedangkan Mujahidin banyak dipengaruhi oleh ajaran-ajaran sufi India. Syah Waliyullah sendiri tidak menentang tasawuf dan dapat menyetujui tasawuf yang bersifat moderat. Penulis-penulis Islam India dan Pakistan menolak sebutan Gerakan Wahabiah India itu.[30]

B. *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*

1. Sejarah *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*

Bermula dari terbaginya Islam ke dalam dua kelompok yakni kelompok modern dan kelompok ortodoks, sejumlah tokoh Islam mendirikan sebuah asosiasi yang dinamakan *Nadwat al-'Ulama'* sebagai jawaban dari perbedaan tersebut. Di suatu sisi kelompok modern mengembangkan kepercayaan buta terhadap ilmu pengetahuan dan peradaban Barat dan mengadopsi sistem pengajaran dan pendidikan Barat secara total dan tidak kritis. Di sisi lain, kelompok ortodoks menolak perubahan dan senantiasa tunduk dengan jalan Ulama sebelumnya. Bagi mereka ajaran yang telah ditetapkan adalah mutlak dan final. Perubahan sedikit pun, menurut kelompok ini, dianggap sebagai suatu kemurtadan atau penyimpangan.[31]

Asosiasi *Nadwat al-'Ulama'* tersebut memiliki tujuan untuk mewujudkan harmoni dan kerjasama di antara berbagai kelompok di dalam Islam. Selain itu juga untuk membawa reformasi moral, agama dan pendidikan serta mewujudkan kemajuan umat Islam. Pertemuan pertamanya digelar di Kanpur pada tahun 1893 yang dipimpin oleh Maulana Lutfullah Saheb dari Aligarh.[32]

Asosiasi *Nadwat al-'Ulama'* tercatat telah mengadakan sesi tahunan di berbagai kota. Tapi hal tersebut terasa kurang berarti, massa Muslim tidak akan memahami dan menghargai upaya tersebut. Beberapa langkah praktis pun diambil untuk menerjemahkan cita-cita tersebut ke dalam tindakan nyata. Pada tahun 1898 berdirilah *Dar al-'Ulum* yang segera mendapatkan tempat di India dan luar negeri sebagai tempat belajar teologi Muslim modern. Lembaga ini bernama *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*, didirikan di Lucknow yang merupakan ibu kota Uttar Pradesh, negara bagian terbesar di India, dan pusat kebudayaan Muslim yang penting selama berabad-abad.[33]

2. Karakteristik *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*

Dar al-'Ulum mencoba untuk menghasilkan ilmuwan berpandangan luas yang secara efektif dapat melepaskan tugas penyebaran Islam di dunia modern; yang bisa menjelaskan sifat kekal dari Pesan Ilahi, ciri khas

---

[30]*Ibid.*, 156.

[31] http://www.nadwatululama.org/english/aboutus.php diakses pada hari Sabtu tanggal 16 Januari 2021

[32] *Ibid.*,

[33] *Ibid*,

syariat Islam dan cara hidup yang digambarkan oleh Islam dengan cara yang atraktif, mudah dan sederhana yang menarik bagi alur pikiran modern.[34]

Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama' didirikan berdasarkan prinsip keseimbangan antara pendidikan klasik dengan modern. Tujuan utamanya adalah (a) untuk mengembangkan integrasi yang tepat antara dasar abadi iman dan nilai-nilai pengetahuan dan pembelajaran manusia yang terus berubah dan (b) mewujudkan keharmonisan dan kohesi di antara berbagai kelompok dan aliran pemikiran tentang *Ahl al-Sunnah* Muslim. Karena ilmu pengetahuan Islam itu hidup dan semakin berkembang, pendidikan tidak dapat terlepas dari hukum perubahan dan reformasi. Sistem pendidikan harus berubah dan berkembang seiring dengan berjalannya waktu. Hal ini dilakukan untuk kepentingan Islam itu sendiri.[35]

Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama' memiliki tujuan-tujuan pokok, yakni:

a. Untuk mengenalkan suatu perubahan yang tepat ke dalam khazanah dari institusi teologi Islam. Maksud dari hal ini adalah untuk mewujudkan institusi yang sesuai dengan perubahan kondisi zaman modern dan memungkinkannya untuk mengintegrasikan pendidikan agama dengan kemajuan budaya masyarakat.
b. Untuk memeriksa prinsip dan perintah syariat dengan maksud agar sesuai dengan pedoman dasar al-Quran dan Sunnah dan untuk menjawab pertanyaan dan masalah modern yang semakin meningkat.
c. Untuk mendirikan sebuah perpustakaan pusat di India utara yang dapat berfungsi sebagai pusat studi dan penelitian yang berguna dalam Islam.
d. Untuk menyebarkan kepercayaan dan cita-cita Islam yang dilakukan melalui literatur dan membuat rencana untuk publikasinya.
e. Untuk melatih dan mendidik para dai yang memiliki pengetahuan mendalam tentang al-Quran dan Hadis, serta berwawasan mendalam tentang situasi yang ada. Selain itu juga untuk melatih dan mendidik para dai yang bisa menilai dan mengambil tindakan perbaikan untuk mengubah moral demi kemajuan masyarakat.[36]

Gerakan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* bisa dikategorikan ke dalam gerakan Islam progresif. Definisi dari progresif sendiri adalah suatu upaya untuk mewujudkan keadilan universal. Termasuk dalam konteks ini adalah keadilan sosial, keadilan gender, dan pluralism.[37]

---

[34] *Ibid*,

[35] *Ibid*,

[36] http://www.nadwatululama.org/english/aims.php diakses pada hari Sabtu tanggal 16 Januari 2021

[37] Omid Safi (Ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism* (England: Oneworld Publications, 2008), 3.

Dengan kata lain, Islam progresif mengumandangkan pentingnya merumuskan kembali nilai-nilai Islam yang diharapkan mampu menjadi solusi sekaligus alternatif agar tercipta tatanan masyarakat yang berkeadilan yang menjunjung tinggi nilai-nilai kesetaraan, keadilan, dan kemanusiaan.[38] Dengan demikian, menjadi seorang muslim yang progresif tidak hanya fokus pada ajaran yang tertulis dalam Al-Qur'an dan Hadits. Akan tetapi juga harus memperhatikan hidup saling berbagi dengan seluruh umat manusia dan makhluk hidup di muka bumi ini.[39]

C. Perbedaan antara Gerakan *Dar al-'Ulum* Deoband dengan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*

Dalam pembahasan sebelumnya telah dibahas mengenai *Dar al-'Ulum* Deoband dan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*. Pada pembahasan dalam subbab ini penulis akan mencoba menguraikan bagaimana perbedaan antara *Dar al-'Ulum* Deoband dengan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*.

Sebagaimana diketahui bahwa *Dar al-'Ulum* Deoband dengan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama',* keduanya merupakan gerakan dalam rangka memperjuangkan Islam yang bergerak dalam bidang pendidikan. Keduanya sama-sama memiliki lembaga pendidikan yang berfungsi sebagai basis dalam menyuarakan ide-ide untuk Islam yang lebih baik. Di sisi yang lain, keduanya pun memiliki perbedaan-perbedaan dalam melakukan pergerakannya.

Harun Nasution menjelaskan bahwa *Dar al-'Ulum* Deoband pada dasarnya bergerak berdasarkan ide-ide dari Syah Waliyullah. Jika ditarik sebuah rantai ketersinambungan maka bisa dilihat bahwa Deoband ini didirikan oleh sebagian tokoh dari Gerakan Mujahidin yang diprakarsai oleh Sayyid Ahmad Syahid. Sedangkan Sayyid Ahmad Syahid merupakan murid dari Syah Abdul Aziz putra dari Syah Waliyullah. Dari hal ini menjadi jelas bahwa yang menjadi pijakan dari *Dar al-'Ulum* Deoband tidak lain ialah ide-ide dari Syah Waliyullah.

Sedangkan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*, menurut penulis, berpijak pada ide-ide dari Sayyid Ahmad Khan (prakarsa dari Gerakan Aligarh). Hal ini didasarkan pada: 1) Pertemuan pertama dari Asosiasi *Nadwat al-'Ulama'*(yang merupakan cikal bakal dari *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*) yang digelar di Kanpur pada tahun 1893 dipimpin oleh Maulana Lutfullah Saheb dari Aligarh, 2) menurut Harun Nasution, Muhammad Shibli Nu'man (1857-1914) yang merupakan guru di MAOC[40] pergi ke Lucknow untuk memimpin perguruan tinggi *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*. Demikianlah perbedaan dalam perkara landasan berpijak yang digunakan oleh masing-masing dalam pergerakannya.

Selanjutnya dalam perkara politik, pada masa kekuasaan Inggris, *Dar al-'Ulum* Deoband bersifat anti Inggris. Ulama-ulama India yang dihasilkan

---

[38] Yusdani, 'Pemikiran dan Gerakan Muslim Progresif', *eL-Tarbawi: Jurnal Pendidikan Islam* Vol. 8 No. 2 (2015), 146. DOI: https://doi.org/10.20885/tarbawi.vol8.iss2.art3

[39] Omid Safi.,

[40] Sekarang dikenal sebagai Universitas Islam Aligarh, lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: PT Bulan Bintang Jakarta, 2003), 167.

dari lembaga pendidikan Deoband ini memiliki sikap anti Inggris. [41] Sedangkan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* nampaknya bersikap lunak, tidak anti terhadap Inggris. Hal ini berangkat dari asumsi bahwa *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* berpijak pada ide-ide dari Sayyid Ahmad Khan. Sayyid Ahmad Khan sendiri dikenal sebagai tokoh yang pro terhadap Inggris.[42]

Selanjutnya, dalam perkara pendidikan dan keagamaan, *Dar al-'Ulum* Deoband memiliki sikap kuat untuk mempertahankan tradisi namun juga rasional (bersifat tradisional sekaligus rasional), sedangkan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* nampaknya bersifat moderat, dan menghendaki adanya perubahan-perubahan. Menurut Ahmad Abdul Aziz, orang Deobandi adalah ahli hadis, bersikeras untuk taqlid dan menolak ijtihad (pencarian alasan secara individual dan mandiri), dan tidak suka dengan modernism Aligarh.[43] Demikian hal-hal yang menjadi perbedaan antara Gerakan *Dar al-'Ulum* Deoband dengan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*.

D. Eksistensi Gerakan *Dar al-'Ulum* Deoband dengan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*

Dar al-'Ulum Deoband merupakan perguruan tinggi Islam pertama di India. Ia mengalami banyak perubahan yang cukup besar dan signifikan mulai sejak berdiri hingga saat ini. Lembaga pendidikan ini juga berperan dalam skenario panjang gerakan nasional kemerdekaan di India. Selain itu, *Dar al-'Ulum* Deoband juga merupakan basis bagi tokoh pergerakan Islam dalam rangka melakukan aktivitas pencerahan budaya, sosial, agama, dan budaya. Hal tersebut bertujuan untuk mempertahankan nilai-nilai Islam (*Islamic values*) di India.[44] Saat ini masih berdiri megah universitas *Dar al-'Ulum* Deoband, yang berfokus pada Pendidikan dan kajian *Islamic Studies* terutama pengkajian Al-Qur'an dan Sastra Arab. Universitas ini juga memiliki prinsip menjunjung tinggi asas saling menghormati perbedaan yang ada di antara umat Islam.[45]

Sedangkan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* didirikan di Lucknow yang merupakan ibu kota Uttar Pradesh, negara bagian terbesar di India dan tetap eksis hingga kini. Setelah pendiriannya, *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* segera mendapatkan tempat di India dan luar negeri sebagai tempat belajar teologi Muslim modern dan menjadi pusat kebudayaan Muslim yang penting selama berabad-abad. *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* didirikan berdasarkan prinsip keseimbangan antara pendidikan klasik dengan modern. Tujuan utamanya adalah (a) untuk mengembangkan integrasi yang tepat antara

---

[41] Harun Nasution, *op.cit.*, 168.

[42] *Ibid.*, 168.

[43] Ahmad Abdul Aziz, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Prestasi Pustakarya, 2006), 110.

[44] Taghrib. 2008, November, 3. *Darul Uloom; Universitas Islam Pertama di India*. Diakses 24 Maret 2021. https://www.nu.or.id/post/read/14539/darul-uloom-universitas-islam-pertama-di-india

[45] Arina Rohmatika. 2018, Desember, 28. *Tambah Lagi Kerjasama Luar Negeri; IAIN Surakarta Lakukan MoU dengan Deoband Darul Uloom of India*. Diakses 24 Maret 2021. https://iain-surakarta.ac.id/tambah-lagi-kerjasama-luar-negeri-iain-surakarta-lakukan-mou-dengan-deoband-darul-uloom-of-india/

dasar abadi iman dan nilai-nilai pengetahuan dan pembelajaran manusia yang terus berubah dan (b) mewujudkan keharmonisan dan kohesi di antara berbagai kelompok dan aliran pemikiran tentang *Ahl al-Sunnah* Muslim.

Dari sudut pandang penulis, dari berbagai karakteristik yang dimiliki oleh *Dar al-'Ulum* Deoband maupun *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'*, karakter inklusif dari keduanya merupakan salah satu karakter atau faktor yang memiliki pengaruh besar terhadap eksistensinya hingga saat ini. Artinya, karena karakter tersebutlah *Dar al-'Ulum* Deoband maupun *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* dapat terus eksis hingga kini.

Sikap inklusif pada dasarnya akan menyelamatkan kelompok keagamaan dari sikap saling mengkafirkan bahkan pertikaian dan perpecahan antar kelompok keagaaman. Hal ini merupakan konsekuensi logis bahwa perilaku tidak menghargai atau mengolok-olok terhadap keyakinan lain akan membuat orang lain akan berbalik melakukan perilaku yang serupa.[46] Dalam al-Qur'an dijelaskan:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ كَذٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ اُمَّةٍ عَمَلَهُمْۖ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ

Artinya: *Dan janganlah kamu memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa dasar pengetahuan. Demikianlah, Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan.*[47]

Sikap inklusif akan membentuk ruang-ruang toleransi dalam berkehidupan dan melahirkan harmonis antar kelompok. Selanjutnya, dengan adanya harmoni dalam berkehidupan, secara logis hal tersebut tentu akan membuka ruang bagi eksistensi suatu kelompok keagamaan. Ia akan dapat berjalan eksis tanpa dihantui oleh desakan-desakan dari kelompok lain.

Paradigma inklusif semacam ini, pada dasarnya merupakan paradigma berkehidupan yang "merangkul", ia merupakan sikap untuk memperbanyak kawan bukan memperbanyak lawan. Paradigma ini, secara nalar logis akan membuat suatu kelompok tetap eksis dalam lingkaran kehidupan. Dalam pandangan penulis, hal inilah yang membuat eksistensi *Dar al-'Ulum* Deoband dengan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* tetap terjaga hingga kini.

Sikap inklusif di kalangan umat Islam merupakan sikap yang urgen dalam kondisi global saat ini. Umat Islam saat ini sangat merindukan dan mendambakan inklusivitas secara internal maupun eksternal. Sehingga tidak ada lagi *truth claim* dan pengkotak-kotakan golongan, aliran, ajaran, –serta istilah-istilah serupa lainnya– baik antar sesama umat Islam maupun antar umat beragama lainnya. Dengan demikian, kedamaian dan persatuan universal akan tercipta.

Sikap inklusif yang ditunjukkan oleh *Dar al-'Ulum* Deoband dengan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* merupakan sikap yang dapat menjadi

---

[46] Dede Ari Sopandi dan Mohamad Taofan, 'Konsep Teologi Inklusif Nurcholish Madjid', *JAQFI: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, Vol. 4, No. 2 (2019), 62.

[47] QS. Al-An'am: 108.

percontohan bagi kelompok-kelompok keagamaan dalam Islam. Sebuah bentuk sikap yang mendorong terciptanya kehidupan yang penuh dengan kedamaian dan kerukunan antar kelompok beragama.

KESIMPULAN

Dar al-'Ulum Deoband dan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* merupakan gerakan Islam yang menjadikan pendidikan sebagai basis dalam menyuarakan gagasan-gagasan gerakannya. Meski telah berusia ratusan tahun, kedua gerakan tersebut tetap eksis hingga kini. Inklusivitas yang dimiliki oleh kedua gerakan tersebut menjadi sumber dari eksistensinya hingga kini.

Keduanya memiliki perbedaan yang cukup signifikan sebagai sebuah gerakan. Perbedaan *Dar al-'Ulum* Deoband dengan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* di antaranya adalah: 1) *Dar al-'Ulum* Deoband pada dasarnya bergerak berdasarkan ide-ide dari Syah Waliyullah sedangkan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* berpijak pada ide-ide dari Sayyid Ahmad Khan, 2) *Dar al-'Ulum* Deoband bersifat anti Inggris sedangkan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* bersikap lunak dan tidak anti terhadap Inggris, 3) *Dar al-'Ulum* Deoband memiliki sikap kuat untuk mempertahankan tradisi namun juga rasional (bersifat tradisional sekaligus rasional) sedangkan *Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama'* bersifat moderat dan menghendaki adanya perubahan-perubahan.

DAFTAR PUSTAKA

Arina Rohmatika. 2018, Desember, 28. *Tambah Lagi Kerjasama Luar Negeri; IAIN Surakarta Lakukan MoU dengan Deoband Darul Uloom of India*. Diakses 24 Maret 2021. https://iain-surakarta.ac.id/tambah-lagi-kerjasama-luar-negeri-iain-surakarta-lakukan-mou-dengan-deoband-darul-uloom-of-india/

Aziz, Ahmad Abdul, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Prestasi Pustakarya, 2013)

Azra, Azyumardi. dkk., *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005)

Daulay, Haidar Putra dan Nurgaya Pasa, *Pendidikan Islam dalam Lintas Sejarah* (Jakarta: Kencana Media Grup, 2013)

Esposito, John L., *Ensiklopedi Oxford, Dunia Islam Modern*, terj. dari *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* oleh Eva Y. N., dkk. (Bandung: Mizan, 2002)

http://www.darululoom-deoband.com/english/

http://www.nadwatululama.org/english/aboutus.php

http://www.nadwatululama.org/english/aims.php

Lapidus, Ira M., *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj. dari *A History of Islamic Societies* oleh Ghufron A. Mas'adi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2000)

Mughni, Syafiq A., Ahmad Firdausi & Akmaliyah, '*Dar al-Ulum* of Deoband: An Education, Propagation, and Islamic Political Movement in India', *Tawarikh: Journal of Historical Studies*, Vol. 10, No. 2 (2019), 88. https://doi.org/10.2121/tawarikh.v10i2.1136

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2000)

Sa'diyah, Fatichatus, 'Deoband dan Perannya Bagi Muslim India', *Jurnal al-Thiqah*, Vol. 3, No. 1 (2020), 20.

Safi, Omid (Ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism* (England: Oneworld Publications, 2008)

Sopandi, Dede Ari dan Mohamad Taofan, 'Konsep Teologi Inklusif Nurcholish Madjid', *JAQFI: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, Vol. 4, No. 2 (2019), 62.

Syaukani, Ahmad, *Perkembangan Pemikiran Modern di Dunia Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2001)

Taghrib. 2008, November, 3. *Darul Uloom; Universitas Islam Pertama di India*. Diakses 24 Maret 2021. https://www.nu.or.id/post/read/14539/darul-uloom-universitas-islam-pertama-di-india

Thohir, Umar Faruq & Anis Hidayatul Imtihanah (Ed.), *Dinamika Peradaban Islam; Perspektif Historis* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013)

TEOLOGI MENUJU PEMBERDAYAAN MASJID BERBASIS BISMILLAH POLE: STUDI PERILAKU MEMINTA SUMBANGAN PINGGIR JALAN DI KABUPATEN JEMBER

M. Khoirul Hadi Asy'ari, dan Bagus Prayogi

Institut Agama Islam Negeri Jember
Jl. Mataram No. 1 Karanag Mluwo Mangli, Klaiwates Jember, 68136, 082264291728.
Email : arimog16@gmail.com dan baguspr39@gmail.com

Abstrak*:* Fenomena meminta sumbangan di jalan raya marak sekali dilakukan di kabupaten jember, sumbangan yang di dapat biasanya digunakan dalam pembangunan masjid. Biasaya meminta sumbangan masjid dilakukan oleh sekolompok orang atau komunitas kecil yang berada di pinggir jalan. Di sisi lain mereka menggunakan kata-kata yang menarik agar pengguna jalan mau memberikan sumbangannya, selain itu penggunaan kalimat-kalimat berdasarkan Al-Quran dan sholawat nabi yang biasanya digunakan. Hal yang menarik di sini adalah sebagian kelompok kecil atau komunitas kecil dari individu itu mau untuk meminta sumbangan di jalan raya. Fenomena ini akan ditinjau dari sisi sosiologi dan ekonomi. Dari penelusuran yang dilakukan penulis makna sosial yang terkandung di dalam sumbangan di jalan raya tersebut adalah *pertama*, proses aktifitas sosial yang di bungkus atas nama agama. *Kedua*, perwujudan ketidak percayaan masyarakat terhadap pengelolaan pembangunan masjid. Maka dari itu paper ini mengangkat tema Teologi Menuju Pemberdayaan Masjid Berbasis *Bismillah Pole*: Study Perilaku Meminta Sumbangan Pinggir Jalan di Kabupaten Jember. Paper ini merupakan paper yang berbasis *library research* dan *field research*, ada tiga pertanyaan yang terkandung di dalam paper ini pertama, bagaimana karateristik keberagamaan dari pencari sumbangan di jalan raya? Kedua, bagaimana makna sosial yang terkandung dalam pencarian sumbangan di jalan raya tersebut? Ketiga, Rasionalitas dari pelaku pencari sumbangan di jalan raya jember? Penelitian ini menggunakan metode perspektrif emik. Pengumpulan data menggunakan pendekatan etnometodologi. Tujuan dari paper ini yaitu pertama, mengetahui karateritik dari keberagamaan dari pencari sumbangan di jalan raya. Kedua, mengetahui makna sosial yang terkandung dalam pencarian sumbangan di jalan raya. Ketiga, mengetahui rasionalitas dari pelaku pencari sumbangan di jalan raya jember.
Key words: *Teologi, Makna sosial, Bismillah Pole*

Abstract: The phenomenon of asking for donations on the highway is rife in Jember district, donations that can be used are usually used in the construction of mosques. The custom of asking for mosque donations is made by a group of people or a small community on the side of the road. On the other hand, they use interesting words so that road users are willing to contribute, besides the use of sentences based on the Al-Quran and the prayers of the prophet that are usually used. What is interesting here is that some small groups or small communities of individuals are willing to ask for donations on the road. This phenomenon will be viewed from a sociological and economic perspective. From the research

conducted by the writer, the social meanings contained in the donations on the highway are *first*, the process of social activities being wrapped in the name of religion. *Second*, the manifestation of public distrust of the management of mosque construction. Therefore, this paper raises the theme Theology Towards Empowerment of Mosques Based on *Bismillah Pole*: Study of Behavior of Asking Roadside Donations in Jember Regency. This paper is a paper based on *library research* and *field research*. There are three questions contained in this paper. First, what are the religious characteristics of donation seekers on the road? Second, what is the social meaning contained in the search for donations on the highway? Third, the rationality of the perpetrators who seek donations on the highway of Jember? This research uses the emic perspective method. Data collection using an ethnometodological approach. The purpose of this paper is, first, to find out the characteristics of diversity of donation seekers on the road. Second, knowing the social meaning contained in the search for donations on the road. Third, knowing the rationality of donation seekers on the main road of Jember.
Keywords: *Theology, Social meaning, Bismillah Pole*

A. PENDAHULUAN

Indonesia adalah salah satu negara yang memiliki heterogenitas yang begitu tinggi, hal ini dapat dibuktikan secara fisik memiliki keragaman suku dan kepulauan yang luas selain dari pada Indonesia juga memiliki beragam bahasa daerah, adat istiadat, dan agama. Untuk itu tentunya menumbuhkan dan melaksanakan suatu ajaran agama terlebih dahulu harus melihat struktur dan keadaan sosial budaya yang mencari ciri khusus untuk pertumbuhan dan perkembangan serta kemajemukan masyarakat yang berada di dalamnya.[1] agama sendiri di mengerti sebagai suatu keyakinan subjektif yang melahirkan sutau perasaan etnosentrisme atau melahirkan suatu perasaan atau keyakinan bahwa ajaran agama merupakan ajaran yang palin benar, oleh karena itulah menimbulkan sifat subyektif bagi pemeluknya.[2] Selain dari pada itu perasaan etnosentrisme ini akan menimbulakn suatu persahabatan terhadap individu atau kelompok tertentu yang di pandang memiliki persamaan, bahkan hal ini menimbulkan antipati, diskriminasi terhadap kelompok lain atau agama lain yang memiliki pandangan lain dan dianggap merugikan pihak yang lainnya.

Agama dalam kehidupan masyarakat begitu penting apalagi komunitas-komunitas yang berkembang dalam masyarakat menganut suatu paham agama yang berkaitan dengan kegiatan-kegiatan pemenuhan kebutuhan masyarakat serta berkaitan pula dengan problem-problem yang memiliki kompleksitas yang begitu tinggi. Dengan problem tersebut agama secara langsung berkaitan dengan budaya dan agama memiliki hubungan timbal balik yang mempengaruhi di dalam kehiduapan masyarakat. Indonesia sendiri memiliki komunitas-komunitas yang tentunya kita ketahui bersama memiliki orientasi kehidupannya masing-amsing. Manusia sendiri harus menerima bahwa keagamaan dan budaya selalu

---

[1] M. Syafi'I Anwar, 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia : Sebuah Kajian Politik Tentang Cendkiawan Muslim Orde Baru,* Jakarta: Paramadina. Hlm. 158

[2] Dadang, Kahmad, 2000. Sosiologi Agama, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya. Hlm, 111

menjalankan aktivitasnya selama mereka tidak memaksakan ajaran mereka. Islam sendiri memandang bahwa keagamaaan sebagai bentuk realitas alami yang memang dikehendaki bagi mereka pemeluknya.

Di dalam pengaruh agama yang begitu kuat terhadap suatu sistem nilai sosial yang berkembang di dalam masyarakat maka sistem ini menjelma menjadi suatu kerangkan atau symbol dalam melaksanakan suatu kegiatan sosial. Maka dari itu sistem nilai yang berkembang di dalam masyarakat serta pranata sosial di dalam masyarakat tanpa disadari dipengaruhi dan diarahkan oleh nilai yang bersumber dari agama yang terwujud dalam setiap kegiatan sosial yang dilakukan oleh masyarakat dan di selimuti oleh symbol suci. Ketika agama mengartualisasikan dirinya bagi para pemeluknya, maka keberagamaan berada pada level kehidupan masyarakat yang mana mampu untuk menegasikan antara agama dengan sistem nilai budaya, serta sistem sosial yang kemudian menyentuh bagian-bagian dari proses sosial dengan elemen-elemen budaya yang lain. Hal ini apa yang sudah dijelaskan di atas menjadi suatu pandangan teoritik tanpa harus adanya spontanitas, tetapi hal yang dijelaskan di sini bukan hanya sekedar teoritik melainkan sebagai sutau bentuk implikasi sosiologi dalam bentuk kehidupan keberagamaan. Penulis mengambil salah satu ajaran dari golongan mu'tazilah yang mengatakan bahwa doktrin kegamaan atau teologi selalu berkaitan dengan setiap kegiatan sosial dengan keadilan tuhan serta janji dan ancaman yang diberikan oleh tuhan.[3]Harun Nasution dikutip dari Affandi mengatakn bahwa tuhan tidak adil apabila menghukum manusia atas tindakannya yang buruk yang dilakukan oleh kehendak dirinya melainkan karena sebuah keterpaksanaan untuk melakukan suatu hal yang buruk (Majbur)

Pandangan seperti ini tentunya jelas menunjukkan bahwa doktrin dalam teologi ini dari golongan jabariyah yang beragumentasi bahwa manusia tidak memiliki daya untuk melakukan suatu perbuatan itu sendiri. sehingga dapat memperkuat ajaran agama yang kemudian dihubungakan denga taqlid-buta yang memegang teguh prinsip bahwa teks-teks serta penyakwilan nash sebagai bentuk untuk menundukkan agama kepada akan dan pikiran. Tali penghubung ini pertama kalinya digunakan oleh orang-orang yang paham akan ajaran dai Mu'tazilah, akan tetapi pada akhirnya mereka meinggalkan ajaran-ajaran mu'taazilah yang kemudian dijelaskannya ajaran-ajaran yang mandiri yaitu Ahlusunnah waljamaah. Dapat dipahami secara seksama ajaran aswaja dapat diterima karean dari ajaran aswaja memang mengambil jalan tengah dalam doktrinasinya diantara golongan rasionalitas dan golongan texstualis yang ternyata jalan tersebut sangat mudah untuk diterima oleh masyarakat meskipun demikian namun ada beberapa golongan masyarakat yang tidak menerima ajaran dari ahlusunnahwaljamaah bahkan mereka memandang bahwa aktifitas keagamaan yang mereka lakukan adalah sesuatu hal yang mutlak untuk dilaksanakan. Jadi menurut orang-orang yang seperti itu sistem sosial adalah suatu hal baku dan tidak dapat untuk di rubah kembali, akibatnya mereka tidak memikirkan dan tidak pula untuk merubah aktifitaas keagamaan yang kemudian munculah sebuah aktifitas yang selalu mengatasnamakan agama sebagai bentuk mutlak yang dianggap benar.

---

[3] Hanafi, 1990: hlm. 57

Begitulah kecenderungan yang saat ini terjadi, seperti dijelaskan dalam paragraph diatas, dapat dilihat bahwa hal ini sedang terjadi di tengah-tengah kehidupan masyarakat yaitu pencari amala sumbangan di jalan raya. Kelompok-kelopok masyarakat ini begitu antusias untuk mencegat pengguna jalan tanpa memikirkan apakah perbuatan yang mereka sudah benar atau tidak dalam ajaran agama atau taqlid buta pada aktifitas keagamaan dari ajaraan yang selama ini mereka pahami. Fenomena ini sudah sangat lama terjadi bahkan turun-temurun, padahal jika melihat latar belakang dari pendidikan 55% dari para pencari sumbangan belajar di pondok pesanteren yang notabene dalam kehidupan pesantren di ajarkan berabagai pandangan-pandangan islam terhadap suatu problem yang suda ada lama dalam masyarakat.

Praktik kedermawanan dengan konsep shodaqoh yang sering dilakukan, pula kali disalahgunakan oleh beberapa oknum yang menjadikan hal ini sebagai mencari keuntungan atau pekerjaan yang megatasnamakan agama sebagai wadah untuk beramal. Sebagaimana yang dikatakan di dalama agama islam memandang etos kerja sebagai bentuk kewajiban atau usaha mencari rezeki. Maka dari itu banyak nilai-nilai yang terkandung di dalam agama dan menjadi motor penggerak bag setiap manusia di dalam setiap aktifitasnya untuk mencari rezeki.[4] Hal ini muncul dan kemudian diperlihatkan oleh kelompok-kelompok yang meminta sumbangan di jalan raya, ketika agama menjadi sistem yang berpengaruh di dalam masyarkat maka sistem dari nilai kebudayaan menjadi symbol suci yang maknanya bersumber dari ajaran-ajaran yang menjadi acuan pokook dalam beragama.[5] Banyak pelaku kegiatan-kegiatan yang mengatsnamakan shodaqoh yang diambil dari ajaran agama dan bermertamofosa dalam aktifitas manusia selalu di dadasarkan kepada kepentingan agama serta untuk membangun dan mempercebat pembangunan masjid, kelompok-kelompok seperti ini terlihat begitu antusias untuk meminta sumbangan dengan nama shodaqoh kepada setiap kendaraan yang melintas di sepanjang jalan. Hal seperti ini sering tampak di jalan lalu lintas daerah jember awal masuk perbatasan lumajang jember hingga arah jember ke daerah banyuwangi banyak sekali fenomena seperti ini. Fenomena seperti ini sebetulnya sudah berlangsung lama dalam kehidupan masyarakat Pandhalungan di jember. Banyak masjid, pondok atau tanah pemakanan serta biaya untuk pembangunan pemakaman bersumber atau hasil dari dana shodaqoh masyarakat melalui permintaan sumbangan disepanjangn jalan. Bianya dalam meminta sumbangan penggunaan atribut Toa, sound sistem lengkap dengan penggunaan baliho serta bendera, serta baliho untuk penggambaran pembangunan masjid yang nantinya akan di bangun atau masjid yang akan di renovasi. Dalam konteks tertentu seperti ini para peminta sumbangan untuk masjid bukan hanya sekedar meminta sumbangan melainkan juga ada maksud tertentu dan tanpa adanya imbalan mana mungkin dari mereka mau untuk melakukan tindakan meminta sumbangan di jalanan.

---

[4] Sari Kurnia Putri, Tidnakan Meminta Sumbangan di Jalanan Desa Lombang Dajah Kecamatan Blega Kabupaten Bangkalan, Jurnal Sosial dan Politik. Deoaarteneb Sosiolohi, FISIP, Universitas Airlangga.

[5] Holis M. (2017). Jurnal Kontruksi Masyarakat Pencari Sumbangan Di Jalan Raya (*Studi Kasus Pencarian Amal Masjid Di Jalan Raya Kabupate Pamekasan*). Universitras Nuhammadiyah Malang

Pada hal ini kebanyakan dari mereka akan melakukan sebuah kesepakatan atau kerjasama dengan pihak atau penanggung jawab dari sebuah Yayasan atau pondok pesantren dari pembangunan masjid yang nantinya pihak yayasan akan memberikan sebesar 20% kepada pencari sumbangan atau mencari dana dari jumlah total pendapatan.[6] Hal seperti ini diperkuat dengan penuturan orang-orang yang sempat bekerja sebagai peminta sumbangan masjid. Bahwasannya mereka memilih menjadi paminta sumbangan masjid dikarenakan dapat menambah uang jajan di banding mereka harus berdiam diri, bahkan diantara kelompok mereka menjadikan hasil sumbangan tersebut sebagai penghasilan pokok untuk kebutuhan mereka di rumah. Senada dengan apa yang disampaikan oleh koordinator panitia peminta sumbangan sendiri dengan pihak masjid. Hubungan saling mengutungkan disini dijelaskan bahwa peminta sumbangan juga mendapatkan hasil dari sebagian pendapat yang didapat hari itu dari menarik sumbangan. Peminta sumbangan diberikan suatu imbalan karena pada dasarnya tidak ada orang mau melakukan suatu tidak ada imbal balik dari meminta sumbangan dengan mereka sudah mengorbankan tenaga mereka, dan lagi untuk pembangunan masjid tidak bisa di katakan sebentar ada yang berbulan-bulan hingga bertahun-tahun dan ada yang sampai di tengah-tengah mandek, ditinggalkan begitu saja.

Selain dari pada itu mencari sumbangan di jalan raya memiliki sisi negartif yang tidak sedikit bila dicermati lebih dalam lagi ada beberapa hal negatif yang terdapat di dalamya yaitu pertama, bahwa kegiatan pencarian sumbangan di jalan raya tersebut dapat menganggu perjalanan dan dapat menimbulkan kemudharatan, baik bagi pengguna jalan maupun bagi pelaku pencari amal. Hal ini dapat mengacu di dalam sebuah hadist yang mengatakan bahwa apabila ada suatu halangan atau suatu hal yang mengganggu dan kita kemudian menghilangkannya yang kemudian kamu menghilangkannya hal tersebut merupakan suatu shodaqoh. Dapat di rujuk bahwa dengan hal tersebut menghilangkan suatu kemudharatan meruapakan suatau perbuatan yang mulia sesuai dengan apa yang sudah diperintahkan oleh agama dengan adanya peminta sumbangan di jalanan ini untuk pembangunan masjid namun menghadirkan suatu kemudharatan bagi pengguna jalan lainnya.[7]kedua, meminta-minta dalam konteks individu tentunya maupun demi sebuah kepentingan sosial ini merupakan suatu tindakan yang tidak sejalan dengan ajaran islam selama ini. Karena di dalam agama islam sendiri tangan di atas lebih baik dari pada tangan di bawah. Maka dari itu islam selalu menganjurkan kepada umatnya untuk selalu membawa kemashlahatan umat muslim untuk dapat mengeluarkan zakat, infaq dan shodaqoh dan lain sebagainya.

Ketiga, secara sosiologis, dan psikologis perlu adanya pertimbanangan bahwa tidak semua pengguna jalan adalah muslim. Apalagi seperti ini hal yang perlu menjadi renungan Bersama adalah terganggunya atau terhinanya martabat serta citra islam itu sendiri. Dari penjelasan di atas penulis ingin menyampaikan

---

[6] Hasil Wawancara Pelaku Pencari Sumbangan di Jalan Raya Jember 30 November 2020

[7] Dalam konteks ini berarti pencarian dana pembangunan masjid di jalan raya dapat mendatangkan kemudharatan. Kasus nyata terjadi di Banyuwangi, dimanan tiga orang pencarui amal yang berdiri di rengah jalan meninggal dunia akibata tertabrak mobil. Periksa Ahmad Zahro, Tardisi Intelejtual NU (Yogyakarta: LKIS, 2004), hlm.190

bahwa sebenarnya fenomena dari tindakan mencari sumbangan adalah bentuk dari sebuah kesalahpahaman yang ada di tengah masyarakat mereka memandang bahwa perilaku atau sebuah tindakan yang mereka lakukan merupakan suatu tindakan yang benar dan mengatasnamanakan agama.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini bersifat *understanding* (pengertian) dengan mencoba untuk menguraikan dari sudut pandang perspektif emik hingga menyentuh *inner behavior* selain itu, penelitian ini mengelaborasi dari pemintaa sumbnagan yang telah dilakukan masyarakat di jalanan tersebut. Pendekatan yang tepat untuk melakukan ini adalah menggunakan pendekatan kualitatif research. Kualitatif research di pahami sebagai suatu penjelasan dan penjabaran yang dilakukan secara interpretative understanding, untuk memahami hal tersebut diperlukan proses penghayatan. Weber menyebutnya dengan istilah *verstehen* yang mana proses ini di perlukan unutuk mampu memahami fenomena sosial di dalam kehidupan sehari-hari. Dalam penilitian ini sesuai dengaan peeneilitiannya lebih kepada mneyentuh kehidupan makna sosial yang terkandung di dalam fenomena sosial tersebut. Maka dari itu upaya untuk memberikan suatu pemahaan atau *understanding of understanding* dari pelaku yang memaknai dengan dunianya, tentu saja hal ini melibatkan onterpretasi, kesadaran, serta makna subyektif di tinhgkat individu sang manusia pelaku sesuatu tindakan sosial.

Fokus dari paper ini pertama adalah identifikasi bahwa terdapat wujud dari keputusan sekelompok maysarakat dalam mencari amal untuk pembangunan islam di jalan raya, sehingga tampak secara jelas para pencari sumabnagan di jalan raya yang tujuannya untuk pembangunan masjid. Kedua, mencari atau menulsuri informasi mendalam tentang kelompok-kelompok masyarakat yang antusiasi terhadap pencarian usmabnagan jalan dengan dalih bahwa hal ini merupakan suatu pungunan sosial berbasis agama sebagai dalih utsam tanpa harus memperhatikan kemashlatana, keselematan, memikirkan aspek norma dan tata norma agama sebagai suatu bentuk atau wujud landasana dalam hidup bermasyarakat. Ketiga, mengklasifikasikan sekelompok pengguna jalan raya terhadap pencari sumbanagn amal di jalan raya untuk pembanguna masjid, seehingga dapat secara jelas pandangan mereka terhadap para pencari sumbanagn di jalan rauy abik dalam pandangan sikap, hingga perilaku para pencari sumbangan di jalan raya. Metode pengumpulan data yang digunakan di sini adalh menggunakan metode indept interview, dokumentasi sesuai dengan permasalahan yang terjadi.[8]

C. KAJIAN TEORI

Sebagai Makhluk sosial tentunya mnausia tidak akan terlepas dari lingkungan sosial dan budaya tentunya hal ini akan lepas dari kodrat manusia sebagai makhluk sosial, tentunya pula akan melahirkan interksi dan kebiasaan di tengah kehiduapan masyarakat. di samping untuk proses sosialisasi dan

[8] Holis M. (2017). Jurnal Kontruksi Masyarakat Pencari Sumbangan Di Jalan Raya (*Studi Kasus Pencarian Amal Masjid Di Jalan Raya Kabupate Pamekasan*). Universitras Nuhammadiyah Malang

enkulturasi yang etrus berlangsung tentuya budaya menjadi sutau warisan yanag akan terus menerus diturunkan kepada generasi berikutnya.

Setiap lapisan masyarakat memiliki kebudayaan yang menjadi pedoman atau acuan mereka sendiri, hal ini tentunya dilaksanakan secara Bersama, dilakukan Bersama, serat bertindak secara berinteraksi satu sama lain dalam kehdiuapan sehari-hari. Di dalam kehiduapan masyarakat corak budaya meiliki perbedaan-perbedaan yang dapat diketahhui dengan cukup jelas dan spesifikasi anatara manusia yang satu dengan yang lain. Konteks ini mengatakan bahwa budaya menjadi suatu acuan untuk bersifat normative untuk berprilakuk. Lenski mengatakan "*Human societies are basically adaptive mechanism. They are, in other word, instrument which men use to satisfy their needs*"masyarakat menjadi pelengkap untuk memenuhi kehiduapnnya sendiri. untuk itu mengandung bahwa sruktur, fungsi, dan evolusi masyarakat tidka akan pernah lepas dari adaptasi guna untuk memenuhi kebutuhannnya masing-maisng. Dengan begitu dapat ditarik kesimpulan bahwa masyarakat tersususn atas fungsi dan kemudian berevolusi akibat dari adaptasi suatu bentik rangkaian dari pada akibata yang upayakan oleh manusia untuk memenuhi kebutuhannya sehari-hari.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

Tindakan meminta sumbanagn di jalan raya dengan latar belakang shodaqoh memiliki makna tersendiri di dalam aksi yang dilakukannya. Yang mana tindakan yang mereka lakukan baik dari sisi orientasi rasional nilai efektif, maupun kepaada tiktik rasional tradisional di anggap merupakan suatu perbuatan yang wajar untuk dilakukan dan ditujuak kepada orang lain. Konsep shodaqoh dalam memilta sumbanagn di jalana di ontarkan guna untuk menarik para pengguna jalan agar mau memberikan sumbangannya. Konsep ini pertama kali didasarkan kepada pilihan rasional, niai tradisional dan nilai efektif biasa ditujukan kepada orang lain. Konsep shodaqoh yang dilontarkan diharapakn mampu untuk mempengaruhi pengguna jalan untuk melepatkan atau memberikan uang mereka kepad apara pencari sumbangan di jalan. Konsep ini pula mneunjukan bahwa adanya perilaku kepentingan rasional (Ekonomi) yang dlakukan oleha para pencari sumbangan di jalan raya. Pola [ikir dari pelaku peminta sumbanag dijalannan di gambarakn melalui adanya suatu keuntungan maksimal yang diharapkan oleh apra pelau peminta sumbanagn di jalan raya tersbeut demi untuk memnuhi kebutuhannya maupun kebutuhan keluarganya hal ini dipengaruhi olrh tintuntan keluarga dan keingina mereka sendiri. sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Coleman di dalam teori pilihan rasional yang emngatakan bahw aselain ada suatu kepentingan di dalamnya, yang mana ini sesuia pula dengan apa yang dikatkana oleh Max Weber di dalam teori ekonomi politik.

Tradisi keagamaan di dalam kehidupan masyarakat perlu adnaya analisis kritis terhadap hal ini aga mamlu memunvulajn sebuah waacana baru yang akomodatif dan sesuai dengan kondisi serta situasi yang berkembang saat ini. Apabila tradisi keagamaan maysarkat tidka bileh untuk dikrtik, maka alur dari pemikiran agama islam akan terjadi proses Intellectual Suicide (Pensakralan Pemikiran Keagamaan). Konsekuensi dari Intellectual suciede tentunya berdampak kepada pelencengan dari islam secara obyektif, pemikiran agama tentnya akan ercambur baur dengan kepentingan politik atau suatu giolongan

untuk bisa mnedaptkan kekuasaan. Apabila hal ini terjadi tentu terjadi suatu distorsi dan manipulas, status pemikiran, fanatisme, dogmatis yang tidak logis. Dogma dan manipulasi akan bepengaruha kepada perubaahna sosial serat dinamika kehidupan sosial. Ilmu kala, fiqh, dan tasawiuf merupakan suatu peoduk daru manusia untuk tidak lepada sari ideologi dan sosial kultural yang berkembang. Walaupun memang hal ini di selimuti oleh legalitas dari wahyu dan sunnah nabi Saw. Pemahaman gama dengan menggunanakan sosilogi agama dan gilsafat agama sangat mewarnai dalam wacana suatu tradisi dalam keilmuan. Denga demikian dasar dari pemikiran dagama islam berdassrkan suatu pengakuan islam terhadap legalitas pluralitas pemikiran keagamaan, dengan begitu perlunya tinjauan ulang mengenai formula pemiliran ulama karena kebenaran yang sifatnya relative.

Dengan demikian dapat kita ambil kesimpulan bahwa kritik di dalam bingkai wacana keagamaan sangat urgent agar tidak terjebak dari Intellectual suicide atau pensakralan pemikiran keagamaan. Dalam menghadapi suatu perubahan sosial tentunya tidak hanya dari hasil pemikkiran dari ulama saja melainkan juga adanya kombinasi dari kehidupan koontemporer saat ini pula. Mengedepankan sifat kritsi secara dinamisa dan imiyah tentunya menjadi jembatan untuk bisa mendaptkan Universality harmony dari suatu kecenderungan transformasi sosial dengan melibatkan relativisme, plurakisme, huanis, dan trasendental akan menjadu pilihan umat manusia konteporer. Maka dari itu manusia garus bisa mengembankan dan mengharuskan pengembangan pola kehidupan beragama yang actual, yaitu pola keagamaan yag mampu utnuk mengembangkan kehiduoan serta ketaqwaan serat mampu untuk mengoptinalkan kemapuna supratnatural, sehingga tidak ada lagi aktivitas sosial yang mengatasnamakan agama

RIWAYAT MUNCULNYA KEGIATAN MEMINTA SUMBANGAN DI JALAN RAYA KABUPATEN JEMBER

Dari hasil penelitian yang sudah dilakukan oleh penulis, apabila tindakan meminta sumbangaan di jalan raya dikaitakn dengan teori pilihan raasional tentunya hal ini akan menjadi sebuah hal yang relevan. Kemunculan peminta sumbangan di jalan raya in tentunya tidak lepas dari suatu inisiaatif mereka unutk membantu pembangunan masjid. Bahkan setalah adanya pembangunan dari masjid dan mandek inilah yang menjadi sebuah pengeerak bagi mereka untuk melakukan pencarian sumbangan di jalan raya. Tentunyaa masyarakat memulai hal tersebut dengan rapat koordinasi dengan beberapa pihak yang terlibat di dalamnya seperti para pejabata, desa, tokoh masyarkat tokoh agama, serta masyaarakat umum yang mungkin nantinya tenaganya dibutuhkan ketika di dalam implementasinya. Jika dikaitkan dengan teori yang di sampaikan oleh Coleman tentunya ini memiliki sibauh kebenaran para masyarakat ini melakukan hal tersebut secara sengaja serta bergerak kepada arah pencapian untuk tercapainya suatu tujuan.

Sedikitnya ada empath al yang menjadi umat musslim untuk melakuakn pencarian dana di jalan raya, yaitu pertama letak geografis, letraks uatu daerah mempunyai suatu pengaruh besar terhadap kehdiuapan masyarakat. dalam hal ini masjid yang merupakan tempat ibadah bagi mayoritas umat muslim menjadi sebuah kebutuhan agar supaya mereka mendapat kemudahan dalam beribadah.

Oleh karenanya masjid yanb banyak merupakan suatu kebutuhan yang harsu dipenuhi pada relitas masyarakat yang, memiliki letal geografis yang tidka strategis. Digunakan unutk salah satu sampel terdapat 2445 masjid dan 6591 mushalla.[9] Tentunya dengan adanya ssebanyak itu di rasa cukup untuk memeuhi kebutuhan ritual ibadah msyarakat Jember dengan luas kabupaten Jember 3.293,34 km2 dengan jumlah penduduk mencapai 243,42 ribu jiwa.[10] berikut gambaran jumlah penduduk yang berada di kabupaten Jember:

(a) Jumlah penduduk (b) Jumlah penduduk miskin

Sumber : www.jemberkab.go.id

(c) Peta Kabupate Jember

Sumber: https://cse.google.com/cse?q

Dengan demikian kita ketahui banyak sekali masjid dan mushalla yang tersebar di daerah Jember mengingat daerah ini merupakan daerah yang padat pendudukan meskipun ada penurunan di tahun 2018, namun di sini jumlah masjid sesuai dengan apa yang dibutuhkan oleh masyarakat. meskipun demikian dengan banyaknya masjid dan mushalla ini dengan jumlah penduduk yang tiap tahunnya paasti meningkat tentunya perlu renovasi bagi masji maka dari hal itu

---

[9] https://simas.kemenag.go.id/page/search/mushalla/16/238/0/0/

[10] https://www.jemberkab.go.id/jumlah-penduduk-miskin-di-kabupaten-jember-berkurang/

masjid menjadi sebuah kebutuhan yang harus terealisasi dan terbenturnya dengan problem dana serta cenderung melakukan sesuaru yang diangggap ekektif dan efisien tanpa harus melihat konsekuensi baik secara hukum mapun sosial budaya.

Konsep sosio kegamaan, di dalam kehiduapn maysrakat selalu ungin mengapresikan dirinya ssebagai bentuk darai aktifitas orag muslim, hla ini di anggap baik bagi di dalam masyarkat. aktiiifitas yang dimaksud adalah pengembangan untuk pembangunan masjid. Mereka tidak berpikir secara rasional padahal untuk dapat memakmuran masjid adalag spirit kemasjidan sehingga harus dulakukan adalah memberdayakan masjid secara maksimal. Dapat dicer,ati bahwa seperti inilah yang mereka maksudkan dan cenderung untuk berlomba-lomba dalam dalam membangun masjid maupun dalam merenovasi masjid. Problem mereka adalah kendala dalam pendanaan untuk pembangunan masjid. Banyak cara dalam pelaksanaan pembangunan masjid dan salah satunya adal;ah penggalangan dana yang mereka lakukan di jalan raya.

Selaion dari pada itu proble ekonomi menjadi salah satu faktor yang menjadi landasan dasar munculnya peminta sunmbangan di jalan. Di dalam prinsip utamanya masalah ekonomi menjadi faktor yang vital menyebabkan kemunculan kegiatana penggalangan dana di jalan raya. Problem ependanaan masyarakat ini tidak lepas dari sisi sifaat egois dari masyarakayt yang ingin mendirikan suatu masjid yang indah. Keinginan untuk mendirikan suatu masjid yang tidak memikirkan biaya operaisonalnnya terlebih dahulu, mereka mencar alternatif untuk untuk melakukan penggalangan dana di jalan raya tersebut. kelompok ini menjadikan jalan raya sebagai asset utama untuk mnencari penggalangan dana. Pencari dana meganggap bahwa tidak ada jalan lain untuk mencari dana yang lebih efisien di badingkan cara yang lain. Padahal melihat realitas di zaman modern masih banyak strategi yang lebih professional dan islami dalam menggalang dana unutk pembangunan masjid, atau renovasi masjid.

Tradisi agama yang seperti ini adlaah dogmatis maka perlunya untuk dikritisi agar dapat muncul sebuah wacana baru yang kebih rasional dan islami. Hal ini didasarkan bahwa islam agama yang syamil dan kamil[11] sehinga di dalam hukum-hukumnya terkandung berbagai problem realitas sosial baik baik dalam individu maupun kelompok. Apabila tradisi nilai keagamaan tidak di anlaisis secara kritis pasti muncul suatu distorsi yang akhirnya memunculkan suatau kesalahpahaman dalam penafsiran agama. Konsekuesi obyektifnya pemikiran keagamaan menjadi semakin jauh yang telah bercambur dengan kepentingan-kepentingan suatu golongan atau individu. Maka dari itu perlunya untuk mengembangkan dan emnerapkan pola pemikiran keagamaan yang actual[12]. Berdasarkan Al-Quran dan Hadist perlunay untuk dilakukan agar tidak muncul kegaitan sosial yang mengatasnamakan agama. Hal ini perlunya tunjauan yang lebih lanjut kegiatan tersebut sudah sesuai dengan ketenyuan agama atau tidak.

---

[11] Al-maliki, Syariat Islam, hlm.vii.

[12] Pola kehidupan keagamaan yang actual di sini merupakan pola keagamaan yang menghidup suburkan keimanan dan ketaqwaan, juga harus melahirkan kegairahan untuk mendayagunakan dan meningkatkan kemampuanyya dengan seoptimal mungkin. Lihat M. Natsir Tamara dan Elza Peldi Taaher, *Agama dan Dialog antar Peradaban* (Jakarta: Paramadian, 1996), hlm. 177.

Untuk mengaktualisasikan ajaran agama yang benara sesuai dengan maqosidul asyariah tentunya perlu adanya penjelasan tentang beberapa problem kwagamaan yang berkaitan dengan pencarian dana di jalan raya, diantaranya sebagai beriku: pertama, bahwa proses pencarian sumbangan dijalannan merupakan suatu aktivitas sosial yang tidak ada di dalam ayat suci Al-Quran maupun di dalam hadist. Perilaku meminta sumbangan mendsandarkan kegiatan tersbeut berdasarkan kepada kaidah ushuliyah dan fiqhiyah untuk melegalkan perbuatan mereka, para pencari sumbangan ini termakan atas doktrin bahwa aktivitaas sosial yang disandarkan kepada agama akan mendaptkan balasan yang setimpal sesuai dengan apa yang sudah dilakukannya. Anggapan ini kemudian melahirkan aktivitas yang belandaskan nilai agama yang sebetulnyaa memiliki distorsi nilai pemahama dari apa yang semestinya di anggap baik menjaadi tidak baik. Oleh sebab itu lah hukumnya terkesna untuk dicaro-cari bahwa aktivitas yang dilakukan sudah sesuai dengan maqosidul Syariah, sehingga hukumnya tidak orisinil dan cenderung di Tarik untuk kepentinagn suatu ondividdu atau suatu golongan tertentu.

Kedua, lokasi pencarian dana unu terletak di jalan raya yang terbuka guna untuk menuntut kefektifannya. Aspek ini memberikan kesempatan untuk kepada penyumbangan yang memiliki harta lebih untuk memebrikan sedikit dari hartanya demi kepentingan islam, strategis ini memunculkan suatu gairah tertentu untuk memunculkan suatu peluang tertentu yang sifat temporal. Misalnya saja para penyumbang dianggap dermawan dan mendapat pujian dari orang lain. Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa sebetulnya di sisi satu memiliki sifat yang mulia akan tetapi di sisi lain memunculkan sifat-sifat yang tidka islami. Meskipun sisi negative dari emminta sumbangan tidka dimasukan di awal, walaupun demikian dampak yang ditimbulkan harus diperhitungkan untuk merumuskan suatu hukum yang sesuai dengan maqasidul Syariah.

PERSPEKTIF HUKUM ISLAM TERHADAP PARA PENCARI SUMBANGAN DI JALAN RAYA

Dalam tinjuan Al-Quran dan As-Sunnah ada bebrapa hal yang diperhatikan. Pertama, secara spesifik di dalam Al-Quran sediri tidka pernah untuk memerintah umat melakukan pembanguna masjid, akan tetapi di dalam Al-Quran mengajurkan kepada pemerintah untuk membangun masjid, di dalam Al-Quran pun umat muslim hanya diajurkan memaksmurkan masjid, yang terdapat di dalam ayaat Al-Quran surat At-Taubah (10): 17-118 :

> "*Tidaklah pantas orang-orang musyrik itu memakmurkan masjid-masjid Allah, sedang mereka mengakui bahwa mereka sendiri kafir itulah orang-orang yang sia-sia pekerjaanya dan mereka kekal di dalam neraka. Hanyalah uang memakmurkan masjid-masjid Allah ialah orang-prangyang beriman kepada Allah dan hari kemudian, serta tetap mendirikan sholat, menunaikan zakat dan tidak takut (kepada siapapun) selaian kepada Allah, maka merekalah orang-oraang yang di harapkan termasuk golongan orang-orang yang mendapat petunjuk*"[13]

[13] Campact Disk Holy Qurab v.6.50 (Beirut: Sakhr Dar Al-'Alamiyah)

Perintah untuk membangun masjid sendiri sebetulnya berada d dalam Hadist yang mengatakn sbeagai beriku "barang siapa ytang membangun masjid, maka Allah akan membangunkannya rumah di surga"[14]

kendati pun islam memerintahkan umatnya untuk membangun masjid melalui hadist nabi tersebut, namun perintah untuk memakmurkannya masid lebih banyak dan lebih kuat. Hal ini lebih diperintahkan dari pada membangun masjid secara fisik. Memakmurkan masjid dalam konteks ini adalah melakukan berbagai kegiatan ibadah dan kegiatan lain, seperti menyelenggarakan aktivitas intelektual, sosial, kebudayaan dan lain sebagainya di masjid. Tujuannya agar masjid memiliki eksistensi yang memberikan makna bagi kehidupann umat muslim.[15] Kalaupun Hadist terseut dijadikan sebagai dasar pembangunan masjid, bagaimana status hukumnya ketika dilakukan dengan cara-cara yang tidak islami. Sebagai sebuah ilutrasi, ketika ada seseorang yang tidak memiliki harta dan dia ingin melkaukan shodaqah, kemudian sebagai solusinya dia melakukan pencurian dan hasilnya dishadaqahkan (melakukan kemungkaran untuk sebuah kebajikan), maka dapat dipastikan bahwa amalnya tersebut tidak sah.

Kedua, masalah lain yang harus diperhatikan adalah gangguan pada jalan, yang pada akhirnya dapat menimbulkan kerugian. Dalam hal ini, Islam melarang pengikutnya untuk melakukan tindakan yang dapat merusak jalan raya. Hadis yang menjelaskan hal ini adalah:

> "*Ada tujuh puluh atau enam puluh cabang iman, dan yang terpenting membaca" la'ilahailallah ", yang paling rendah adalah menghilangkan penderitaan dan merupakan salah satu cabang keimanan*."

Ketiga, masalah mencari dana untuk pembangunan masjid dalam qala utama yang terkait langsung dengan teks hadits adalah metode mengemis dengan cara tercela. Meski masih banyak cara yang lebih dihormati bahkan profesional, masalah keuangan juga menjadi masalah karena pengelolaan masjid yang buruk. Nabi bersabda:

> "*Tangan yang diatas lebih baik dari taangan yang dibawah, tangah yang diatas adalah memberi dan tangan yang dibawa adalah meminta-minta*"[16]

Kekuatan keyakinan seseorang terhadap hadis di atas dapat digambarkan dari perilaku dalam kehidupan sehari-hari. Salah satu tandanya adalah putus asa, alih-alih berusaha mencapai tujuan yang diinginkan. Kekuatan dalam Hadits dapat dipahami tidak hanya melalui iman, tetapi juga mengarah pada segala hal, seperti ekonomi dan sebagainya. Oleh karena itu, sebagai seorang muslim yang baik hendaknya tidak melakukan hal-hal yang akan menimbulkan kelemahan, karena pengaruhnya sangat bergantung pada eksistensi Islam itu sendiri. Dalam realitas masyarakat yang mencari santunan untuk pembangunan masjid di jalan raya, kegiatan penggalangan dana memang mencerminkan perilaku mengemis yang berdampak pada kelemahan umat Islam. Oleh karena itu, kegiatan tersebut

[14] Muhammad Fu'ad Abd Al-Bai, al-lu'lu' wa al-marjan, vol I (Beirut: Maktabah al-Ilmiyah, t.t), hlm.107

[15] Syahidin, Pemberdayaan Umat Berbasis Masjid (Bandung: Alfabeta, 2007), hlm.16

[16] Al-Baqi, al-Lu'lu, jlm.217

harus diperhatikan dan dikritisi secara serius agar tidak bertentangan dengan konsep Islam yang sebenarnya.

Keempat, Islam mengimbau umatnya untuk selalu menjadi yang terbaik dalam beribadah dan berperilaku sosial. Dalam hal ini, tindakan mencari dana untuk membangun masjid di jalan-jalan utama telah diakui atau tidak disadari oleh masyarakat secara sosiologi atau psikologi, yang telah menghapus nama baik seluruh umat Islam. Ini karena tidak semua pengguna jalan raya beragama Islam. Komunitas non-Muslim juga menggunakan jalan untuk transportasi. Bahkan Islam menghimbau umatnya untuk menjadi yang terbaik. Dalam Al Qur'an, Allah berfirman: (3) 10:

> "*Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencega dari yang mungkar, dan beirman kepada Allah. Sekiranya Ahli kitab beriman tentulah itu lebih baik mereka di antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik*" (QS. Ali- imron: 110).[17]

Dalam komentar Ushul Fiqh, Qaidah al-fiqhiyah dan aqwal al-fiqaha, setidaknya ada beberapa hal yang harus diperhatikan dalam proses penggalangan dana untuk pembangunan masjid di jalan raya yaitu pertama-tama, Kegiatan tersebut mengandung unsur-unsur sebagai berikut: menurut al-syatibi Para madlarah tersebut, diikuti oleh Permono, mengembalikan hasil untuk pemeliharaan lima poin (al-muhfafazhah ala'al-kuliyat al-khams), yaitu: hifzh al-din (memelihara keyakinan agama), hifzh al-nafs (menumbuhkan jiwa)), hifz al-nasl (memelihara keturunan), hifzh al-aql (memelihara akal) dan hifzh al-mal (memelihara kekayaan). Kemashlahatan adalah tujuan atau cita-cita hukum Islam (maqashid al-ahkam al-syari'iyah). Oleh karena itu, harus dilaksanakan dengan baik agar Islam dapat berperilaku sebagai agama yang universal. Dalam realitas kegiatan penggalangan dana di jalan raya, kehidupan selalu dalam bahaya. Pasalnya, masyarakat yang mencari dana akan melakukan berbagai aktivitas di tengah jalan, mulai dari mengabaikan tangan hingga sengaja memperlambat laju kendaraan. Keadaan ini sangat membahayakan nyawa penjahat yang mencari dana, sehingga harus dijadikan sebagai muatan penting dalam pembuatan undang-undang. Tentunya dalam hadits sendiri telah dijelaskan bahwa hadits yang tidak boleh merugikan diri sendiri atau orang lain adalah awal dari lahirnya hukum. Seperti yang diuraikan di bawah ini berarti "Kemudharatan harus dihilangkan" dan kemudian hukum lain. Masalah bahaya lahir dan mencari dana di jalan raya dengan cara sebagai berikut: "Kemudharatan harus dihilangkan semaksimal mungkin".

Prinsip-prinsip di atas secara jelas menyatakan bahwa bahaya ini harus segera dihilangkan, namun di sisi lain, orang yang melakukan kegiatan penggalangan dana di jalan justru dapat menimbulkan kerugian bagi diri sendiri dan orang lain, serta bau. Kemudian di bidang ushul fiqh, kegiatan penggalangan dana di jalan mungkin terkait dengan konsep sadd al-dzari'ah. Konsep ini berarti bahwa meskipun syara "tidak secara jelas mendefinisikan hukum perilaku, karena perbuatan diartikan sebagai washilah (tengah) dari perbuatan yang dilarang, hukum perilaku yang menjadi washilah harus dihukum sesuai dengan ketentuan

[17] Compact Disk Holy Quran V. 650 (Beirut: Skhr Dar Al-'Alamiyah), QS. AAli Imron: 110

humum syara. " Dengan kata lain yang utama adalah dilarang, sehingga kegiatan dengan alasan ki sadd al-dzariah tidak diperbolehkan. Ini adalah kasus orang-orang yang mencari dana di jalan, yang hukum asal-usulnya adalah ketika aktivitas tersebut melibatkan penarikan yang dapat mengancam nyawa, itu menjadi bahaya.

Kemudian, jika kegiatan tersebut dikaitkan dengan tindakan yang dapat merusak jalan, maka aturan yang dapat dijadikan dasar adalah hadits berikut, yang artinya "Memaksakan tidak dapat mencabut hak orang lain." Aturan di atas menyatakan bahwa pemaksaan adalah milik seseorang tidak dapat disingkirkan. Alasan dosa tidak bisa menjadi alasan untuk dihukum karena melanggar hak orang lain. Dengan kata lain, jalan bebas hambatan (agama, ras, dll.) HAM tidak dapat dibangun jika diganggu oleh kepentingan sendiri atau kepentingan sosial. Ini karena tidak diperbolehkan mengorbankan hak orang lain dalam Islam. Kedua, Islam tidak memperbolehkan kegiatan penggalangan dana dalam Islam, karena sudah dijelaskan sebelumnya bahwa Islam melarang kegiatan mengemis. Meski tingkatannya tidak mencapai tahap pelarangan, namun jika terus berlanjut dan menimbulkan efek merugikan, maka pekerjaan tersebut dilarang. Misalnya, ketika mengemis tersebut menyebabkan kerugian, seperti yang dijelaskan di atas terkait pelanggaran hifzh al-din dan hifz nafs, maka tidak diperbolehkan berdonasi di jalan. Ini sesuai dengan aturan berikut:

> "*Apabila berkumpul anatara yabg halan dan yang haram maka yang dimenangkan adalah yang haram*"[18]

Berdasarkan aturan di atas, dapat dimaklumi bahwa jika mengemis dibiarkan, maka melakukan sesuatu yang merugikan diri sendiri, yaitu perilaku yang dapat menimbulkan kerugian dan menimbulkan rasa sakit bagi orang lain. Dengan kata lain, ketika terjadi konflik antara mashlahah dan mafsadah, kepentingan menjadi prioritas utama. Menurut Ibn'Ashur, hukum Syariah sebenarnya hanya bisa melayani kepentingan alam,[19] sehingga apapun uang terjadi, manusia harus mengutamakan kemaslahatan.[20]

---

[18] Abdul Mujib, *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqh: Al-Qawaid al-Fiqhiyyah (Jakarta: Kalam Mulia, 2001), hlm.51. lihat juga: Abd al-Hamid Hakim, al-sullam* (Jakarta: Sa'adah Putra, t.t), hlm. 64.

[19] Muhammad Thahir Ibn 'Ashur, Maqashid al-shariah al-islamiyah (Yordania: Dar al-Nafais, 2001), hlm.299

[20] Bahkan meurut al-Thun, secara Bahasa mashlahah adalah pengguaan sesuatu secara proporsional seperti bolpoin yang digunakan unutk menulis, pedang untuk membacok dan lain sebagainya. Sedangkan maslahah secara urf adalah sebab yang mendatangkan kebaikan atau manfaat, seperti perdagangan mendatangkan laba. Kemudain mashlahah secara shara' adalah sebab yang dapat menghantarkan pada maksud syari', baik ibadah maupun adat. Lebih lanjut ia mnegungkapkan bahwa mashlahah tersebut terbagi menjadi dua yaitu mashlahah yang dimaksud oleh syari untuk kemanfaatan makhluknya. Kemudian dalam konsep mashlahah juga, al-Thufi mengemukakan beberapa kosep yang bertentangan dengan konsep al-Ghazali, misalnya pertama, kebebasan akal manusia untuk menentukan kemashalahatan dan kemudharatan dalam masalah mu'amalah dan duniawi (adat). Kedua, mashlahah adalah dalil syari yang berdiri sedniri dalam menetapkan suatu hukum, ketiga, mashlahah hanya berlaku dalam rung lingkup mu'amalah dan adat. Keempat, mashlahah merupakan dalil syara' yang paling kuat. Periksa Najm al-Din al-Thufi, al-Ta'yn fi sharh al-Arbain (Beirut: Mu'assasah al-Rayyan, 1998), hlm.239 dan 272 lihat juga Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh 2 (Jakarta:Logos Wacana Ilmu, 2001),hlm.325 dan Ramdhan Abd al-Wadud al-Lakhmi, al-Ta'lil bi al-mashlahah 'Ind al-Ushuluyyin (Kairo: Dar al-Huda, 1987)

Ketiga, terlepas dari mengakui martabat Islam atau tidak, kegiatan penggalangan dana di Jalan Rayua dapat menciptakan citra Islam yang merendahkan. Hal ini berdampak buruk pada eksistensi Islam yang merupakan agama dengan tema Symir dan Kamil, dan terutama berorientasi pada Ramathan Laramin. Oleh karena itu, untuk mencapai doktrin dan misi Islam yang ideal, umat Islam tidak boleh melakukan hal-hal yang akan merusak nama baik Islam itu sendiri. Penggalangan dana untuk masjid di Jalan Raua memunculkan pandangan yang bertentangan dengan martabat agama Islam, yang tidak sejalan dengan konsep organisasi keagamaan Islam (hiqzh al-din) yang termasuk dalam maqashid al-tasyry. Salah satu poin utamanya. Harus disimpan. Dari perspektif al-Syathibi.[21] Mempertahankan keyakinan agama dalam keadaan apa pun adalah prioritas utama bagi umat Islam. Ini merupakan mata pelajaran terpenting karena berkaitan dengan agama dan memiliki arah vertikal apriori. Jika penggalangan dana untuk pembangunan masjid digolongkan sebagai tindakan yang dapat merusak kebobrokan Islam secara umum, maka kegiatan ini tidak boleh dilakukan karena melanggar prinsip syariah.

Keempat, persentasenya tidak jelas. Kenyataan di bidang ini menunjukkan bahwa meskipun terjadi dan mencapai angka yang mengkhawatirkan di antara beberapa fundraiser, kalaupun ada persentase tertentu dari hasil fundraising yang didapat adalah angka 10% -25%. masalah. Pasalnya, aset yang diperoleh dari persentase yang tidak sesuai telah mengurangi pendapatan masjid. Agar Jember berkuasa, kedua pihak telah mencapai kesepakatan yang mewajibkan penggalang dana dan pengelola masjid untuk memungut pemotongan pajak bagi orang-orang yang memegang 50.000 TOA setiap hari, dan untuk amal yang berdiri di pinggir jalan, setiap orang mengenakan biaya 25.000 hari per hari. Namun yang menarik, persentasenya tidak diketahui. Jumlah yang harus dibayar orang yang mencari dana per hari adalah 50.000 dan 25.000. Hal ini terkait dengan konsep Islam, yang mengatakan bahwa aset yang diperoleh dari zakat tidak dapat diperoleh secara sepihak. Selain konsep konsumsi air produksi. Terkait dengan konsep ini, Abu Hanifah (Abu Hanifah) diperbolehkan mendapatkan remunerasi 10% karena mereka mengelola harta wakaf.[22]

Kelima, konstruksi tidak berbiaya rendah, dan sebagian besar proyek masjid yang menggunakan fasilitas jalan sebagai aset pembiayaan masih pada tahap yang sebenarnya tidak dibutuhkan. Artinya jika tidak dilanjutkan, dari segi agama, perkembangan yang ada biasanya tidak menimbulkan masalah besar. Ini berbeda dengan kondisi masjid yang dihancurkan atau direnovasi yang masih tergolong layak pakai. Namun masyarakat ingin mempercantik atau memperluas masjid, sehingga membutuhkan dana yang banyak, dsb, dan bila dana tersebut

---

[21] Sjechul Hadi Permono, *Dinamisasi Hukum Islam dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi*, 13.

[22] Kebolehan mengambil 10% dari harta wakaf produktif ini tidak dilakukan pada harta pokok, akan tetapi pada hasil dari pengelolaannya sehingga harta pokoknya tetap tidak berkurang. Lihat Mundhir Qahaf, Manajement Wakaf Produktif, terj. Muhyidin Maas Rida (Jakarta: Pustaka al-Kautsar Grup, 2005), hlm. 199-200. Lihat juga Departement Agama, Pedoman Pengelolaan dan Pengembangan Wakaf, (Jakarta: Dirjen Bimbingan Maysrakat Islam dan Penyelengaraan Haji, 2003), hlm. 108-109.

tidak dikumpulkan dengan cara yang "Islami" dan "terhormat", mereka akan menemui masalah. Dari informasi tersebut dapat diketahui bahwa jika alasan pengesahan alokasi dana di jalan adalah karena pembubaran, maka dalil tersebut dapat dibantah karena secara empiris tidak demikian. Oleh karena itu, jika proses pembangunan telah mencapai tahap indikatif, dapat diperbolehkan dengan cara apapun dengan mengikuti aturan sebagai berikut: "Kemudharatan dapat melarang apapun", maka aturan kai tersebut terkait dengan aturan diatas. Baca baca:

"*Apabila ada dua mafsadah yang bertentangan, maka perhatikan mana yang lebih besar madlarahnya dengan dikerjakan yang lebih ringan kepada mudlaratnya*"

Dari semua penjelasan di atas, terlihat jelas bahwa kita mengetahui bahwa perilaku finansial di jalan mungkin saja tidak tepat, sehingga diperlukan solusi yang lebih efektif untuk mendorong perkembangan agama di masa depan. Salah satu solusi yang dapat dipertimbangkan adalah: Pertama, membenahi pengelolaan dana yang terkumpul untuk pembangunan masjid. Secara normatif terlihat jelas bahwa Islam sangat menganjurkan pelaksanaan perintah yang disepakati, seperti infaq, shadaqah, hibah, wakaf, dll. Dalam keadaan seperti itu, pihak-pihak yang memiliki otoritas dan pengaruh di masyarakat harus meningkatkan kesadaran komunitas Muslim untuk melaksanakan perintah agama tersebut. Parpol ini harus mendorong setiap muslim di daerahnya untuk berzakat infaq, shodaqoh dan wakaf, kemudian dikelola oleh para profesional. Tentunya hal ini juga harus melibatkan langsung pemerintah, atau perwakilan Kementerian Agama sebagai pejabat yang bertanggung jawab di bidang agama. Sebenarnya pada level aplikasi, format ini sulit diimplementasikan karena akan berbenturan dengan berbagai sistem, namun kemungkinan implementasinya sangat tinggi.

Kedua, jika solusi pertama yang sangat efektif tidak dapat dilakukan secara spontan, maka dana harus dikumpulkan melalui penggunaan "metode yang lebih terhormat", seperti melalui proposal. Atau mengunjungi pintu secara langsung daripada tidak mengganggu jalan Cara ini sangat sulit dilakukan.Selain membutuhkan tenaga, pikiran dan waktu, sering kali dikotori oleh orang-orang dengan kepentingan fiktif. *Ketiga*, panitia atau yayasan menggunakan sistem reguler atau donor untuk menggalang dana. Demikian pula, metode ini tidak akan semulus metode pencarian di jalan, tetapi metode ini lebih dihormati karena struktur dan pengelolaannya yang lebih kuat. Diharapkan cara ini didukung oleh pepatah Arab yang berbunyi:

"*Tindakan atau usaha yang benar yang tidak dimana secara tertib akan dikalahkan oleh tindakan atau usaha yang batil yang dimana secara tertib*"

Keempat, sebagai masyarakat mayoritas di Indonesia, umat Islam harus bersama-sama mempertahankan dan mempertahankan citra, jari tangan, dan martabatnya. Oleh karena itu, tidak ada pendapat bahwa umat Islam hanya akan menang secara kuantitas dan kalah kualitas. Barangkali secara individu, mereka yang mencari dana untuk pembangunan masjid di jalan raya tidak akan merasa terinjak-injak. Namun, dengan tindakan mereka sendiri, bukan tidak mungkin citra dan sistem kelompok lain menguraikan tindakan tersebut secara tidak proporsional. Ini karena mereka tidak hanya merusak jalan, tetapi juga dapat menyebabkan penghinaan dan tidak kondusif untuk pengakuan seluruh komunitas Muslim.

TINDAKAN PENCARIAN SUMBANGAN PERSPEKTIF TEORI TINDAKAN PERILAKU: IMPLEMENTAASI TINDAKAN SUMBANGAN DI JALAN RAYA KABUPATEN JEMBER

Hal ini tentunya sesuai dengan apa yang disampaikan oleh Max Weber serta Parson mengeani suatu tindakan sosial, tindakan sosial yang dilakukan oelh pencari sumbangan ini bukan merupakan suatu tindakan yang masyarakat baik yang beribisatif maupun pelaku dari pemminta sumbangan pembangunan masjid di jalanan. Dari hasil penelitian yang dilakukan oleh penulis bahwa teori yang diungkapan oleh Max Weber sudah sesuai dengan tindakan yang dilakukan oleh pencari sumbangan di jalan selaian di pengaruhi oleg rasa emosional karena keinginan dari para pelaku dan tentunya berkaitan dengan keadaan ekonomi dan bersifat materil (*Zweck rational/Instrumentaally ration action*). Begitu pun memang untuk perilaku atau tindakan yang dilakuakn oleh para pecari sumbangan di jalanan berdasarkan kesadaran akan keyakinan serta nilai-nilai perilaku etis, estetis, religious atau bentuk perilaku lian terelepasa akan keberghasilan dari pembangunan masjid yang sedang dilakukan (*wert rational/value rational action*). Untuk Tindakan afektif (affection action) tindakan sosial yang didasarkan atas perasaan atau emosi. Tindakan ini dapat timbul karena adanya dorongan atau motivasi yang sifatnya emosional tanpa mempertimbangakan rasionalitas. Penulis tidak menemukan hal ini pada pencari sumbangan tersebut, mereka selalu berpikir dengan rasional mereka keuntungan yang di dapat mereka dan apa imbalan dari yang mereka lakukan. Selain dari pada itu, untuk tinfakan yang dilakukan secara emosional artinya tindakan yang tanpa imbalan apapun hanya meminta rido dari yang maha kuasa hingga saat ini penuki belum menemukan hal tersebut. Tindakan tradisional, tindakan soisla tag berorientasi pada tradisi-tradisi masa lampau. Tradisi dalam pengertian ini adalah sutau kebiasaan bertindak dan lazim dilakukan. Tindakan semacam ini selalui berdasarkan pada hukum-hukumu normative yang telah ditetapkan secara tegas oleh masyarakat, untuk di jember sendiri tindakan ini sudah cukup lama dilakukan, boleh dikatakan secara turun temuru dari kepengurusn masjid kepada pengurusan masjid selanjutnya sebagahi alternatif untuk pembangunan masjid. Hal ini menarik hukum yang bmengatur perilaku meminta sumbanagn di jember belum ada sama sekali malahan data yang didapat oleh penulis adalah diperbolehkan penggalangan dana di pinggir jalan sebagai dalih kepada kegiatan sosial keagamaan, yang artinya hukum ini sudahmendarah daging di dalam masyarakat yang mana sudah menjadi suatu hukum normatof yang di perbolehkan dan lazim yang masyarkat sering ketahui walaupun bukan masyarakat non-muslim. Beriku sajian haasil wawancara dari salah satu pelaku penjari sumbangan beliau mengatakan:

> *Opo seng di lakokne ndek iki le (jalok sumbangan), koyok awakdewe iki koyok bentuk tunduk awakdewe karo gusti allah, ya seng jenenge bayaran iku kan yo rezeki seng di wei seng mahakuoso mosok yo ndak di terimo le masio cilik-cilikan setidake ono gawe kami ini (pelakuk peminta sumbangan) mangan karo ngombe iku wes lebih dari cukup le.*

Dari wawancara di atas kita keetahui bahwa untuk narasumber pertama ini melakukan hal tersebut di dasarkan kepada tindakan afektif dan juga tindakan

rasional instrumental. Dari pelaku peminta sumbangan yang lain ada motivasi lain dari mereka yang ikut mencari sumbangan seperti yang di katakana oleh narasumber kedua:

> *Aku golek kerjo angel le ndak di terimo ngelamar kerjo ndek endi-endi, mergo yo ngunu aku lulusan madrasah dadi angel golek kerjo, yo gelem ndak gelem nerimo kerjoan dadi tukang amal le gawe ngisi weteng karo mwncukupi kebutuhane anak bojo.*

Dengan penjabaran dari narasumber ke 2 kita dapat ketahui bahwa memang beliau menerima pekerjaan tersebut karena keterbatasan ekonomi serta tidak ada lapangan pekerjaan yang mau menerima belia sebagai pekerja. Demi sebuah kebutuhan perut ini dan keterbatasan ekonomi tindakan yang dilakukan dikategorikan sebagai tindakan rasional nilai. Untuk tindakan rasional instrumental sendiri data penulis juga mendapatkan bahwa adanya dari pelaku pencari sumbangan di jalan tidak mendapatkan upah melainkan daru narasumber hanya mendapatkan kebutuhannya sebagai peminta usmbangan seperti rokok, makan, dan sebagainya. Berikut hasil dari wawancara Bersama narasumber ketiga:

> *Aku ndak di bayar le, aku ikhlas ngelakone dadi tukang jalok sumbangan mergo aku golek ridone duduk duete, cuman yo aku butoh mangan, ngombe karo rokok barang. Dan alhamdulillahe iku di wei karo panitia kabeh terpenuhilah masio ndak di bayar iku lebih seko cukop. Lek btasa waktune biasane aku melok iki bar-bar luhor kan lek isuk yo ndek sawah, sak bare seko sawah baru golek sumbangan ndek dalan "*

Dari hasil wawancara tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa teori yang diungkapkan oleh max weber tentunya sesuia dengan apa yang terjadi di lapangan. Temuan lain yang ditemukan oleh penulis adanya temuan perbedaan kelas yang ada di dalamnya untuk menjelaskan hal tersebut akan di jelaskan dengan teori material dan kelas ekonomi dari max weber: konsep kelas adalah satu konsep dasar dalam reori Marxian. Namun kelas-kelas yang terbentuk secara politik ini tidak muncul dengan beegitu saja di dalam kondisi kapitalisme. Pada walnya, individu-individu yang dalam sebuah perekonomian memandang dirinya secara sempit, yaitu sebagai agen-agen yang ebrdiri sendiri dan mengejar kepentingannya sendiri-sendiri. kepentingan dan orang yang satu tidak memiliki hubungan dengan kepentingan orang yang lain dan bahkan bisa membuat individu yang satu bermusuhan dengan individu yang lain. Tapi tetap saja kepentingan-kepentingan ini tidaklah murni independent atau terisolasi dari yang lain. Perekonomian kapitalis berjalan dengan sedimikian ripa sehingga bentuk kesamaan kepentingan antara beberapa individu sadar bahwa ia memiliki kesamaan kondisi dan kesamaan tujuan dengan orang lain, maka semakin luas pandangan mereka terhadap kepentingan material mereka sehingga kepentingan individu berubah menjadi kepentingan kelas. Perubahan uni pertama sudah terkandung secara implisit dalam kepentingan-kepentingan dari tiap-tiap individu dan kedua, merupakan mata rantai penghubung antara ekonomi dengan politik. Penafisran Marxian terhadap hubungan antara ekonomi dengan politik dilandaskan pada ide kepentingan ekonomi itu du dalam mendefiniskan agenda politik.

Namun jarak yang harus ditempuh agar kepentingan ekonomi murni dapat diwujudkan mejadi tindakan politik adalah jarak yang tidak pendek.

Sebelum keoentingan ekonomi dapat memainkan peran dalam politik secara langsung, pertama-tama individu-individu dalam masyarakat harus memahami bahwa mereka memiliki kesamaan kepentingan dengan individu lain, kemudian mengorganisir kepentingan mereka itu dan mengatasi kesulitan-kesulitan yang dapat menghambat tindakan kolektif. Karenanya kami sekarang akan membahas tentang pendangan marxis tentang kepentingan. Pendekatan Marxis mengajukan beberapa pendapat mengenai kepentingan yaitu:

Pertama, bahwa kepentingan muncul karena adanay struktur dari produksi. Apa yang menjadi kebutuhan dari individu akan dutentukan oelh di mana posisi individu itu di dalam proses produksi sosial. Individu memiliki kepentingan ekonomi atau kepentingan material untuk memenuhi kebutuhan pribadinya. Dalam masyarakat sipil, posisi dari individu dalam pembagian kerja akan menentukan apa kebutuhannya dan selanjutnya kebutuhan ini akan mendefinisikan apa yang menjadi kepentingannya. Kedua, kepentinga pribadi dari seorang individu dapat diketahui dengan melihat pada kelas mana individu itu berada. Maksudnya di kelompok mana dalam masyarakt sipil individu itu berada akan menentukan apa kebutuhan individu itu secara berbeda dari inndividu dari kelas lain sehingga membuat individu-individu terkotak-kotak menjadi beberapa kelas. Maka kepenntingan-kepentinngan yang muncul dalam masyarakt sipil adalah selalu merupakan kepentingan kelas, biarpun secara implisit. Ketiga, kepentingan kelas yang satu akan bertentangan dengan kepentingan kelas lain. Tingkat sejauh mana sebuah kelas tertentu berhasi mencapai kepentingannya akan sekaligus menentukan seberapa besar yang lain mengalami kegagalan dalam mencapai kepentingannya. Keempat, kepentingan kelas yang tebentuk dalam sistem produksi akan menajdi kepentinagn politik, yaitu pertarungan untuk memperebutkan kekuasaan negara.

Keempat pokok pikiran ini telah menujukkan aspek-aspek penting, dari perubahan dari kepentingan material peribadi menjadi tindakan politik. Pokok-pokok pikiran ini jangan ditafsirkan secara mekanis (jangan ditafsirkan sebagai hal-hal yang pasti akan terjadi dan pasti akan terjadi secara berururtan) tidak ada yang Namanya hubungan mutlak antara lokasi ekonomi dengan politik. bahkan perdebatan-perdebatan terbesar berada di dalam runagn linkup ilmu politikyang justru mempersmasalhkan pribadi kepentingan politik bisa terjadi. Yang pertama adalah baagaimana kepentingan kelas dan kelas itu sendiri bisa muncul dalam perekonomian? Teori-teori ekonomi Marx telah berusaha memberikana jawaban secara terperinci bagi pertanyaan ini. Seperti disampaikan oleh Charless Bettelheim, penelitian-penelitian ekonomi yang dilakukan Marx "Memandang bahwa pembagian sebuah masyarakat menjadi beberapa kelas sepenuhnya terjadi sebagia akibat dari hubungan produksi (relation of production). Hubungan kelas ini di dalam peminta sumbangan di jalan raya dari data penulis dapatkan memang terdapa seseorang yang menjadi atau yang ingin mencita-citakan untuk membangun masjid dengan modal awal yang cukup besar, namun sering kali pembangunan masjid mandek di tengah jalan alasannya karena ketidaktersedian dananya lagi maka dari itu para panitia atau pengurus masjid tersebut memilih untuk menggalang dana untuk bisa melanjutkan pembangunan masjid hingga rampung pekerjaannya.

Hal ini memperlihatkan adanya kepentingan kelas di dalamnya, di dalam praktiknya sendiri para pencari sumbangan memang mencari dana sumbangan

untuk pembangunan masjid, memang dari sebagian dari mereka ada kebutuhan untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari faktanya kebanyakan dari para pencari sumbangan ini tidak memiliki pekerjaaan sebelumnya, atau dari mereka juga banuyak yang bekerja serabutan demi mencukupi kebutuhan hidup. Untuk menjadi seorang pencari sumbangan di jalan raya pun mereka hanya dapat upah 20% untuk setiap bulanya. Artinya 20% sudah mencakup semua dan di bagi rata kepada pencari sumbangan. Selain itu bagi para panitia yang dari awal melakukan pembangunan masjid mengatakan bahwa :

> .“*Masjid niki gawe masyarakat sekitaran daerah niki, soale daerah niki due masjid maneh cuman ndak cukop mergo terlalu cilik dan lemahe terbatas pisan le, seko iku makane dibangun masji maneh seng lueh apik mbek luas di bandingkan masjid sak doronge. Masjide full niku setiap dino jumat dan kakean uwong-uwong iku lek bek masjide gak jumatan lebih milih solat jumat ndek omah”*

Tentunya tidak ada maksud dari tujuan untuk sebuah kepentingan semata bagi para panitia masjid. Berbeda dengan apa yang disampaikan oleh Max Weber dalam teori ekonomi politik tentunya tidak sesuai dengan apa yang terjadi di dalam para pencari sumbangan tersebut. pencari sumbangan di jalan raya tidak semua memiliki kepentingan untuk kebutuhan atau untuk kepentingan pribadi melainkan mereka hanya ingin membantu agamanya serta ikut dalam kegiata-kegiatan sosial kemasyarakat yang dapat membantu agama serta masyarakat lainnya.

KESIMPULAN

Berdasarkan dari kajian di atas peneliti menemukan beberapa yang implikasi teoritis sebagai hasil pembacaan penelitian (teoritis), antara fokus penelitian dengan perspektif teori yang peneliti gunakan sebagai pisau analisis atau sebagai kendaraaan analisisi yang kemudan menghasilkan temuan-temuan yang lebih mendalam yang berada pada posisi menguatkan temuan-temuan terdahulu. Kajian ini menegaslkan bahwa riwayat munculnya kegiatan meminta sumbanagn yang berada di daerah kabupaten Jember. Dari temuan penulis ada beberapa fakor yag menjadi Kendala dalam pembaangunan masjid di anataranya karenan keterbatasan biaya. Hal tentunya memunculkan inisiatif masyarakat untuk melakukan pengagalangan dana di jala raya agar pembangunan masjid bisa berjalan hingga sampai jadinya masjid tersebut.

Tindakan dari masyarakat ini berimplikasi dengan penggunaan teorui yang digunakan dalam paper ini yaitu teori tindakan sosial dari telcot person, max weber dan teori rasional Coleman selain itu menggunakan teori ekonomi politik yang dikemukakan oleh max weber. Coleman dalam teorinya menyatakn bahwa ada suatu kesengajaan bertindak yang arahnya untuk mencapai sutau tjuan. Sebagaimana yang disampaiakn oleh Max Weber bahwasannya tidka banyak tindakan yang seluruhnya sesuai dengan salah satu tipe ideal ini. Terkadang suatu tindakan tertentu dapat pula mencerminkan tindkana yang lain. Maka dari itu pula pmeinta sumbangam di djalan di orientasikan sebagai berikut:

Pertama teori tindakan rasional instrumental, dari banyaknya peminta sumbanagn dijalanan di jember rata-rata mereka tidak memiliki pekerjaan, maka mereka memilih untuk menjadi peminta sumbangan, yang mana kemudian disiasati bahwa hal ini akan memberikan sedikit upah untuk biaya hidup untuk

beberapa pekan selain itu pula para pencari sumbangan ini mendapatkan upah sekitar 20% untuk setiap bulannya dan juga makan sehari-hari dan minum. Kedua, tindakan rasional nilai, dari hasil penelitian yang dilakukan oleh penuklis bahwa para peminta sumbangan untuk melakuakan kegiatan tersebut karena memamng ingin membantu agama serta membantu masyarakat sekitar tanpa ada rasa ingin mencari suatu imbalan atau upah dan biasnaya kebanyakan dari mereka yang tidka bertolak ukur kepada upah memulai memintra sumbanagan setalah waktu jam kerja priorotas mereka selesai. Dalam konteks ini teori tindakan sosial max weber, menunjukkan adanya keterkaitan dengan tindakan rasional nilai yang menyatakan bahwa seseorang bertindka berdasarkan nilai absolute, atau mencari nilai dari nilai agama (religiusitas), etis, maupun estetis. Serta tentunya adanya konsep-konsep keahamaan tertentu yang mereka bahwa manakala melakukan aksinya tersebut tersebut seperti penggunaan kata shodaqoh oleh para peminra sumbangan dalam melakukan aksinya.

Ketiga, tindakan peminta suimbanagn tindakan afektif, para peminta sumbangan memiliki motivasi sendiri, dalam melajukan tindkaan tersebut hal ini tidka ditemukan di kabupaten jmber karena orientasi mereka kebanyakan dari upah serta adnaya kegiatana untuk ikut serta dalam melanjutkan pembangunan masjid tersebut dan karena di dorong oleh nilai religious. Keempat, tindakan peminta sumbangan orientasi tindakan tradisional, di Jember sendiri tindakan seperti ini terus dilajukan secara turun-temurun hingga oembangunana masjid itu selesai, hal ini pula telah berlangsung lama tentunya hala ini mmenjadi kebiasaan dari masyarakat masal lalu dalam mencari sumbangan masjid. Sedangkan teori ekonomi politik yang emngatakan bahwa setiap perbuatan itu dilakuak berdasarkan imbal balik atau hasil dan kepentingan individu di jember sendiri tidak ditemukan apa yang diungkapkan oleh max weber, bahkan mereka rel melakukan hal tersebut guna untuk mencari pahal atau nilai religious dalam suatu tindakan sosial berbasis nilai agama.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Mujib, *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqh: Al-Qawaid al-Fiqhiyyah (Jakarta: Kalam Mulia, 2001).*

Campact Disk Holy Qurab v.6.50 (Beirut: Sakhr Dar Al-'Alamiyah)

Coleman 1989 dalam Ritzer, G. (2012). *Teori Sosiologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Pekembangan Terakhir Postmodern*, Yogyakarta: Pustaka Yogyakarta.

Compact Disk Holy Quran V. 650 (Beirut: Skhr Dar Al-'Alamiyah), QS. Ali Imron: 110

Dadang, Kahmad, 2000. *Sosiologi Agama*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

M. Natsir Tamara dan Elza Peldi Taaher, *Agama dan Dialog antar Peradaban* (Jakarta: Paramadian, 1996).

M. Syafi'I Anwar, 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia : Sebuah Kajian Politik Tentang Cendkiawan Muslim Orde Baru,* Jakarta: Paramadina.

Muhammad Fu'ad Abd Al-Bai, al-lu'lu' wa al-marjan, vol I (Beirut: Maktabah al-Ilmiyah, t.t).

Muhammad Thahir Ibn 'Ashur, Maqashid al-shariah al-islamiyah (Yordania: Dar al-Nafais, 2001).

Mundhir Qahaf, Manajement Wakaf Produktif, terj. Muhyidin Maas Rida (Jakarta: Pustaka al-Kautsar Grup, 2005).

Najm al-Din al-Thufi, al-Ta'yn fi sharh al-Arbain (Beirut: Mu'assasah al-Rayyan, 1998).

Ritzer, G. (2012). *Teori Sosiologi Dari Sosisologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Yogyakarta: Pustaka belajar.

Siahaan, H.M. (1986). *Pengantar Ke Arah Sejarah Dan Teori Sosisologi*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Sjechul Hadi Permono, *Dinamisasi Hukum Islam dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi*.

Syahidin, *Pemberdayaan Umat Berbasis Masjid* (Bandung: Alfabeta, 2007). Al-Baqi, al- Lu'lu.

Weber 1921 dalam Ritzer, G. (2012). *Teori Sosisologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Holis M. (2017). Jurnal Kontruksi Masyarakat Pencari Sumbangan Di Jalan Raya (*Studi Kasus Pencarian Amal Masjid Di Jalan Raya Kabupate Pamekasan*). Universitras Muhammadiyah Malang

Sari Kurnia Putri, *Tindakan Meminta Sumbangan di Jalanan Desa Lombang Dajah Kecamatan Blega Kabupaten Bangkalan*, Jurnal Sosial dan Politik. Deoaarteneb Sosiolohi, FISIP, Universitas Airlangga.

Turner, 1998: 30, dalam Kingseng, R. A. 2017. *Jurnal Struktugensi : Sebuah Teori Tindakan*. Institut Pertani Bogor

Wallace and Wolf 2006 dan Turner 1998 dalam Kingseng, R. A. (2017). *Jurnal Struktirgensi: Sebuah Teori Tindakan*. Institut Pertanian Bogor

https://simas.kemenag.go.id/page/search/mushalla/16/238/0/0/

https://www.jemberkab.go.id/jumlah-penduduk-miskin-di-kabupaten-jember-berkurang/

DERADIKALISASI BERBASIS PMII DI IAIN TULUNGAGUNG

Budi Harianto, Nurul Syalafiyah, Muhamad Ali Anwar

*IAIN Tulungagung
Jl. Mayor Sujadi Timur No. 46 Telp. 0355-321513 Tulungagung Jawa Timur 66221budiharianto744@gmail.com
**
Jl. Wilis, Kel. Kramat Telp. 0358-324737 Nganjuk Jawa Timur 64419
nurulsyalafiyah@gmail.com , malianwar0@gmail.com

Abstrak: Kenyataan di lapangan bahwa gerakan dan jaringan radikalisme Islam (yang dilakukan sebagian kelompok muslim) sudah banyak tersinyalir di mana-mana dan bisa muncul di berbagai tempat yang tidak terduga. Islam yang tergolong garis keras (*hardliners*) ini juga mencari 'mangsa empuk' seperti anak-anak Sekolah Menengah Atas (SMA). Bahkan dalam perkembangannya mereka juga banyak menyasar kaum intelektual di Perguruan Tinggi, yakni mereka para mahasiswa baru yang menjadi sasaran utama, terutama di Perguruan Tinggi Umum. Namun tidak menutup kemungkinan di Perguruan Tinggi Keagamaan juga ada. Hal ini bisa dilihat dengan adanya bukti kecenderungan minoritas mahasiswa yang cenderung berpikiran "menuju radikal" sudah kelihatan. Artikel ini bertujuan untuk mengetahui (1) Proses ideologisasi wawasan keagamaan moderat dan cinta tanah air berbasis PMII di IAIN Tulungagung, (2) Srategi pendampingan dan pemberdayaan PMII dalam pengelolaan kegiatan keagamaan guna mencegah radikalisme di IAIN Tulungagung. Data yang disajikan dalam kajian ini berasal dari wawancara terhadap beberapa pengurus PMII dan observasi kegiatan kaderisasi di Komisariat PMII IAIN Tulungagung. Penelitian ini menemukan bahwa para pengurus PMII baik ditingkatan Rayon dan Komisariat di IAIN Tulungagung telah berusaha keras membendung arus Islam radikal ke dalam berbagai usaha deradikalisasi. Usaha para pengurus PMII tersebut sangat urgen untuk dilaksanakan dalam kerangka menghadirkan Islam moderat yang menghargai terhadap pluralitas di masyarakat. Disisi lain proses ideologisasi wawasan keagamaan moderat dan cinta tanah air oleh PMII di IAIN Tulungagung dilaksanakan pada proses internalisasi nilai dan pembentukan karakter pada level basis anggota yang memiliki karakteristik dan kultur yang berbeda-beda menyesuaikan dengan kondisi.
Keywords: *Deradikalisasi, Radikalisme, Islam Moderat, PMII*

Abstract: Islamic radicals' movement and network by some Muslim groups has been presumably shown in any unpredictable places all over the country. It has become an obvious fact on the ground. One of which called Islamic hardliners is seeking easy prey such as high school students. They are even targeted at intelectuals at university level, specifically new students from outside religion-based universities. However, the prey can be possible to come from religion-based universities. It can be proven that there is a growing tendency of a minority of the students having radicalism views, which has been obviously seen. This article aims to find out (1) the ideoligization of the moderate religious and loving the

homeland concepts based on PMII in IAIN Tulungagung, and (2) the strategy of mentoring and empowerment for PMII to manage religious activities so as to prevent radicalism in IAIN Tulungagung. The data presented in this study was derived from interviews with some PMII's leaders and observations of regeneration activities at PMII Commissariat of IAIN Tulungagung. This study shows that PMII leaders, both at district and commissariat levels, in IAIN Tulungagung have been trying hard to repress radicalism by various deradicalism efforts. The efforts by PMII leaders are urgent to present a moderate Islam that respects plurality in the society. Besides, the ideoligization of the moderate religious and loving the homeland concepts by PMII in IAIN Tulungagung was carried out in the form of the value internalization and character building at basic level. It is based on different characteristics and culture of the members.
Keywords: *Deradicalization, Radicalism, Moderate Islam, PMII*

A. PENDAHULUAN

Kenyataan di lapangan bahwa gerakan dan jaringan radikalisme Islam (yang dilakukan sebagian kelompok muslim) sudah banyak tersinyalir di mana-mana dan bisa muncul di berbagai tempat yang tidak terduga, dengan adanya bukti beberapa kejadian 'bom bunuh diri' yang cukup banyak memakan korban (baik luka ringan, luka berat atau luka parah, hingga mengakibatkan nyawa terenggut seketika di tempat kejadian perkara atau lazim disingkat dengan TKP (tempat kejadian perkara). Islam yang tergolong garis keras (*hardliners*) ini juga mencari 'mangsa empuk' seperti anak Sekolah Menengah Atas (SMA). Bahkan dalam perkembangannya mereka juga banyak menyasar kaum intelektual di Perguruan Tinggi, yakni mereka para mahasiswa baru yang menjadi sasaran utama, terutama di Perguruan Tinggi Umum.[1] Namun tidak menutup kemungkinan di Perguruan Tinggi Keagamaan juga ada.

Mahasiswa-mahasiswi yang masih sangat awam soal pemahaman agama dan secara psikologis tengah mencari identitas diri ini menjadi lahan yang diincar oleh pendukung ideologi radikalisme untuk dijadikan kader atau kalau bisa orang yang dengan suka rela membawa 'bom bunuh diri' untuk diledakkan di tempat yang sudah direncanakan. Targetnya bahkan menguasai organisasi-organisasi intra Kampus (DEMA, UKM, LPM, dan lain-lain), paling tidak bagian rohani Islam atau Lembaga Dakwah Kampus (LDK)

Semua agama menyeru pemeluknya untuk menyebarkan kasih sayang kepada seluruh umat manusia (*rahmah li al-'Alamin*). Agama selalu yang menuntut pemeluknya agar selalu hadir dalam ruang yang dapat mencipta kerjasama baik antar individu maupun kelompok bahkan terhadap lingkungan sekitarnya. Agama disamping nilai-nilainya menghendaki adanya sikap toleran, juga tidak memaksa manusia untuk memeluknya. Al-Qur'an dengan jelas menyebutkan bahwa "Tidak ada paksaan dalam agama".[2]

Akan tetapi dalam realitas kehidupan konkrit sebagian pemeluk menampilkan agama dengan wujud yang menakutkan baik dalam kehidupan

---

[1] Komaruddin Hidayat,"Radikalisme Islam Menysup Ke SMU", *Republika,*23 Oktober 2009.

[2] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah, 2: 256.

politik, keamanan, dan stabilitas kehidupan dunia. Tidak jarang agama seakan menjadi ancaman bagi eksistensi umat lain dan tidak jarang mengorbankan alam sekitarnya demi kepentingan kelompok berkedok agama. Agama sebagai alat legitimasi masih menyisakan pro dan kontra hingga saat ini, khususnya ketika dihubungkan dengan politik dan ketatanegaraan. Perbedaan pandangan ini berkisar seputar ada tidaknya sebuah sistem kenegaraan tertentu dalam ajaran Islam.[3]

Kampus ibaratkan miniatur negara, kampus bagaikan candradimuka dalam ranah pengembangan intelektualitas. Tempat mentransformasikan, mengembangkan dan menyebarluaskan ilmu, teknologi dan seni melalui pendidikan, penelitian dan pengabdian kepada masyarakat. Bagaimana kondisi negara masa depan bisa dilihat dari kondisi mahasiswa hari ini. Apabila para mahasiswa benar-benar bisa menjalankan tugasnya sebagai mahasiswa maka akan melahirkan orang-orang hebat di masa depannya. Namun, apabila mahasiswa sudah terjangkit penyakit radikalisme maka tunggulah saat kehancuran negara.

Mahasiswa-mahasiswi di kampus IAIN Tulungagung semakin hari semakin bertambah dengan pesatnya. Input mahasiswa di kampus tersebut dalam perkembanganya tidak hanya alumni Madrasah Aliyah atau pelajar yang berasal dari pondok pesantren (Santri), akan tetapi juga alumni dari Sekolah Umum (SMU, SMK, dan sederajat). Hal ini yang menjadi pola pemahaman terhadap agama yang berbeda. Mahasiswa yang tidak mempunyai latar keagamaan yang kuat ini yang rentan terjangkit penyakit radikalisme. Selama ini memang secara pandangan mata para mahasiswa di kampus tersebut tidak terjangkit radikalisme. Namun peneliti dikejutkan dengan berita bahwa ada mahasiswa non aktif (sudah tidak lagi kuliah atau droop out) yang dikabarkan terindikasi bergabung dengan ISIS.[4] Selain itu asumsi-asumsi dan hipotesa peneliti yang melakukan penelitian kecil-kecilan dengan beberapa pertanyaan, ternyata ada sebagian kecil mahasiswa yang memiliki pandangan keagamaan yang sedikit kaku.

Oleh karena itu peneliti mengeksplor tentang deradikalisasi berbasis PMII di IAIN Tulungagung. Artikel ini merupakan ringkasan dan pengembangan dari hasil penelitian pengabdian penulis pada tahun 2019 yakni penelitian pengabdian BOPTN 2019 IAIN Tulungagung. Artikel ini menjelaskan tentang: (1) Proses ideologisasi wawasan keagamaan moderat dan cinta tanah air berbasis PMII di IAIN Tulungagung, (2) Srategi pendampingan dan pemberdayaan PMII dalam pengelolaan kegiatan keagamaan guna mencegah radikalisme di IAIN Tulungagung.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Kajian yang agak relevan dengan permasalahan penelitian ini adalah karya Ibnu Hari Awan yang berjudul "Penyebaran nilai-nilai kebangsaan dalam

---

[3] Budi Harianto dan Nurul Syalafiyah, *Khazanah Pemikiran Islam Kontemporer*, (Batu: Literasi Nusantara, 2019), 34.

[4] http://www.tribunnews.com/regional/2018/05/29/dikases pada tanggal 27a Juni 2019.

semangat toleransi beragama di Jawa Timur: studi peran PMII Jawa Timur periode 2016-2018" [5].

Riset tersebut mengkaji (1) Pandangan PMII Jawa Timur periode 2016-2018 terkait toleransi beragama di Jawa Timur. (2) Perumusan strategi PMII Jawa Timur periode 2016-2018 dalam penyebaran nilai-nilai kebangsaan bersemangatkan toleransi beragama Mupimda PKC PMII Jawa Timur, dan (3) PKC PMII Jawa Timur memiliki peran dalam panggung masyarakat dalam menyebarkan nilai-nilai kerukunan umat bragama. Peran PMII Jawa Timur periode 2016-2018 dalam penyebaran nilai-nilai kebangsaan bersemangatkan toleransi beragama adalah dengan usaha PKC PMII Jawa Timur bersama segenap elemen masyarakat untuk menyatukan masyarakat Jawa Timur meskipun berbeda suku, etnis dan keyakinan.

Selanjutnya riset Layla Rizky yang berjudul Peran Badan Nasional Penanggulangan Terorisme dalam menanggulangi radikalisme di Indonesia (Studi atas program deradikalisasi pendekatan wawasan kebangsaan)[6]. Riset ini lebih memfokuskan pembahasan tentang Peran Badan Nasional Penanggulangan Terorisme khususnya dalam program deradikalisasi dengan dilihat dari perspektif atau pendekatan wawasan kebangsaan. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan bagaimana program deradikalisasi yang diperankan oleh BNPT khususnya dilihat dari perspektif atau pendekatan wawasan kebangsaan dalam menanggulangi radikalisme di Indonesia, dan juga untuk mengetahui faktor-faktor apa saja yang menjadi pendukung serta penghambat jalannya program deradikalisasi khususnya pada pendekatan wawasan kebangsaan.

Selanjutnya Riset yang berjudul "Implementasi Asas Tunggal Pancasila Dalam Gerakan Organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Cabang Kota Malang" oleh Mohammad Nazib. Riset ini mengungkap bagaimana mendeskripsikan persepsi PMII Cabang Kota Malang terhadap kebijakan Asas Tunggal Pancasila. Salah satu konsekuensi dari kebijakan Asas Tunggal Pancasila bagi PMII adalah menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas.

A Effendy Choirie dan Choirul Anam juga pernah menulis riset yang berjudul "Pemikiran PMII Dalam Berbagai Visi Dan Persepsi". Riset ini menjelaskan tentang pemikiran PMII Dalam Berbagai Visi Dan Persepsi. Fauzan Alfas juga mempunyai karya yang cukup menarik terkait PMII, yang berjudul "PMII dalam simpul-simpul sejarah perjuangan". Karya ini lebih memfokuskan historisasi PMII dan gerakannya.

Karya monumental dan merupakan hasil riset tentang gerakan dan jaringan Islam radikal oleh The Wahid Institut. Karya tersebut berjudul " *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia"* di editori oleh

---

[5] Ibnu Hari Awan, Penyebaran nilai-nilai kebangsaan dalam semangat toleransi beragama di Jawa Timur: studi peran PMII Jawa Timur periode 2016-2018, (Skripsi- UIN Sunan Ampel Surabaya),2018.

[6] Layla Rizky, *Peran Badan Nasional Penanggulangan Terorisme dalam menanggulangi radikalisme di Indonesia (Studi atas program deradikalisasi pendekatan wawasan kebangsaan,* (Skripsi- UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018)

Abdurrahman Wahid[7]. Selanjutnya karya Haedar Nashir, "Islam Syari'at" yang mengungkapkan secara ilmiah konsep, ideologi dan gerakan Islam Syari'at di Indonesia.

Karya Imron Nasri yang menunjukkan adanya dinamika intelektual kaum muda Muhammadiyah terutama dalam merespon wacana liberalisme dan pluralisme. Karya ini sesungguhnya merupakan hasil dari seminar yang kemudian didokumentasikan menjadi buku. Karena itu, karya ini berisi kumpulan tulisan beberapa aktivis muda Muhammadiyah dengan tema yang berserakan seperti dakwah kultural, ideologi, postmodernisme, dan postpuritanisme.[8] Karya ini jelas menunjukkan adanya pluralitas pandangan kaum muda Muhammadiyah. Tetapi, karya ini berbeda dengan penelitian yang peneliti lakukan. Sebab, penelitian ini hanya mengambil salah satu tema yang telah diwacanakan, yakni pluralisme keagamaan dengan menggunakan sosiologi pengetahuan sebagai perspektif.

Karya Pradana Boy mengenai pertarungan kelompok progresif dan konservatif di Muhammadiyah. Karya Boy ini memperbincangkan dua isu sentral yang diperdebatkan dua kelompok tersebut, yakni; pluralisme agama dan diseminasi pendekatan *manhaj* tarjih Muhammadiyah.[9] Menurut penulis, kajian Boy ini merupakan pengantar yang baik untuk memahami keragaman pandangan di Muhammadiyah. Boy telah memaparkan dengan baik perdebatan yang melibatkan beberapa tokoh yang dapat diidentifikasi sebagai kelompok konservatif dan progresif di Muhammadiyah. Selanjutnya, berkaitan dengan masalah labelisasi dan tipologisasi pemikiran yang digunakan dalam tulisan ini didasarkan pada karya William E. Shepard[10] dan Achmad Jainuri.[11] Labelisasi dan tipologisasi dibuat terutama didasarkan pada respon kaum muda Muhammadiyah terhadap berbagai isu keislaman era kontemporer.

Artikel yang telah diterbitkan di Jurnal Maarif Vol. 8 No. 1 Tahun 2013 dengan judul "Fenomen Radikalisme di Kalangan Kaum Muda" ditulis oleh Ahmad Fuad Fanani. Dalam artikel tersebut Ahmad Fuad Fanani bahwa faktor kesenjangan sosial dapat dijadikan penyebab keberlanjutan kegiatan teror di Indonesia. Persamaan penelitian ini dengan penelitian Ahmad Fuad Fanani adalah merumuskan faktor penyebab radikalisme di Indonesia. Adapun perbedaannya bahwa penelitian Ahmad Fuadi Fanani subyek penelitian didasarakan pada kalangan kaum muda saja, sedangkan penelitian ini membahas subjek penelitian dari pandangan kaum muda Nahdlatul Ulama yaitu PMII.

---

[7] Abdurrahman Wahid, *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. (Jakarta : The Wahid Institut, 2009).

[8]Imron Nasri (ed), *Pluralisme dan Liberalisme: Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah,* (Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005), 23.

[9]Pradana Boy, *Pertarungan Kelompok Progresif dan Konservatif di Muhammadiyah*, (Jakarta : Gramata Publishing, 2009), 13-14.

[10]Lebih lanjut mengenai argumentasi labelisasi dan tipologisasi pemikiran keislaman dalam berbagai kelompok seperti sekular, modern, tradisional, neo-tradisional, radikal, dan totalisme Islam, dapat dilihat William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," *IJMES*, vol. 19, (1987), 307-335.

[11]Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam: Konservatisme, Fundamentalisme, Sekularisme, dan Modernisme,* (Surabaya: LPAM, 2004), 59-102.

Kajian penulis ini tetap memiliki perbedaan dengan studi-studi terdahulu. Perbedaan yang dimaksud berkaitan dengan topik yang diperdebatkan, subyek penelitian, dan penggunaan pendekatan. Berdasarkan telaah kepustakaan inilah peneliti berasumsi bahwa kajian "Deradikalisasi Berbasis PMII di IAIN Tulungagung penting dilakukan.

Adapun posisi peneliti dalam kajian ini adalah menginterprestasi dan menganilisis tentang deradikalisasi berbasis PMII di IAIN Tulungagung. Penelitian ini dilaksanakan pada rentang antara bulan Juli sampai dengan Desember 2019.

C. METODE PENELITAN

Penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) tentang deradikalisasi berbasis PMII di IAIN Tulungagung. Untuk itu peneliti menggunakan pendekatan kualitatif. Agama sebagai gejala budaya dan sosial dapat didekati secara kualitatif dan secara kuantitatif. Baik penelitian secara kualitatif maupun kuantitatif pengumpulan data tetap dilakukan secara empiris dan sistematis sehinggga lebih dapat memahami dan menjelaskan kehidupan sosial. [12] Pendekatan kepada sebuah teologi akan ditentukan oleh dari sudut mana teologi itu didekati (antropologis, feminis, fenomenologis, filosofis, psikologis, sosiologis atau teologis). Teologi sebagai subyek penelitian di dalamnya memiliki tiga kategori yakni agama sebagai doktrin, struktur dan agama sebagai dinamika masyarakat.[13]

Penelitian Kualitatif digunakan oleh berbagai peneliti dengan menggunakan varian pendekatan tertentu yang bertujuan memproduk pengetahuan. Pada definisi konvensional bahwa data kualitatif tidak berupa angka-angka melainkan kata-kata yang merupakan bagian dari bahasa, bahasa sebagai struktur dan bahasa sebagai sistem komunikasi.[14]

Sebagai penelitian lapangan berbasis pengabdian, data penelitian diperoleh melalui observasi partisipatif atau pengamatan terlibat serta wawancara. Dalam menggali informasi tentang deradikalisasi berbasis PMII di IAIN Tulungagung, penelitian dilakukan dengan aksi riset yang menggunakan teori PAR atau *Participatory Action Research*. Adapun pengertian riset aksi menurut Corey (1953) adalah proses di mana kelompok sosial berusaha melakukan studi masalah mereka secara ilmiah dalam rangka mengarahkan, memperbaiki, dan mengevaluasi keputusan dan tindakan mereka.

Pada dasarnya, PAR merupakan penelitian yang melibatkan secara aktif semua pihak-pihak yang relevan (*stakeholders*) dalam mengkaji tindakan yang sedang berlangsung (di mana pengamalan mereka sendiri sebagai persoalan) dalam rangka melakukan perubahan dan perbaikan ke arah yang lebih baik. Untuk itu, mereka harus melakukan refleksi kritis terhadap konteks sejarah, agama, politik, budaya, ekonomi, geografis, dan konteks lain-lain yang terkait. Yang

---

[12] W. Lawrence Neuman, *Metodologi Penelitian Sosial : Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*, terj. Edina T. Sofia, (Jakarta : PT. Indeks, 2016), 187.

[13] Budi Harianto. "Tawaran Metodologi Fazlur Rahman dalam Teologi Islam", *Kontemplasi Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 04, No.02. Desember 2016, 295.

[14] A. Khozin Afandi, *Langkah Praktis Merancang Proposal,(* Surabaya : Pustakamas. 2011), 87.

mendasari dilakukannya PAR adalah kebutuhan kita untuk mendapatkan perubahan yang diinginkan [15]. Oleh karena itu dalam penelitian ini teori PAR sangat relevan digunakan.

Selain itu, penyimpulan data juga dilakukan melalui studi pustaka. Data yang terkumpul dianalisis melalui reduksi data, sajian data, dan pengambilan kesimpulan. Reduksi data terkait dengan tujuan penelitian, sajian data dengan menggunakan narasi, sedangkan pengambilan kesimpulan dilakukan setelah data terkumpul.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Proses Ideologisasi Wawasan Keagamaan Moderat Dan Cinta Tanah Air Berbasis PMII Di IAIN Tulungagung

Model dan formulasi ideologisasi wawasan keagamaan moderat dan cinta tanah air yang dilakukan tiga oleh PMII di IAIN Tulungagung khususnya di Rayon Jalaluddin Rumi Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD) dilaksanakan pada proses internalisasi nilai dan pembentukan karakter pada level basis kader memiliki karakteristik dan kultur yang berbeda-beda menyesuaikan dengan kondisi lingkungan dan tipologi karakter mahasiswa pada tingkatan lembaga serta fakultatif tertentu. Tahapan mengurai dan menganalisa lebih dalam ini pada akhirnya nanti akan membantu pengurus pada tiap level lembaga dalam menentukan metode, saluran dan arahan output yang ingin dicapai melalui proses kaderisasi tersebut. Berangkat dari kompleksitas kondisi tersebut, metode ideologisasi yang dijalankan para pengurus PMII memiliki kultur karakteristik dan tantangan yang lebih kompleks. Hal ini menjadi tantangan tersendiri bagi pengurus untuk lebih inovatif dan progresif dalam menjalankan agenda kaderisasi pada setiap level kepengurusanya.

Kekayaan bidang kajian keilmuan yang terdapat di Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD), dengan hadirnya bermacam disiplin keilmuan yang beragam dan secara khusus mempelajari disiplin ilmu tertentu sebaiknya dapat dijadikan modal dasar Pengurus Rayon PMII Jalaluddin Rumi untuk dapat memaksimalkan potensi fakultatif tersebut melalui pemetaan dan program pengembangan potensi akademik kader agar dapat dimaksimalkan pada ruang-ruang implementasi keilmuan yang terdapat ditiap Lembaga kajian. Pengembangan potensi-potensi tersebut diatas mampu dijadikan salah satu ruang implementasi nilai yang didapat pada proses ideologisasi melalui lembaga-lembaga akademik maupun minat bakat kemahasiswaan yang berada di kampus. Selain dari pada itu, penanaman nilai-nilai Islam Moderat dan pemahaman akan cinta tanah air disesuaikan dengan porsinya melalui ruang kaderisasi non formal dan ruang-ruang kultural yang ada. Sehingga pemahaman akan nilai-nilai tersebut dapat tersampaikan secara kontekstual maupun tekstual dan akan lebih lunak penyampaian juga pemahamannya serambi mengatur ritme pengkaderan pada tingkatan yang selanjutnya. Berawal dari bangunan tersebut, akhirnya mampu menjawab tantangan yang hadir dalam konteks kekinian dengan pergeseran pola pikir dan tingkah laku mahasiswa terhadap pemahaman pentingnya Islam

[15] LPM IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Modul Pelatihan Kuliah Kerja Nyata (KKN) Transformatif IAIN Sunan Ampel Surabaya* (Surabaya : LPM IAIN Sunan Ampel, 2008), 27.

Moderat dan cinta tanah air dengan memberikan jawaban atas kebutuhan mahasiswa.

a. Strategi Ideologisasi Islam Moderat Dan Cinta Tanah Air

Mahasiswa saat ini dapat dimengerti hanya apabila kita mampu menyelami cara berpikir mahasiswa, bukannya mahasiswa yang dipaksa untuk mengikuti cara berpikir kita. Ini boleh jadi merupakan jalan primer untuk ditempuh sehingga PMII dapat diterima oleh mahasiswa. Dengan kalimat lain, bukan mahasiswa yang pertama-tama harus mengikuti jalan pikiran kelompok organisasi mahasiswa melainkan organisasi yang pertama mengikuti jalan pikiran mahasiswa, strategi ini dinamai "masuk dari pintu mereka keluar dari pintu kita". Pertama, strategi rekruitmen. Kata Sun Tzu, jika anda ingin menguasai peperangan, kuasailah medannya. "Medan Perang" kita adalah kampus, bagaimana antropologi kampus kita ? Tentu kita yang lebih paham terkait kondisi kampus masing-masing.

Tetapi, secara umum kampus terbagi dalam beberapa "spot, koridor atau taman, Masjid, Perpustakaan, Kantin, dan lain-lain. Target pengurus adalah mahasiswa baru dengan beragam minat dan hobi, tempat yang nyaman bagi mereka untuk berlama-lama menghabiskan waktu menentukan minat dan hobi mereka, tentu semuanya memilki potensi. Untuk memaksimalkan rekruitmen, pastikan semua "pengkader" tersebar di setiap spot yang ada di kampus sesuai dengan "jiwanya". Kedua, pelaksanaan Ideologisasi Islam Moderat dan Cinta tanah Air . strateginya dibuat fleksibel. Tidak berorientasi pada waktu pelaksanaan, tetapi berorientasi pada "Bahan" kaderisasi atau calon anggota baru.

b. Pendampingan Anggota

Masa Penerimaan Anggota Baru merupakan sistem pengkaderan formal tahap awal yang dilaksanakan oleh PMII dimana didalamnya terdapat proses kaderisasi yang sangat vital salah satunya adalah pendampingan. Pendampingan sendiri adalah proses *handling* yang didalamnya tercakup perencanaaan, *controling*, dan evaluasi untuk tercapainya suatu target. Namun demi tercapainya ekspektasi dari pendampingan itu sendiri diperlukan pengetahuan agar pendampingan yang dilakukan sesuai dengan upaya kita dalam mewujudkan misi, peran, dan fungsi baik dalam kehidupan organisasi, bermasyarakat, maupun bernegara. Seperti yang kita ketahui mahasiswa yang mengikuti ideologisasi merupakan calon anggota atau kader.

Kader sendiri merupakan orang yang mampu menjalankan amanat, memiliki kapasitas pengetahuan dan keahlian, pemegang tongkat estafet sekaligus membingkai keberadaan dan kelangsungan organisasi. Kader adalah ujung tombak sekaligus tulang punggung kontinyuitas sebuah organisasi. Sedangkan pengkaderan berarti proses bertahap dan terus-menerus sesuai tingkatan, capaian, situasi, dan kebutuhan tertentu, yang memungkinkan seorang kader dapat mengembangkan potensi akal, kemampuan fisik, moral, dan sosialnya. Sehingga kader dapat membantu orang lain dan dirinya sendiri untuk memperbaiki keadaan sekarang demi mewujudkan masa depan yang lebih baik sesuai dengan cita-cita yang diidealkan, nilai-nilai yang diyakini serta misi perjuangan yang diemban.

Meskipun setiap orang memiliki model pendampingan yang berbeda-beda namun tetap terarah pada upaya pengkaderan ideologisasi yang bersumber pada nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam Moderat dan Cinta Tanah Air. Pertama semangat gerakan keterampilan dan daya intelektualitasnya sebagai mahasiswa,

keyakinan, pemahaman, pelaksanaan, dan penghayatannya atas ajaran Islam moderat; serta pengetahuan, wawasan, komitmen dan pembelaannya atas kelangsungan negara bangsa Indonesia. wacana, nilai-nilai Islam moderat dan cinta tanah air dan model gerakan apapun yang diperjuangkan selalu merujuk sekaligus bermuara pada penegasan tiga pilar, yakni Kemahasiswaan, ke-Islaman, dan ke-Indonesiaan. Oleh karena itu dalam pendampingan diarahkan sesuai dengan kapasitas dan karakter anggota tanpa menafikkan tiga pilar diatas.

Ideologisasi Islam Moderat dan Cinta Tanah Air merupakan upaya untuk membentuk kesadaran mahasiswa sebagai *agent of change, agent of control*, dan *agent of social*, serta terbentuknya pribadi muslim Indonesia yang bertakwa kepada Allah SWT, berbudi luhur, berilmu, cakap, dan bertanggung jawab dalam mengamalkan ilmu pengetahuannya serta komitmen atas perwujudan cita-cita kemerdekaan Indonesia. Melalui proses kegiatan tersebut kesadaran mahasiswa sebagai generasi pembawa tongkat estafet terjaga dari paham radikalisme yang akhir-akhir ini marak merambah pada dunia pendidikan tinggi.

2. **Strategi Pendampingan Dan Pemberdayaan Mahasiswa berbasis PMII Dalam Pengelolaan Kegiatan Keagamaan Guna Mencegah Radikalisme Di IAIN Tulungagung**

Penelitian ini dilakukan di IAIN Tulungagung yakni pada pengurus dan kader PMII Komisariat IAIN Tulungagung khususnya PMII Rayon Jalaluddin Rumi Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD). Pendekatan penelitian pengabdian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode PAR atau *Participatory Action Research*. Penelitian *Participatory Action Research* merupakan salah satu model penelitian yang mencari sesuatu untuk menghubungkan proses penelitian ke dalam proses perubahan sosial. Perubahan sosial yang dimaksud adalah bagaimana dalam proses pemberdayaan dapat mewujudkan tiga tolak ukur, yakni adanya komitmen bersama dengan masyarakat, adanya *local leader* dalam masyarakat dan adanya institusi baru dalam masyarakat yang dibangun berdasarkan kebutuhan.

Penelitian pengabdian ini membawa proses penelitian dalam lingkaran kepentingan orang dan menemukan solusi praktis bagi masalah bersama dan isu-isu yang memerlukan aksi dan refleksi bersama, dan memberikan kontribusi bagi teori praktis. *Participatory Action Research* melibatkan pelaksanaan penelitian untuk mendefinisikan sebuah masalah maupun menerapkan informasi ke dalam aksi sebagai solusi atas masalah yang telah terdefinisi. Menurut Yoland Wadworth pada dasarnya *Participatory Action Research* (PAR) adalah penelitian yang melibatkan semua pihak yang relevan dalam meneliti secara aktif secara bersama-sama tindakan saat ini (yang mereka alami sebagai masalah) dalam rangka untuk mengubah dan memperbaikinya. Mereka melakukan hal ini dengan merenungkan secara kritis historis, politik, budaya, ekonomi, geografis dan konteks lain yang memahaminya.[16]

Pandangan lain dikemukanan Mansour Fakih yang mengatakan bahwa *Participatory Action Research* adalah kombinasi penelitian sosial, kerja

---

[16] P. Reason,. and H. Bradbury, *The Sage Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice*. (California: Sage, 2008), 1.

pendidikan, dan aksi politik menggunakan konsep penelitian partisipatif dalam konteks metodologi materialis historis, yang didefenisikan oleh Kasam sebagai penelitian yang disusun melalui interaksi demokratis antara peneliti dan kelas rakyat yang tertindas.[17] Interaksi demokratis sebab PAR merupakan "penelitian oleh, dengan, dan untuk orang" bukan "penelitian terhadap orang". PAR mendorong peneliti dan orang-orang yang mengambil manfaat dari penelitian untuk bekerja bersama-sama secara penuh dalam semua tahapan penelitian.

Pada dasarnya, PAR merupakan penelitian yang melibatkan secara aktif semua pihak-pihak yang relevan (*stakeholder*) dalam mengkaji tindakan yang sedang berlangsung (dimana pengamalan mereka sendiri sebagai persoalan) dalam rangka melakukan perubahan dan perbaikan kearah yang lebih baik. Untuk itulah, mereka harus melakukan refleksi kritis terhadap konteks sejarah, politik, budaya, ekonomi, geografis, dan konteks lain yang terkait. Yang mendasari dilakukannya PAR adalah kebutuhan kita untuk mendapatkan perubahan yang diinginkan.[18]

Sumber data dalam penelitian ini adalah subjek dari mana data itu diperolah.[19] Dalam penelitian ini sumber data utamanya adalah kata-kata dan tindakan, selebihnya adalah data tambahan seperti dokumen dan lain-lain berkaitan dengan ini jenis data tertulis, foto dan statistik.[20] Yang dimaksud data dalam penelitian ini adalah semua data atau informasi yang diperoleh dari para informan yang dianggap paling mengetahui secara rinci dan jelas mengenai fokus penelitian yang diteliti. Selain data yang diperoleh melalui informan, data juga diperolah dari dokumentasi yang menunjang terhadap data yang berbentuk kata-kata maupun tindakan. Dalam penelitian ini akan mengekplorasi jenis data yang terkait dengan masing-masing fokus penelitian yang sedang diamati. Secara lebih terperinci langkah penelitian pengabdian dalam laporan akhir adalah sebagaimana yang dijelaskan dibawah ini.

Langkah peneliti yang pertama adalah melakukan survey dengan angket secara sampeling kepada Mahasiswa semester 1 di Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD) tentang pemahaman keagamaan pada hari Selasa, 10 September 2019. Angket tersebut disebarkan ke mahasiswa FUAD secara acak. Dari hasil tersebut peneliti simpulkan ada beberapa Mahasiswa yang memiliki pemahaman keagamaan yang cendrung kaku, meskipun belum mengarah kepada paham radikalisme, namun kalau dibiarkan bisa mengarah ke radikalisme.

Pada hari Senin, 16 September 2019 melakukan indoktrinasi Islam moderat dan wawasan kebangsaan pada Bersama mahasiswa FUAD semester 1 yang tergabung dalam PMII Rayon Jalaluddin Rumi disela-sela kegiatan kajian rayon. Namun, karena kegiatan tersebut diselipkan dalam acara kajian rutin rayon maka

---

[17] Mansour Fakih *Menggeser konsepsi gender dan transformasi sosial* (Yogyakarta :Pustaka Pelajar, 2007), 28.

[18] Agus Afandi, dkk, *Modul Participatory Action Reseacrh (PAR)* (IAIN Sunan Ampel Surabaya: Lembaga Pengabdian Masyarakat (LPM) 2013), 41.

[19] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian*: *Suatu Pendekatan Praktik*,(Jakarta: Rineka Cipta,2010), 102.

[20] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 112.

tidak semua mahasiswa baru FUAD bisa hadir semua, sehingga ada mahasiswa baru yang tidak mendapatkan indoktrinasi Islam moderat dan wawasan kebangsaan.

Selanjutnya pada hari Kamis, 19 September 2019 Melakukan indoktrinasi Islam moderat dan wawasan kebangsaan pada mahasiswa FUAD yang tergabung dalam kegiatan Kajian Pra MAPABA. Pada hari Selasa, 24 September 2019 Melakukan indoktrinasi Islam moderat dan wawasan kebangsaan pada kader PMII Rayon Jalaluddin. Kegiatan ini dilakukan bersamaan dengan masa awal pengkaderan formal yaitu MAPABA.

E. KESIMPULAN

Deradikalisasi berbasis PMII di IAIN Tulungagung dilaksanakan dengan melakukan ideologisasi wawasan keagamaan moderat dan cinta tanah air. Secara teknis dilaksanakan pada proses internalisasi nilai dan pembentukan karakter pada level basis kader yang memiliki karakteristik dan kultur yang berbeda-beda menyesuaikan dengan kondisi lingkungan dan tipologi karakter mahasiswa pada tingkatan lembaga serta fakultatif tertentu. Tahapan mengurai dan menganalisa lebih dalam ini pada akhirnya nanti akan membantu pengurus pada tiap level lembaga dalam menentukan metode, saluran dan arahan output yang ingin dicapai melalui proses kaderisasi tersebut. Berangkat dari kompleksitas kondisi tersebut, metode ideologisasi yang dijalankan para pengurus dari masing-masing kelompok organisasi mahasiswa memiliki kultur karakteristik dan tantangan yang lebih kompleks. Hal ini menjadi tantangan tersendiri bagi pengurus untuk lebih inovatif dan progresif dalam menjalankan agenda kaderisasi pada setiap lembaganya.

Strategi deradikalisasi berbasis PMII di IAIN Tulungagung dilakukan dengan mengunakan pendekatan *Participatory Action Research* (PAR). Tahapan-tahapan yang dilakukan adalah sebagai berikut Langkah peneliti yang pertama adalah melakukan survey dengan angket secara sampeling kepada Mahasiswa semester 1 di Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD) tentang pemahaman keagamaan pada hari Selasa, 10 September 2019. Angket tersebut disebarkan ke mahasiswa FUAD secara acak. Dari hasil tersebut peneliti simpulkan ada beberapa Mahasiswa yang memiliki pemahaman keagamaan yang cendrung kaku. Selanjutnya Pada hari Senin, 16 September 2019 melakukan indoktrinasi Islam moderat dan wawasan kebangsaan pada mahasiswa FUAD semester 1 disela-sela kegiatan kajian Rayon Jalaluddin Rumi. Selanjutnya pada hari Kamis, 19 September 2019 melakukan indoktrinasi Islam moderat dan wawasan kebangsaan pada mahasiswa FUAD yang tergabung dalam kajian Pra MAPABA Raton Jalaluddin Rumi. Pada hari Selasa, 24 September 2019 melakukan indoktrinasi Islam moderat dan wawasan kebangsaan pada mahasiswa FUAD yang tergabung dalam PMII Rayon Jalaluddin. Kegiatan ini dilakukan bersamaan dengan masa awal pengkaderan formal yaitu MAPABA.

DAFTAR PUSTAKA

------------------. *Syahadat Mahasiswa*,dalam “Sekumpulan Catatan Inspirasi dari Ruang Kuliah”, Tulungagung: Akademia Pustaka, 2017.

Afandi, A. Khozin. *Langkah Praktis Merancang Proposal.* Surabaya : Pustakamas. 2011.

Afandi, Agus dkk. *Modul Participatory Action Reseacrh (PAR) IAIN Sunan Ampel Surabaya.* Surabaya: Lembaga Pengabdian Masyarakat (LPM), 2013.

Arikunto. *Prosedur Penelitian*: *Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta,2010.

Awan, Ibnu Hari. *Penyebaran Nilai-Nilai Kebangsaan Dalam Semangat Toleransi Beragama Di Jawa Timur: Studi Peran PMII Jawa Timur Periode 2016-2018*. (Skripsi- UIN Sunan Ampel Surabaya), 2018.

Boy, Pradana. *Pertarungan Kelompok Progresif dan Konservatif di Muhammadiyah*. Jakarta : Gramata Publishing, 2009.

Fakih,Mansour . *Menggeser konsepsi gender dan transformasi sosial.* Yogyakarta :Pustaka Pelajar, 2007.

Foundation, LibForAll*. Ilusi Negara Islam.* Jakarta : The Wahid Institut, 2009.

Harianto, Budi dan Nurul Syalafiyah. *Khazanah Pemikiran Islam Kontemporer*. Batu: Literasi Nusantara, 2019.

Harianto, Budi. "Tawaran Metodologi Fazlur Rahman dalam Teologi Islam", *Kontemplasi Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 04, No.02. Desember 2016.

Hidayat, Komaruddin."Radikalisme Islam Menysup Ke SMU". *Republika.* 23 Oktober 2009.

http://www.tribunnews.com/regional/2018/05/29/diakses pada tanggal 27 Juni 2019.

Januari, Achmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam: Konservatisme, Fundamentalisme, Sekularisme, dan Modernisme.* Surabaya: LPAM, 2004.

LPM IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Modul Pelatihan Kuliah Kerja Nyata (KKN) Transformatif IAIN Sunan Ampel Surabaya*. Surabaya : LPM IAIN Sunan Ampel, 2008.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif* . Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.

Nasri, Imron Nasri (ed), *Pluralisme dan Liberalisme: Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah*.Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005.

Neuman, W. Lawrence. *Metodologi Penelitian Sosial : Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*, terj. Edina T. Sofia. Jakarta : PT. Indeks, 2016.

Reason, P. dan H. Bradbury, *The Sage Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice*. California: Sage, 2008.

Rizky, Layla. *Peran Badan Nasional Penanggulangan Terorisme Dalam Menanggulangi Radikalisme Di Indonesia (Studi Atas Program Deradikalisasi Pendekatan Wawasan Kebangsaan.* (Skripsi- UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), 2018.

Shepard, William E. "Islam and Ideology: Towards a Typology," *IJMES*, vol. 19, 1987.

Wahid, Abdurrahman. *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta : The Wahid Institut, 2009.

NASIONALISME DAN GENDER; Spirit Muslimah NU dalam Berkontribusi untuk Pergerakan Islam Inklusif

Ismail Fahmi Arrauf Nasution

IAIN Langsa
Jalan Meurandeh, Meurandeh, Langsa Lama, Kota Langsa, Aceh 24354
Telepon/ Fax 0641- 423129/0641- 425139
Email : ismailfahmiarraufnasution@iainlangsa.ac.id

Abstrak: Artikel berikut membahas kontribusi Muslimah NU dalam ruang publik ormas Islam di Indonesia, berdasarkan fakta kuantitatif dan kualitatif ormas muslimah tersebut adalah terbesar. Mendasarkan pada narasi sejarah tulisan berfokus menelusuri kontribusi muslimah NU terutama terhadap pendidikan dan pembentukan spirit islam inkusif di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang majemuk. Sumber data diperoleh melalui wawancara dan referensi primer dari ahli selama masa reformasi hingga terkini. Pendekatan kualitatif-fenomenologi digunakan sebagai prosedur penelitian. Tulisan memperlihatkan bahwa Pergerakan Muslimah Nahdlatul Ulama dalam era Reformasi hingga kini bermetamorfosa menjadi entitas gerakan Islam Inklusif berbasis Pendidikan dan Politik (Inclusif religious movement education). Spirit pergerakan muslimah ini berkontribusi dalam pembentukan transformasi gerakan-gerakan sosial keummatan dan kebangsaan (Ummah Wathaniyyah)..
Kata kunci : *Muslimah NU, Kebangsaan, Gender, Pergerakan, Islam Inklusif.*

Nasionalisme dan Gender

Meskipun hendak mendirikan sebuah negara berdaulat di tanah yang dihuni mayoritas muslim, para pendiri bangsa sepakat untuk mendirikan sebuah negara di mana semua orang dari berbagai latar belakang identitas dapat hidup bahagia. Kebahagiaan setiap individu hanya dapat terwujud apabila persoalan identitas tidak muncul menjadi persoalan dalam ranah bersama. Sebab itulah landasan bersama harus didirikan berdasar pada nilai yang mampu membebaskan setiap individu sekaligus menyatukan mereka. Kesatuan dalam keberagaman ini terpenuhi dalam Pancasila sebagai landasan negara. Negara yang unggul adalah yang mampu menghadirkan kemerdekaan bagi setiap warga[1]. Kemerdekaan menjadi prasyarat munculnya kreativitas. Dengan kreativitas itu negara dijaga, dirawat, dan dimajukan bersama. Hanya dengan kemerdekaan, setiap perjuangan menuju kesetaraan dapat diwujudkan. Kemerdekaan setiap individu memberi peluang untuk menghapus feodalisme dan memperjuangkan kesetaraan gender. Karena setiap warga negara, memiliki derajat yang sama sehingga perli bersama-sama mengangkat derajat hidup[2].

Setiap komunitas majemuk yang menginginkan kebebasan dan tidak adanya diskriminasi atas identitas mereka membutuhkan komitmen kebangsaan yang dibangun bersama secara gotong-royong. Nabi Muhammad telah

---

[1]Sutejo, "Ngelaras Nasionalisme Sutan Syahrir," in *Nalar Kritis Keberagamaan*, ed. Abid Rohmanu (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), 143–144.

[2]Yudi Latif, *Pendidikan Yang Berkebudayaan* (Jakarta: Gramedia, 2020), 344.

menunjukkan teladan membangun komunitas kebangsaan di Madinah. Di sana setiap identitas dihormati. Tidak boleh ada diskriminasi. Dalam masyarakat Madinah, mereka hidup sebagai kesatuan dalam kebhinekaan. Dengan demikian, kita perlu mengambil *prototype* kebangsaan yang telahdibangunRasulullahdenganmenguatkannasionalisme kebangsaan[3].

Tidak dapat dimungkiri, dewasa ini sangat banyak masyarakat Indonesia yang kelimpungan dalam menyesuaikan keyakinan agama dan kesadarannya sebagai warga negara. Biasanya di antara mereka mengambil kesimpulan bahwa nasionalisme kebangsaan adalah bentuk kenegaraan yang bertolak-belakang dengan agama[4]. Bahkan tidak sedikit dari orang demikian melakukan tindakan teror dalam mengaktualisasikan keyakinannya itu. Orang-orang demikian adalah mereka yang dangkal pemahaman agamanya dan kurang peka terhadap eksistensi dirinya sebagai bagian dari sebuah bangsa yang menuntut setiap warga untuk merefleksikan perjuangan para penentang penjajah dan mengisi kemerdekaan dengan kreativitas yang dapat memajukan bangsa. Bukan sibuk mencibir kekuasaan, menebarkebencian, danekslusifdalamberagama.

Ekslusivisme agama yang semakin marak terjadi, juga terus berlangsung karena kelompok ekslusif kesulitan menyesuaikan agama dengan praktik budaya[5]. Untuk menghindari ekslusivisme, dibutuhkan semangat moderasi agama secara terus-menerus[6]. Semangat tersebut antara lain untuk terus menerus membangun kesadaran integrasi esensial antara agama dan dasar negara. Motif dari pentingnya penyadaran akan integrasi tersebut agar menjadi insan yang religius sekaligus menjunjung tinggi nilai-nilai budaya.

Mereka yang tidak mampu memadukan agama dan budaya biasanya tidak memahami sejarah perjuangan bangsa[7] sehingga tidak memiliki semangat nasionalisme yang kuat. Warga yang memiliki tipikal demikian sering memperhadapkan agama dan negara. Modus klasiknya adalah landasan negara yang tidak sesuai dengan Islam. Sementara dalih konkritnya adalah penghapusan tujuh dalam dasar negara[8]. Semangat itulah yang terus-menerus disuarakan kelompok-kelompok yang sering kurang mampu memahami integrasi agama dengan negara dan nilai budaya masyarakat.

Keniscayaan Nasionalisme dalam Islam

Keniscayaan nasionalisme dalam Islam telah disadari para ulama dan kiai sehingga mereka mengerahkan segenap energinya untuk kemerdekaan. Hasrat mendirikan sebuah negara bangsa adalah komitmen para ulama untuk mewujudkan tanah air yang merdeka. Seruan pengusiran para penjajah terus-

---

[3]Hendro Prasetyo and Ali Munhanif, *Islam & Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2002), 266.

[4]Mujamil Qomar, *Moderasi Islam Indonesia* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), 61–62.

[5]Aksin Wijaya, “Argumen Teoretik Berislam Nusantar,” in *Nalar Kritis Keberagamaan* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), 157.

[6]Mahfud MD, “Moderasi Islam Di Dunia Politik,” in *Islam Dan Kebhinekaan* (Jakarta: Gramedia, 2019), 161.

[7]Kevin W. Fogg, *Spirit Islam Pada Masa Revolusi* (Jakarta: Noura Books, 2020), 386.

[8]Zudi Setiawan, *Nasionalisme NU* (Demak: Aneka Ilmu, 2007), 158.

menerus disuarakan para ulama sehingga tumbuh semangat dari segenap masyarakat.

Pentingnya mendirikan sebuah bangsa yang merdeka dan berdaulat telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad di Madinah. Sehingga pentingnya sebuah negara bangsa merupakan sebuah keharusan. Tujuan mendirikan negara bangsa juga telah berlandaskan pada teladan yang telahditunjukkanRasulullah Saw yaitu mewujudkan kedaulatan bagi setiap individu masyarakat.

Dalam masyarakat Islam yang dibangun Rasulullah Saw, setiap warga memiliki harkat derajat, dan martabat yang sama. Demokrasi dijunjung tinggi, hak asasi manusia menjadi prioritas, kemakmuran selalu diusahakan, dan perempuan selalu dimuliakan. Semua itu telah diperjuangkan oleh Nabi Muhammad di Madinah.

Niatan para pendiri bangsa dalam mewujudkan Indonesia merdeka juga sesuai dengan prinsip-prinsip di atas. Sebab itulah, para ulama memutuskan kemerdekaan adalah harga mati. Tanpa kemerdekaan, semua cita-cita mulia dalam sosial Islam termasuk kesetaraan gender tidak akan dapat terwujud.

Dengan demikian, kemerdekaan bangsa dan keharusan berdirinya sebuah negara yang berdaulat menjadi keharusan dalam Islam. Kesadaran inilah yang membuat para ulama senantiasa teguh dalam pembangunan cita-cita negara bangsa, mempertahankan kemerdekaan, dan mengisinya dengan pembangunan bangsa menuju masyarakat yang adil dan makmur. Pancasila dan UUD ’45 adalah dasar negara yang dijunjung tinggi para ulama yang tumbuh dari tradisi bangsa Indonesia[9].

Ulama sebagai patron masyarakat menjadi teladan bagi perjuangan mengisi kemerdekaan[10]. Dalam mempertahankan kemerdekaan Tanah Air, ara ulama telah mendeklarasikan resolusi jihad yang mana hasilnya adalah kita masih dapat menikmati kemerdekaan. Dalam mengisi kemerdekaan, ulama adalah panutan dalam usaha memegang teguh prinsip nasionalisme. Sehingga ulama dapat senantiasa memberi panduan usaha melaksanakan hak dan kewajiban sebagai warga negara[11].

Nasionalisme yang sesuai dengan Islam dibangun dengan usaha mewujudkan kebahagiaan, keamanan, persatuan, ikatan batin, gotong royong, dan kasih sayang. Semangat nasionalisme dalam Islam bertujuan untuk membangun masyarakat religius, cerdas, terampil, berakhlak mulia, adil, dan sejahtera[12]. . Pembangunan masyarakat yang demikian hanya dapat diwujudkan dengan usaha membangun sikap adil dan lurus, toleran, seimbang, dan menumbuhkan semangat untuk melakukan kebajikan[13].

---

[9]Latif, *Pendidikan Yang Berkebudayaan*, 326.

[10]Ismail Fahmi Arrauf Nasution and MIswari Miswari, “Al-‘Ulamā’ Warathat Al-Anbiyā’: Modernity and Nurture of Authority in Aceh Society,” *Jurnal THEOLOGIA* 30, no. 2 (December 23, 2019): 197.

[11]Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historitas, Rasionalitas, Dan Aktualitas Pancasila*, V. (Jakarta: Gramedia, 2015), 200.

[12]Nahdlatul Ulama Provinsi Aceh, *Konferensi Wilayah XIV Nahdlatul Ulama Provinsi Aceh* (Banda Aceh: PW NU Aceh, 2020).

[13]Faisal Ismail, *NU: Moderatisme Dan Pluralisme* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 226.

Nasionalisme kebangsaan hanya bisa diwujudkan dengan membentuk perilaku yang menjunjung tinggi norma agama, tidak egois, loyalitas, jujur, patriotik, cinta ilmu pengetahuan, moderat, dan humanis. Perilaku-perilaku demikian perlu diupayakan dengan sungguh-sungguh, antara lain dengan menjaga silaturrahmi, konsistensi keilmuan tinggi, kepedulian sosial, penguatan ekonomi, dan penguatan etos kerja masyarakat. Setiap aspek ini perlu diperjuangkan secara serius dan konsisten supaya nasionalisme religius dapat menjadi semakin tangguh.

Keniscayaan nasionalisme dalam Islam harus mampu menumbuhkan keberpihakan pada masyarakat ekonomi lemah, kebebasan individu, terwujudnya hak asasi manusia, dan kesetaraan gender[14]. Tumbuhnya kesadaran atas urgensi aspek-aspek ini telah menjadi konsentrasi serius para ulama, khususnya ulama-ulama yang terhimpun dalam Nahdlatul Ulama[15]. Khususnya dalam usaha mewujudkan sikap nasionalisme dan keberpihakan perempuan, telah menjadi agenda penting Muslimat NU.

Pandangan Islam tentang Kemuliaan Perempuan

Memuliakan perempuan hanya dapat diwujudkan dalam sebuah negara merdeka yang demokratis. Kesetaraan gender merupakan bagian dari mewujudkan kebebasan bagi setiap individu sebagaimana dijamin oleh agama dan negara. Sesuai dengan prinsip dasar dalam Islam, perempuan memiliki hak untuk mendapatkan perlindungan, memiliki hak untuk memegang teguh keyakinannya, hak untuk memiliki keturunan dan merawat keluarga, dan hak perlindungan atas profesinya[16].

Konstitusi negara telah menjamin kesamaan hak dan derajat antara laki-laki dan perempuan. Ketetapan tersebut sesuai dengan tradisi masyarakat Indonesia yang berpegang pada prinsip kesetaraan. Di Indonesia, sejak dahulu laki-laki danperempuansama-samaberharkatmencarinafkah. Hal ini berbeda dengan di Arab. Perempuan hanya bertugas mengurus persoalan domestik di rumah. Sementara laki-laki bertanggungjawab penuh untuk memenuhi kebutuhan ekonomi. Maka dalam hal ini, ketetapan-ketetapan dalam hukum terkait harta perlu dibedakan. Dalam hal inilah, esensi hukum Islam menghadapi tantangannya.
Prinsipkemaslahatannyaperluditerapkanberdasarkankeunikankontekssosial.

Dalam hal ini, berbagai interpretasi agama terkait perempuan yang telah menghadirkan keluhan dari banyak pihak, perlu disegarkan. Pemahaman keagamaan bias gender itu muncul dari pemahaman yang berbeda dan konteks interpretasi yang tidak sama dengan konteks kebangsaan kita. Untuk itulah signifikansi reinterpretasi keagamaan terkait gender harus menjadi prioritas.

Dalam perspektif keagamaan seperti tasawuf misalnya, perempuan tidak dipahami sebatas jenis kelamin yang merupakan bentuk biologis. Tasawuf

---

[14]Rustam Dahar Karnadi Apollo Harahap, "Kesetaraan Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Hukum Perkawinan Islam," *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 8, no. 2 (May 15, 2013): 361.

[15]Dian Eka Rahmawati, "Gender Discourse and Women Movements in Nahdlatul Ulama (NU)," *Journal Of Government and Politics* 6, no. 2 (August 16, 2015): 228–247.

[16]Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 375–376.

memahami perempuan merupakan simbol sifat Jamal Tuhan yang padanya terkandung dimensi keindahan dan kelembutan Tuhan. Sementara laki-laki adalah simbol bagi sifat Jalal Tuhan yang mengandung dimensi keagungan dan ketegasan Tuhan. Dalam hal ini, antara jamal dan Jalal adalah dua dimensi Ilahi yang seimbang dan saling melengkapi.

Semangat tasawuf menunjukkan bahwa baik Jamal maupun Jalal merupakan manifestasi Ilahi yang terpancar pada alam. Manifestasi-manifestasi itu menemukan wadahnya pada setiap makhluk seperti Jalal yang merupakan dimensi maskulin menemukan wadahnya yang dominan pada laki-laki dan Jamal menemukan wadahnya yang dominan pada perempuan. Meskipun demikian, dimensi maskulin juga terkandung dalam perempuan dan dimensi feminim juga terkandung pada laki-laki. Karena manifestasi ilahi terpancar pada seluruh entitas alam[17].

Dengan demikian, kesetaraan gender merupakan keniscayaan dalam Islam. Karen aperbedaan-perbedaan antara feminitas dan maskulinitas hanyalah pada perbedaan dimensi Ilahi yang saling melengkapi. Sayangnya perbedaan ini dipandang sebagai perbedaan yang sering berubah menjadi diskriminasi. Feminitas yang direpresentasikan pada perempuan dianggap lebih inverior dan diberikan predikat-predikat negatif seperti lemah, kurang rasional, menjadi objek. Sehingga begitu mudah dieksploitasi dan direndahkan. Sementara maskulinitas yang direpresentasikan pada laki-laki selalu dianggap lebih superior sehingga selalu diberi predikat positif seperti lebih kuat, rasional, dan menjadi subjek.

Pandangan-pandangan keliru itulah yang menyebabkan diskriminasi terhadap perempuan. Hukum-hukum agama yang dirumuskan juga tidak lepas dari bias-bias tersebut. Aturan-aturan formal yang dibuat kerap mengekang perempuan. Dalamwilayah-wilayahformalisme agama, perempuandikekang sedemikian rupa seolah-olah mereka adalah objek yang menjadi sumber masalah, sumber maksiat. Dalil-dalil dikemukakan secara tidak berimbang diorientasikan untuk memojokkan perempuan. Singkat kata, birahi mengekang perempuan itu sangat tinggi.

Padahal dalam Al-Qur'an telah ditegaskan bahwa laki-laki dan perempuan sama[18]. Laki-laki dan perempuan sama-sama berasal dari sumber yang satu (QS. An-Nisa': 1), sama-sama telah berikrar akan keesaan Allah (QS. Al-'Raf 172), sama-sama ditugaskan mengabdi kepada Allah (QS. An-Nahl: 97), sama-sama menjad ipenerus amanah Tuhan (Al-Baqarah: 30), sama-sama dijanjikan surga (QS. Abaqarah: 35), sama-sama berpeluang disesatkan setan (QS. Al-'Araf: 20).

Apabila pesan-pesan Al-Qur'an tidak dimaknai secara objektif, maka penafsirannya akanberbias pada egoisme maskulin. Dampaknya adalah kerugian sosial tak terhitung bagi perempuan. Pelecehan seksual, seks bebas yang ujungnya menyulitkan perempuan, diskriminasi di lingkungan kerja dan rumah tangga, selalu terjadi akibat perempuan selalu dilihat sebagai *second sex.* Perempuan kerap dijadikanobjek yang diorientasikan untuk melayani laki-laki. Itu semua terjadi akibat stigma sesat yang memandang perempuan sebagai insan lemah,

---

[17]Said Aqil Siroj, *Allah Dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi* (Jakarta: Yayasan Said Aqil Siroj, 2020), 312.

[18]Muhammad Guntur Romli, *Islam Tanpa Diskriminasi: Mewujudkan Islam Rahmatan Lil Alamin* (Jakarta: Rehal Pustaka, 2013), 67.

objek eksploitasi, pelayan laki-laki, manusia yang kurang rasional, dan seterusnya. Pradikasi itu muncul akibat pemahaman lemah maupun tidak peduli atas ayat-ayat Al-Qura'an tentang hakikat perempuan.

Akibat asumsi sesat atas perempuan, maka diskriminasi atas perempuan yang jelas-jelas bertentangan dengan Al-Qur'an danteladanRasulullah sangat sering terjadi dan bahkan menjadi gaya hidup banyak laki-laki. Kesetaraan yang ditekankan Al-Quran (antara lain QS. Al-Ahzab: 35) dan Hadis dikangkangi. Laki-laki selalu berhasrat mendominasi.

Nabi Muhammad sangat memuliakan anak perempuannya. Banyak laki-laki menjadikan anak laki-laki saja sebagai prioritas, khususnya prioritas pendidikan. Nabi Muhammad selalu lemah lembut terhadap istrinya. Banyak laki-laki bersikap kasar terhadap istrinya. Nabi Muhammad selalu memenuhi hak istrinya[19]. Banyak laki-laki kerap mengabaikan kewajibannya untuk memenuhi hak istri. Banyak ketetapan hukum yang melonggarkan kewenangan perempuan, oleh masyarakat dianggap tidak pantas[20].

Agenda Nasionalisme dan Gender Muslimat NU

Nasionalisme dan keberpihakan perempuan merupakan dimensi *inhern* dalam kebudayaan Indonesia. Untuk itulah, dibutuhkan semangat keagamaan dan jiwa nasionalisme integratif. Bekal inilah yang dimiliki Nahdlatul Ulama (NU). Keutuhan bangsa dengan terus-menerus melahirkan semangat nasionalisme hanya dapat diwujudkan dengan keagamaan yang berkebudayaan. Dengan semangat nasionalisme tinggi, keutuhan bangsa dapat terawat. Dengan terwujudnya keutuhan bangsa, praktik demokrasi dapat terlaksana secara kondusif. Hanya dalam sistem demokrasi kebebasan warga negara dapat diapresiasi. Dengan demikian perjuangan kesetaraan juga menjadi terlaksana. Dengan sikap nasionalisme, maka segala usaha mewujudkan kesetaraan termasuk keberpihakan gender dapat dilaksanakan. Sebab itulah, nasionalisme dan gender adalah dua aspek yang amat berkaitan yang perlu diperhatikan.

Integrasi agama dan kebudayaan Nusantara dimiliki oleh NU[21]. Anggota dan kader NU tidak akan terkontaminasi oleh ekstrem kanan dan ekstrem kiri. NU konsisten dengan nilai dasar agama dan kearifan budaya. Harmonisme agama danbudaya merupakan prasyarat mewujudkan kemajuan bangsa. KH Said Aqil Siraj menegaskan agar setiap orang dan lembaga tidak menangani hal-hal yang bukan ahlinya. Dengan demikian, NU beserta seluruh lembaga otonomnya, harus mampu konsisten menangani hal-hal terkait agama dan kebudayaan[22]. Bila tidak, maka sangat banyak orang dan lembaga akan masuk ke dalam wilayah yang bukan keahliannya untuk merusak nilai agama dan budaya sehingga merusak nasionalisme kebangsaan dan memunculkan ketegangan antara agama dan budaya. NU danlembagaotonomnyayang konsistendengan nilai-nilai agama dan budaya adalah harapan masyarakat dalam menjaga keutuhan bangsa. Dalam hal

---

[19]Ibid., 84–85.

[20]Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan* (Jakarta: Quanta, 2014), 178–181.

[21]Said Aqil Siroj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara* (Jakarta: LTN NU, 2014), 204.

[22] KH Said AqilSiraj, AmanatPembukaanRakernas&Mukernas, Muslimat NU, *Pembukaan Rakernas & Mukernas Perangkat Muslimat NU 2020* (Indonesia: Citra Entertainment, 2020).

ini, Muslimat NU memainkan peran sangat besar dalam merawat nasionalisme dan kesetaraan gender. Muslimat NU fokus ada pemberdayaan perempuan dan pendidikan anak. Perempuan dan anak adalah modal utama dalam mewujudkan karakter bangsa.

Nasionalisme dan keutuhan bangsa hanya bisa dirawat dengan penanaman patriotisme sejak dini. Kesadaran dan loyalitas berbangsa juga perlu dibangun dengan pemahaman tentang kesetaraan. Tanpa kesetaraan, keutuhan bangsa menjadi terganggu. Demikian juga sikap beragama yang toleran dan inklusif akan menguatkan keutuhan bangsa. Sebab itulah, dalam amanatnya kepadaMuslimat NU, KH. Ma'ruf Amin menekankanpentingnya pencegahan radikalisme dan peningkatan pemberdayaan ekonomi masyarakat.

Penekanan ini memang sangat layak dialamatkan kepada Muslimat NU, sebagai badan otonom NU yang fokus pada pemberdayaan masyarakat, pendidikan, dan kesehatan. Dengan konsentrasinya pada bidang pendidikan, Muslimat NU sebagai badan yang tidak lepas dari prinsip NU yang menjunjung tinggi nilai agam dan budaya, memiliki peran signifikan dalam melahirkan generasi bangsa yang mampu mengintegrasikan nilai-nilai agama dan budaya.

Dengan penyebaran kader dan anggota yang sangat luas, Muslimat NU dapat membantu negara dalam menangani sangat banyak problem sosial agama. Muslimat NU dapat memberikan perannya dalam penguatan nasionalisme dan gender melalui kelompok pengajian dan lembaga pendidikan anak yang jumlahnya ribuan dan tersebar di berbagai penjuru Indonesia. Dengan modal sosial yang dimiliki Muslimat NU, organisasi ini dapat memainkan peran penting dalam usaha deradikalisasi guna menjaga keutuhan bangsa dan selalu berperan dalam pemberdayaan perempuan. Dalam rangka penguatan peran signifikan tersebut, KH Ma'ruf Amin menyarakan agar Muslimat NU terus melalukan penguatan lembaga dan penguatan kualitas kader dan anggotanya[23].

Radikalisme adalah penyakit yang sangat mengancam keutuhan bangsa. Radikalisme adalah alat efektif untuk memecah-belah kesatuan masyarakat. Hasil penelitian yang telah dilakukan menunjukkan, potensi radikalisme sangat kental terjadi di perguruan tinggi, sekolah-sekolah, dan majelis pengajian[24]. Paham eksklusif adalah pangkal munculnya radikalisme[25]. Pola pikir radikal antara lain terjadi akibat pemahaman agama yang kurang mendalam dan holistik.

Pemberdayaan ekonomi juga merupakan bagian penting dari sikap nasionalisme. Keutuhan bangsa dapat berlangsung dengan baik apabila ekonomi warga negara menjadi baik. Sangat banyak tindakan yang mengancam keutuhan bangsa dilatari oleh problem ekonomi dan kesenjangan ekonomi. Demikian juga sangat banyak problem ketidaksetaraan dalam gender juga dilatari oleh problem ekonomi. Dengan lancarnya program pemberdayaan ekonomi, maka keutuhan bangsa dan kesetaraan gender juga dapat berlangsung.

Pemahaman agama yang dangkal dan parsial yang juga sangat berpengaruh terhadap keutuhan bangsa terjadi akibat munculnya kesadaran signifikansi

---

[23] KH Ma'ruf Amin, AmanatsekaligusPembukaanRakernas&MukernasIbid.

[24]Rangga Eka Saputra, *Api Dalam Sekam: Sikap Keberagamaan Generasi Z* (Jakarta, 2018), 16, https://www.academia.edu/37694763/Api_Dalam_Sekam_Sikap_Keberagamaan_Generasi_Z.

[25]Azyumardi Azra, *Relevansi Islam Wasthiyah* (Jakarta: Kompas, 2020), 104.

agama yang terlambat. Akibatnya pembelajaran agama dilakukan secara instan sebatas melalui pengajian yang kurang sistematis dan melalui sarana media sosial[26]. Dampaknya adalah munculnya paham-paham yang ingin mengubah dasar negara menjadi berlandaskan pada identitas agama. Dengan pemahaman agama yang dangkal, pandangan seksualitas juga menjadi bermasalah. Dalam hal ini, perempuan menjadi dipandang sebagai *second sex.* Perempuan menjadi dipahami sebagai pelayan bagi laki-laki.

Nasionalisme dan gender merupakan dua masalah penting yang harus diatasi sejak dini melalui pemahaman agama yang mendalam dan sistematis. Pemahaman ini hanya dapat menjadi efektif apabila difokuskan sejak dini. Demikian juga radikalisasi menjadi sangat masif di Indonesia karena telah dilakukan pola pembelajaran agama yang bercorak puritan yang mengarah pada doktrin intoleran dan radikal. Maka sangat tepat kiranya ketika Muslimat NU mengeluarkan rekomendasi dalam Mukernas dan Rakernas untuk meninjau ulang lembaga-lembaga pendidikan anak karena telah sangat banyak lembaga pendidikan anak yang berada di bawah binaan Muslimat NU.

Sejalan dengan amanat para kiai NU, Ketua Umum Muslimat NU, Ibu Hj. Khofifah Indar Parawangsa melaporkan bahwa Muslimat NU sedang berusaha keras untuk merevitalisasi lembaga pendidikan anakdanmajelista'lim yang berada di bawah lingkungan Muslimat NU. Dengan membina 108 Rumah Sakit/RSAB/Poliklinik, 104 PantiAsuhan, 11 Balai Latihan Kerja dan lebih dari 9800 TK, 14.350 TPQ, 6.226 PAUD, 144 Koperasi Primer, 9 Puskop, sekitar 56.900 Kelompok Majelis Ta'lim dan 146 Kelompok Bimbingan Ibadah Haji (KBIH)[27], di samping potensi besar yang dimiliki anggota dan kader Muslimat NU, maka harapan besar untuk penguatan nasionalisme dan gender patut digantungkan. Dengan berbagai lembaga yang dibina, deradikalisasi untuk menguatkan nasionalisme dan keberpihakan jender rmelalui pemberdayaan perempuan, dapat dilakukan secara konsisten melalui majelis-majelis ta'lim dan lingkungan masyarakat. Penguatan ini juga dapat dilakukan secara mendalam karena dapat dicanangkan sejak dini melalui berbagai lembaga pendidikan anak.

Kesimpulan

Nasionalisme dan gender perlu diterapkan sejak dini. Selain melalui lembaga pendidikan anak yang dibina, Muslimat NU juga dapat menekankan pendidikan ini melalui majelis ta'lim bagi ibu-ibu agar dapat terus-menerus membangun kesadaran pada diri dan keluarga tentang pentingnya toleransi dalam beragama dan membangun kesadaran gender. Kesadaran ini dibangun mulai dari individu, keluarga, dan masyarakat. Apabila modal sosial tersebut tidak dioptimalkan, maka gerakan-gerakan radikal yang membenturkan agam dan budaya, membenturkan agama dan negara, serta pembangunan sikap beragama yang diskriminatif terkait gender akan semakin subur.

---

[26]Teuku Muhammad Jafar Sulaiman, *Islam Instan: Respon Philo-Sufi Atas Problematika Sosial Politik Keagamaan* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2020), 154.

[27]Agenda, "Rakernas Dan Mukernas Muslimat NU 2020 Akan Berlangsung Di Batu Malang," *Muslimatnu.or.Id*, http://muslimatnu.or.id/agenda/rakernas-dan-mukernas-muslimat-nu-2020-akan-berlangsung-2020-di-batu-malang/.

Problem sosial yang berangkat dari problem psikologis anak sangat dipengaruhi oleh kondisi dalam keluarga. Untuk itulah, anak sebagai kunci penguatan mental dan karakter bangsa sangat efektif diberdayakan melalui lembaga pendidikan anak dan majelis taklim. Melalui lembaga pendidikan anak, penguatan mental dan karakter anak dapat dilaksanakan. Fokus pentingnya antara lain adalah penguatan nilai-nilai keagamaan dan semangat kerkewargaan yang perlu ditanamkan sejak dini. Dengan pemahaman agama yang benar, sejak dini anak dapat mengenal prinsip keberagamaan yang benar agar terhindar dari pola beragama yang menyimpang. Dengan memunculkan semangat kewargaan sejak dini, anak dapat ditanamkan patriotisme sejak dini. Dengan demikian, mereka dapat mencintai agama dan negara secara integratif.

Kerusakan mental anak sangat sering terjadi dalam pengasuhan orang tua dalam keluarga[28]. Melalui majelis taklim, Muslimat NU dapat terus-menerus membangun kesadaran orang tua akan pentingnya pembangunan karakter anak dan menghindarkan mereka dari berbagai gangguan supaya dapat tumbuh menjadi generasi yang tangguh. Dengan peran-peran yang dilaksanakan, maka sangat wajar ketika dikatakan bahwa negara sangat berhutang kepada Muslimat NU.

DAFTAR PUSTAKA

Aceh, Nahdlatul Ulama Provinsi. *Konferensi Wilayah XIV Nahdlatul Ulama Provinsi Aceh*. Banda Aceh: PW NU Aceh, 2020.

Agenda. "Rakernas Dan Mukernas Muslimat NU 2020 Akan Berlangsung Di Batu Malang." *Muslimatnu.or.Id*. http://muslimatnu.or.id/agenda/rakernas-dan-mukernas-muslimat-nu-2020-akan-berlangsung-2020-di-batu-malang/.

Azra, Azyumardi. *Relevansi Islam Wasthiyah*. Jakarta: Kompas, 2020.

Darajat, Zakiah. *Perawatan Jiwa Untuk Anak-Anak*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

Eka Rahmawati, Dian. "Gender Discourse and Women Movements in Nahdlatul Ulama (NU)." *Journal Of Government and Politics* 6, no. 2 (August 16, 2015): 228–247. http://journal.umy.ac.id/index.php/jsp/article/view/385.

Fogg, Kevin W. *Spirit Islam Pada Masa Revolusi*. Jakarta: Noura Books, 2020.

Harahap, Rustam Dahar Karnadi Apollo. "Kesetaraan Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Hukum Perkawinan Islam." *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 8, no. 2 (May 15, 2013): 361. http://journal.walisongo.ac.id/index.php/sawwa/article/view/662.

Ismail, Faisal. *NU: Moderatisme Dan Pluralisme*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.

Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historitas, Rasionalitas, Dan Aktualitas Pancasila*. V. Jakarta: Gramedia, 2015.

———. *Pendidikan Yang Berkebudayaan*. Jakarta: Gramedia, 2020.

MD, Mahfud. "Moderasi Islam Di Dunia Politik." In *Islam Dan Kebhinekaan*, 161. Jakarta: Gramedia, 2019.

Nasution, Ismail Fahmi Arrauf, and MIswari Miswari. "AL-'ULAMĀ' WARATHAT AL-ANBIYĀ': Modernity and Nurture of Authority in Aceh Society." *Jurnal THEOLOGIA* 30, no. 2 (December 23, 2019): 197.

[28]Zakiah Darajat, *Perawatan Jiwa Untuk Anak-Anak* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 468.

http://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/3845.

NU, Muslimat. *Pembukaan Rakernas & Mukernas Perangkat Muslimat NU 2020*. Indonesia: Citra Entertainment, 2020.

Prasetyo, Hendro, and Ali Munhanif. *Islam & Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2002.

Qomar, Mujamil. *Moderasi Islam Indonesia*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.

Romli, Muhammad Guntur. *Islam Tanpa Diskriminasi: Mewujudkan Islam Rahmatan Lil Alamin*. Jakarta: Rehal Pustaka, 2013.

Saputra, Rangga Eka. *Api Dalam Sekam: Sikap Keberagamaan Generasi Z*. Jakarta, 2018. https://www.academia.edu/37694763/Api_Dalam_Sekam_Sikap_Keberagamaan_Generasi_Z.

Setiawan, Zudi. *Nasionalisme NU*. Demak: Aneka Ilmu, 2007.

Siroj, Said Aqil. *Allah Dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi*. Jakarta: Yayasan Said Aqil Siroj, 2020.

———. *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara*. Jakarta: LTN NU, 2014.

Sulaiman, Teuku Muhammad Jafar. *Islam Instan: Respon Philo-Sufi Atas Problematika Sosial Politik Keagamaan*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2020.

Sutejo. “Ngelaras Nasionalisme Sutan Syahrir.” In *Nalar Kritis Keberagamaan*, edited by Abid Rohmanu, 143–144. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.

Umar, Nasaruddin. *Ketika Fikih Membela Perempuan*. Jakarta: Quanta, 2014.

Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Wijaya, Aksin. “Argumen Teoretik Berislam Nusantar.” In *Nalar Kritis Keberagamaan*, 157. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.

PENDIDIKAN AGAMA ISLAM BERBASIS MODERASI BERAGAMA (Studi Kasus di Sekolah Dasar Khatolik Santo Yusuf Sekoreno Kabupaten Jember)

M. Khoirul Hadi Al-Asy'ari', Khoirul Rochim

Dosen Fakultas Syariah, dan Pembina Intelectual Movement Comunnity (IMC), Institut Agama Islam Negeri Jember Arimoh16@gmail.com
Asisten Dosen Intelectual Movement Comunnity (IMC), Institut Agama Islam Negeri Jember khoirulrochim28@gmail.com

Abstrak: Indonesia adalah negara yang mempunyai kemajemukan dengan berbagai macam suku, budayam ras serta agama menjadi satu lingkungan saling tidak terpisahkan. Sehingga bangsa Indonesia menjadi sebuah keniscayaan ditengah-tengah perbedaan yang terus berkembang. Oleh karena itu moderasi beragama menjadi jalan tengah diatas kemajemukan bangsa Indonesia. Sebab itu agama Islam hadir sebagai konsep untuk meneduhkan dalam bidang akhlak, tauhid, ibadah serta hubungan antar sesama manusia ditengah-tengah keberagaman agama pada masyarakat yakni Sukoreno. Pendidikan agama Islam dalam menciptakan keharmonisasian pada masyarakat diberbagai agama ditengah-tengah konflik dan kekerasan atas perbedaan dalam suatu agama, dengan tujuan saling menjaga satu sama lain serta menjaga perseteruan antar sesama sehingga komunikasi dapat terjalin satu sama lain. Tujuan penelitian ini adalah membahas tentang keragaman agama didalam lingkungan sekolah, moderasi beragama dalam pendidikan agama Islam, budaya agama dalam berbagai agama. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif deskripstif, dengan menyajikan data-data yang diperolah dilapangan secara deskpriptif. Kesimpulan dalam penelitian ini adalah dalam lingkungan sekolah tersebut, mempunyai beberapa kelas dengan berbagai macam agama agama yakni Islam, hindu, khatolik serta kristen dalam menempuh pembelajaran. sehingga pada saat pembelajaran pendidikan agama Islam, peserta didik dalam beragama muslim disuguhkan pendidik dengan beragama Islam sedangkan dalam pembelajaran agama, peserta didik non muslim dusuguhkan dengan pendidik yang beragama muslim dengan menyediakan ruangan tersendiri dalam pembelajaran agama. Serta adanya menjunjung tinngi toleransi antar umat beragama dengan adanya kerjasama peserta didik baik yang beragama muslim maupun non muslim.
Kata Kunci: *Moderasi Beragama, Keragaman Agama, Pendidikan Agama Islam.*

PENDAHULUAN

Bangsa Indonesia adalah bangsa memiliki keragaman baik suku, budaya, agama, ras dari berbagai wilayah yang berada dalam Negara Kesatuan republik Indonesia. Dimana hal tersebut mencakup secara keseluruhan dalam beraneka ragam di Indoensia. Sehingga perbedaan dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia secara keseluruhan merupakan keniscayaan tersendiri bagi masyarakat Indoensia. Artinya negara Indonesia menjadi pembeda dianatar negara-negara lain diaman mempunyai keragaman dari berbagai pulau masing-masing, dan tidak dimiliki oleh negara-negara lain. Oleh karena itu, sepatutnya

perlu adanya apresiasi serta syukuri akan adanya keniscayaan yang dimiliki di negara Indonesia.[1]

Moderasi beragama merupakan tindakan yang paling sempurna dalam menyelesaikan persoalan/konflik dalam sebuah keragaman agama di wilayah masyarat tersebut. Sehingga tindakan moderasi beragama dapat dilakukan oleh kelompok agama manapun tanpa adanya batasan dalam melakukan tindakan tersebut. karena tujuan moderasi agama menjaga keutuhan antar sesama tidak menyakiti maupun menjelekan antar kelompok masing-masing agama ditengah-tengah berbagai agama.[2] Dalam melihat realita sekarang bahwa, keragaman agama sedang mengalami ujian/persoalan antar kelompok agama yang mengatasnamakan pribadi masing-masing agama. Dimana sikap yang dilakukan oleh sekelompok tersebut mempunyai masing-masing variasi tindakan salah satunya kekerasan baik fisik maupun ucapan, gtidak hanya itu media sosial menjadi media dalam melakukan tindakan yang tidak diinginkan.

Dunia sedang mengalami tantangan-tantangan yang harus dilewati demi menjadi keutuhan dalam sikap beragama, adanya kelompok yang bersikap eksklusif, eksplosif serta intoleran, dalam mengatasnamakan agama masing-masing kelompok. Mengetahui hal tersebut, dalam moderasi beragama yang terpenting aksi dalam melaksanakan tindakan humanisme antar keragaman beragama. Sehingga tidak hanya dari segi penyampaikan yang dilakukan tetapi dilanjutkan dalam bentuk tindakan dalam moderasi agama didalam lingkungan masyarakat. Oleh sebab itu moderasi agama dapat berjalan ditengah-tengah keragaman agama serta menghindari konflik yang terjadi di lingkungan kelompok masing-masing agama, serta menjadikan adanya berbagai perbedaan bersifat humanisme demi menjaga keutuhan beragama.[3]

Pendidikan agama Islam merupakan usaha secara sadar serta terencan dimana untuk menyiapkan peserta didik untuk memahami, menghayati, mengenal, serta mengimani ajaran agama Islam, dengan dibarengi melaksanakan syariat yang sudah dietatapkan serta untuk menjalin hubungan antar umat beragama dampai terwujud kesatuan dan persatuan bangsa Indonesia.[4] oleh karena itu pendidikan agama Islam sebagai pengembangan peserta dalam melakukan kegiatan Islami sesuai dengan ketentuan yang sudah ditetapkan serta menjalin harmonisasi keragaman agama dilingkungan Sekolah itu sendiri. sehngga secara tidak langsung tidak langsung tidak ada diskriminasi antar kelompok agama peserta didik.

Dengan demikian bahwa pendidikan agama islam di sekolah/madrasah bertujuan untuk menumbuhkan dan meningkatkan keimanan melalui bimbingan dan pemupukan pengetahuan, penghayatan, pengalaman serta pengalaman peserta didik mengenai agama Islam sehingga menjadi manusia muslim yang

---

[1] Edi Junaedi, *"Inilah Moderasi Beragama Perspektif Kemenag"*, HARMONI, Vol. 18, No. 2 (2019), 184.

[2] Edy Sutrisno, *"Aktualisasi Moderasi Beragama di Lembaga Pendidikan"*, Jurnal Bimas Islam, Vol. 12, No. 2 (2019), 326.

[3] Agus Akhmadi, *Moderasi Beragama Dalam Keragaman Indonesia*, Vol. 13, No. 2 Februari-Maret 2019, 49.

[4] Muhaimin, *Pemikiran dan Aktualisasi Pengembangan Pendidikan Islam,* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), 76.

terus berkembang tentang hal keimana, ketakwaanya, berbangsa dan bernegara serta dapat melanjutkan jenjang yang lebih tinggi.[5] Pada dasarnya penekanan yang paling penting dalam ajaran agama Islam adalah menjalin hubungan antar sesama peserta didik dengan syarat nilai-nilainya berkaitan dengan moralitas sosial itu. Oleh sebab itum berbicara tentang pendidikan agama Islam bermakna haruslan mengacu kepada nilai-nilai Islam dan tidak dibenarkan melupakan etika sosial atau moralitas sosial. Dengan demikian, pendidikan agama Islam diharapkan dapat berdiri ditengah-tengah keragaman agama dengan menciptakan komunikasi yang bermoral tanpa adanya diskriminasi satu sama lain antara peserta didik dengan lainya. serta ini menjadi point penting bahwa banyak konflik perbedaan antar agama yang berkepanjangan, sebab itu pendidikan agama islam sebagai penanaman nilai-nilai ditengah-tengah perbedaan agama dilingkungan sekolah dengan tujuan menciptakan harmonisasi satu sama lain.

Penelitian ini juga bertujuan untuk memahami keragaman agama didalam lingkungan peserta didik, serta memahami moderasi beragama pendidikan agama Islam dan budaya agama pada Sekolah Dasar Khatolik Santo Yusuf ditengah-tengah perbedaan berbagai agama itu sendiri. Dengan tujuan untuk memperoleh gambaran dalam harmonisasi ditengah-tengah keberagaman agama itu berlangsung tanpa ada perselisihan yang terus berkesinambungan terutama kepada peserta didik. Maka dari pernyataan diatas, peneliti mengambil judul mengenai Pendidikan Agama Islam Berbasis Moderasi Beragama (Studi Kasus di Sekolah Dasar Khatolik Santo Yusuf Sekoreno Kabupaten Jember).

METODE

Penelitian ini menggunakan jenis pendekatan deskriptif kualitatif, digunakan untuk menelaah dan memberikan interpretasi sesuai dengan konteks perkembangan moderasi beragama di Sekolah Dasar Khatolik Santo Yusuf. Penelitian kualitatif adalah penelitian yang menghasilkan data secara deskriptif, baik berupa ucapan maupun tulisan serta perilaku yang dapat diambil dari orang-orang atau subjek itu sendiri.[6] Dengan demikian penelitian kualitatif sebagai metode dalam penelitian dengan berupa penyajian data secara deskriptif dari suatu objek pengematan yang dilakukan. Sasaran dalam penelitian ini adalah Guru pendidikan agama Islam, serta keberagaman agama yang terdapat dilingkungan itu sendiri. data dikumpulkan dengan teknik wawancara dan pengamatan. Analisis data dilakukan dengan pengelompokan dan memilih data sesuai dengan jenis dan kategorinya (reduksi data), kemudian di dislay sesuai dengan kategorinya yang dipilih (display data), untuk kemudian diambil kesimpulan dan dilakukan verifikasi kembali untuk menemukan temuan yang valid.[7]

---

[5] Abdul Majid, *Belajar dan pembelajaran Pendidikan Agama Islam*, (Bandung: Rosdakarya, 2012), 12.

[6] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2006), 53.

[7] M.B. Miles and A.M. Huberman, *Analisis Data Kualitatif,* terj. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: UI-Press, 1992), 92.

PEMBAHASAN

Moderasi Beragama dalam Keragaman Masyarakat

Islam moderat atau yang dimaksud dengan Islam *Wasathiyyah*, berasal dari dua kata yaitu Islam dan *"wasathiyyah"*. Maka Islam sebagaimana yang diketahui bagi khalayak publik merupakan keyakinan dalam agama yang pebuh dengan keberkahan, serta agama yang rahmatul lilalamin yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Sedangkan Islam sebagai agama yang pada umumnya serta yang paling banyak penganut di negara indonesia dengan penduduk terbanyak di dunia saat ini.

Mengetahui kata daro moderasi tentunya tidak asing bagi manusia khusunya didalam negara Indonesia, dalam bahasa Arab *moderas* diartikan dengan *"al-washathiyah"*, secara bahasa *"al-washathiyah"* berasal dari kata "wasath".[8] Dengan demikian, Al-Asfahanny mengatakan *"wasathan'* dengan *"sawa'un"* yakni tengah-tengah diantara dua batas, atau dengan keadilan yang berada di tengah-tengah atau jga dikatakan dengan standar yang biasa saja. Washatan juga diartikan segala sesuatu yang menjaga dari bersikap tanpa kompromi bahkan meninggalkan garis kebenaran agama.[9]

Sementara dalam bahasa Arab, kata moderasi biasa diistilahkan denga "wasath" atau "washathiyyah", dengan orangnya disebut "wasith". Kata "wasith" itu sendiri sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia yang memiliki tiga pengertian yakni *pertama*, penengah, pengantara, *kedua*, pelerai (pemisah, pendamai) antara yang berselisih, dan *ketiga*, pemimpin didalam pertandinganm yang jelas. Dengan maksud menurut pakar Arab kata tersebut merupakan " segala yang baik sesuai dengan objeknya".[10] Dalam pengungkapan dari bahasa Arab sebaik-baik segala sesuatu adalah yang berada ditengah-tengah dalam suatu yang menjadi bahan kajian itu sendiri. dengan contoh pemberani diantara sikap takut dan nekat dan lain-lain.[11]

Dalam keberagaman masyarakat yang notabene mayoritas multibudaya, sikap keberagama yang eksklusif yang hanya mengakui keselamatan dan kebenaran secara sepihak, tentu akan menimbulkan kontradiktif dari berbagai kelompok agama. Dengan demikian konflik beragama yang didalam masyarakat, pada relaitas secara universal dipicu dengan adanya sikap keberagaman yang eksklusif, serta adanya kontestasi antar kelompok agama dalam meraih dukungan umat yang tidak dilandasi sikap toleran, karena masing-masing dari kelompok agama menggunakan kekuatanya untuk menang sehingga dapat memicu konflik dalam keberagaman agama itu sendiri. Sedangkan dijelaskan dalam konteks fundamentaslisme agama, maka untuk menghindari disharmisasi perlunya menumbuhkan metode beragama yang disebut dengan moderat, atau dengan cara berislam yang inklusif atau sikap dalam beragama secara terbuka, dengan sebutan sikap moderasi beragama. Sehingga dapat dikatakan moderasi artinya sikap

---

[8] Faiqah, N., & Pransiska, T, *Radikalisme Islam vs Moderasi Islam: Upaya Membangun Wajah Islam Indonesia yang Damai*. Al-Fikra, 2018, 17(1), 33–60.

[9] Al-Asfahani, A.-R, *Mufrodad al-Fazil AlQur'an*. (Damaskus: Darul Qalam, 2009), 869.

[10] Almu'tasim, A, *Berkaca NU dan Muhammadiyah dalam Mewujudkan Nilai-Nilai Moderasi Islam di Indonesia.* TARBIYA ISLAMIA: Jurnal Pendidikan Dan Keislaman, 2019, 8(2), 199–212.

[11] Agama, D. *Moderasi Islam.* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'anm 2012), 5.

moderat, lawan kata dari eksrem yang bermakna secara berlebihan dalam menyikapi perbedaan antar kelompok agama.[12]

Konsep washatiyyah sepertinya menjadi garis pemisah diantara dua hal yang saling berseberangan. Maka penengah ini diklaim tidak membenarkan adanya pemikiran secara radikal dalam agama, serta sebaliknya tidak membenarkan juga upaya mengabaikan kandungan al-Qur'an sebagai dasar hukum utama. Oleh karena itu, Wasathiyah ini lebih cenderung toleran serta tidak juga renggang dalam memaknai ajaran Islam. Dengan demikian senada yang dikatan Yusuf Qardhawi bahwa *wasathiyyah* sebagai pemahaman yang moderat dengan salah satu yang menjadi karakteristik Islam yang tidak dimiliki oleh ideologi-ideologi lain. Sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an dalam surah Al-Baqarah ayat 143 yang berbunyi:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَاۤءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًاۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِۗ وَاِنْ كَانَتْ لَكَبِيْرَةً اِلَّا عَلَى الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ ۗوَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ اِيْمَانَكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ

Artinya: Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) "umat pertengahan" agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sungguh, (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sungguh, Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia (Al-Baqarah 2:143).

Dengan demikian, moderasi beragama dapat diartikan sebagai sebagai tindakan dengan metode jalan tengah yang berada didalam kondisi ditengah keberagaman agama pada lingkungan masyarakat itu sendiri. serta moderasi beragama tidak membenarkan sikap eksklusif yang hanya membenarkan secara sepihak diantara kelompok agama itu sendiri. dengan moderasi beragama bertujuan untuk menghindari disharmornisasi diantara kelompok agamam karena akan berimplikasi adanya konflik atau perbedaan antar kelompok agama yang terjadi dilingkungan multiagama.

Keragaman Agama di dalam Masyarakat

Indonesia salah satu negara yang mempunyai keanekaragaman di dalam masyaraktnya masing-masing, baik dari budaya, agama, suku, bahasa yang dimilikinya. Sehingga menunjukan bahwa negara Indonesia yang memiliki masyarakat multikultural. Oleh sebab itu, keanekaragaman menjadi keniscayaan sendiri yang di alami oleh bangsa Indonesia. Karena dapat menunjukkan sebagai pembeda dengan ciri khas tersendiri bagi negara Indonesia yakni masyarakat yang multikultural. Maka dengan begitu masyarakat Indonesia harus menjaga

---

[12] Agus Akhmadi, *Moderasi Beragama Dalam Keragaman Indonesia*, Vol. 13, No. 2 Februari-Maret 2019, 49.

dengan baik serta dikelola dengan maksimal agar menjadi keutuhan yang hakiki secara berkesinambungan.

Keragaman agama merupakan sesuatu bentuk jalan keyakinan yang dimiliki oleh setiap semua orang dengan tujuan sebagai pedoman dalam hidupnya tanpa ada rasa keterpaksaan atas pengambilan keputusan yang ada dalam setiap manusia. Islam dalam melihat keberagaman merupakan suatu keniscayaan yang terjadi didalam lingkungan masyarakat berlandaskan realita. Banyak al-quran yang menerangkan realitas sunnatullah tersebut. Diantara ayat al-quran yang menjelaskan keberagaman yakni:[13]

وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِى الْاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيْعًاۗ اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ

Artinya: Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman? (Q.S Yunus 10:99).

Dengan demikian keberagaman agama semua keyakinan yang dimiliki semua manusia sebagai landasan keimanan yang dimiliki dalam kehidupan tanpa ada paksaan dalam diri manusia itu sendiri. sehingga dalam menjalankan keyakinan masing-masing pemeluk dapat terjalin kenyamanan dalam menjalaninya dari masing-masing pemuluk agama. Secara tidak langsung, keberagaman agama yang disuguhkan di desa Sukoreno menjadi ciri khas tersendiri di dalam menjalani kehidupan antar masyarakat. Dalam lingkungan masyarakat desa Sukoreno sebagai bukti empirisme mengenai keberagaman agama yang terjadi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dimana lingkungan masyarakat sukoreno mempunyai keberagaman agama salah satunya yakni terdiri dari agama Islam, Hindu, Kristen serta Khatolik yang hidup dalam satu ruang lingkup tanpa ada sekat yang terbatasi. Bahwa dapat dikatakan desa Sukoreno menjadi sebuah keniscayaan tersendiri dalam membangun harmonisasi kehidupan keberagama agama tersebut. Maka tidak desa Sukoreno mendapatkan sebutan dengan desa Pancasila, sebagai desa percontohan dalam perdamaian ditengah-tengah konflik perbedaan antar umat beragama.

Terutama pada desa Sukoreno mempunyai nilai kemanusiaan dalam aspek Religius, dimana masyarakat mempunyai keyakinan-keyakinan yang berda-beda dalam menjalankan ibadah masing-masing. mereka juga tidak saling mengganggu satu sama lain dalam konteks keyakinan. Adanya saling menghormati satu sama lain dan bergotong royong dalam membangun desa Sukoreno dengan bersama-sama tidak mengesampingkan keyakinan akan tetapi tetap bersatu ntuk mewujudkan desa yang humanis dan toleran. Saling bahu membahu antara masyarakat dan kades dalam membangundesa yang penuh sejarah dan sebagai percontohan sehingga dapat tercermin kepada publik bahwa perbedaan tidaklah menjadi penghalang dalam membangun suatu tujuan dengan visi dan misi yang sama. Diharapkan sisi kemanusiaan yang berupa toleransi ini, menjadi pengikat masyarakat untuk menciptakan desa yang penuh kekeluargaan dalam kehidupan sehari-hari.

Keragaman yang terjadi di desa Sukoreno menjadi sebagai cerminan bagi semua kalangan yang berada di wilayah sekitar maupun wilayah Indonesia

---

[13] Al-Quran, 10:99.

terhadap antar kelompok agama yang masih mengatasnamakan kebenaran agama milik pribadi, sehingga dapat berimplikasi perpecahan antar kelompok agama masing-masing dalam suatu wilayah. dengan demikian, desa sukoreno salah satu desa yang mempunyai keragaman agama masyarakat dalam satu tempat menjunjung tinggi toleransi agama. Toleransi disini tidak hanya pola pemikiran menghargai perbedaan antar kelompok, akan tetapi tindakan aplikastifnya toleransi agam itu sendiri menghargai serta berdialog antar pemuka agama baik dari kyai, pendeta, pastur serta pemuka agama. Artinya toleransi di desa Sukoreno tidak hanya bersifat teori tetapi tindakan aplikatif dalam menjunjung tinggi toleransi agama dengan mencerminkan tindakan harmonis dalam masyarakat serta adanya dialog saling membantu, gotong royoong sesama antar agama dan terjalin harmornis pemuka agama dari masing-masing agama.

Pendidikan Agama Islam Berbasis Moderasi Beragama di Masyarakat

Pendidikan menjadi usaha dalam membimbing sumber daya manusia dalam mengembangkan potensi yang dimiliki setiap manusia baik dalam rohaniyah dan jasmaniyah, serta dalam penerapanya dilakukan secara berskala sehingga tidak bisa secara langsung tanpa melewati proses. Karena setiap makhluk yang diciptakan oleh Allah yang secara langsung tercipta dengan sempurna tanpa melalalui proses.[14] Sehingga proses menjadi kunci penting dalam mengembangkan setiap sumber daya manusia dengan tujuan agar tercipta manusia yang berilmu serta berkarakter dalam kehidupan. Dengan adanya pendidikan bahwa manusia dapat mengembangkankan pengetahuan yang dia miliki serta perilaku moral dalam berkomuniasi antar sesama maupun kepada orang tua.

Pendidikan agama merupakan salah satu dari tiga subyek pelajaran yang harus dimasukan dalam kurikulum setiap lembaga pendidikan formal di Indonesia. dengan demikian, pendidikan agama didalam setiap lembaga pendidik formal mempunyai tempat yang sudah disiapkan kepada peserta didik baik lembaga yang berbasis agama ataupun tidak. Karena pendidikan agama menjadi kunci terpenting dalam mencetak sumber daya manusia tidak hanya berpengetahuan agama tetapi juga mempunyai kualitas moral yang berbudi pekerti dalam aplikasi kehidupan bermasyarakatnya nantinya. Oleh sebab itu kehidupan beragama menjadi salah satu corak yang unik dalam kehidupan beragama, sehingga dengan harapan dapat terjalin wujud komunikasi yang harmonis di dalam kehidupan bergama itu sendiri seacara terpadu.[15]

Pendidikan agama Islam menjadi aspek yang harus dimiliki oleh setiap peserta didik, sebagaimana yang tertuang dalam GBPP pendidikan agama islam yang berada di sekolah umum, dijelaskan bahwa pendidikan agama Islam adalah upaya sadar dan terencana dalam menyiapkan peserta didik untuk mengenal, memahami dan menghayati, hingga mengimani ajaran agama Islam, dibarengi dengan tuntutan-tuntan untuk menghormati penganut agama kain dalam hubunganya dengan kerukunan antar umat beragama hingga terwujud satu

---

[14] Muzayyin Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam,* (Jakarta: Bumi Aksara, 2003, Cet ke 1, 12

[15] Chabib Thoha, dkk, *Metodologi Pengajaran Agama*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999) 1.

kesatuan persatuan bangsa. Dengan demikian, pendidikan agama Islam tidak hanya dijadikan pedoman dalam diri pribasi masing-masing peserta didik akan tetapi juga menghormati sesama antar umat beragama dalam menjalin komunikasi yang harmonis tanpa mengucilkan antar sesama agama.

Terkait hal tersebut, pendidikan agama Islam yang berada di Sekolah dasar Khatolik Santo Yusuf, salah satu sekolah formal yang berada di Sukoreno menjadi cerminan ditengah-tengah keberagaman agama yang memuncak. Dimana terdapat keberagaman agama yang dimiliki oleh peserta didik dengan berbagai macam perbedaan yang dimiliki oleh peserta didik. salah satunya perbedaan agama yang terdapat di lingkungan sekolah umum tersebut, dari berbagai kalangan agama yakni Islam, hindu, kristen serta khatolik. Oleh sebab itu sekolah tersebut menunjukan keberagaman agama yang tidak ada sekat dalam belajar. Artinya bahwa, dari semua kalangan peserta didik yang beragam agama dapat menunjukan kegiatan belajar yang harmonis, saling berkomunikasi satu sama lain tidak memperdulikan perbedaan agama yang saling bertentangan. Keberagaman agama yanmg dimiliki peserta didik menunjukan suatu keniscayaan yang dimiliki di lembaga sekolah tersebut. sehingga menunjukan ciri khas terendiri dalam pelaksanaan belajar di lingkungan lembaga tersebut.[16]

Pendidikan agama Islam yang berada di lingkungan Sekolah Dasar Khatolik Santo Yusuf khususnya di dalam kelas mempunyai corak keunikan tersendiri, salah satunya adanya keragaman agama yang terdapat di dalam kelas pembelajaran, yakni peserta didik yang mempunyai beragam agama, sehingga pada saat pembelajaran pendidikan agama Islam, peserta didik yang beragama non muslim di sendirikan pada jam kegiatan pembelajaran berlangsung. Akan tetapi menyuguhkan seorang guru atau pastur yang relevan dengan agama yang dianut oleh masing-masing peserta didik. Serta automatis juga peserta didik yang beragama muslim juga di sediakan pendidik yang beragama muslim sendiri. sehingga ini menunjukan tindakan aplikatif dalam mewujudkan moderasi beragama dengan menyuguhkan pendidik yang ahli sesuai dengan bidang agama yang dianutnya, dengan tujuan masing-masing umat beragama dapat meyakini dan taat pada ajaran pokok agamanya. Dengan tidak menghilangkan unsur agama yang dianutnya oleh masing-masing peserta maka dari disediakan ruangan pembelajaran yang khusus pada pembelajaran agama.[17]

Dengan demikian, pendidikan agama Islam tetap berjalan sesuai dengan mestinya dengan peserta didik yang beragama Islam, serta sebaliknya pendidikan agama tetap berjalan sesuai dengan pendidik beragama non muslim dengan peserta didik non muslim. Sehingga tindakan aplikatif itu sendiri, tidak menyalahi aturan dalam umat beragama dan tidak mengurangi ketaatan dalam agama yang dianut masing-masing peserta didik dengan menyediakan kelas berbeda pada saat pembelajaran pendidikan agama Islam berlangsung.

Masyarakat yang termasuk majemuk dilingkungan tersebut, menunjukan sebuah keniscayaan, dengan sebab sudah jalan kehendak Tuhan yang berikan oleh setiap manusia, salah satunya di desa Sukoreno dengan dibuktikan dengan

[16] Observasi, *Moderasi Beragama di Lingkungan Sekolah Dasar Khatolik Santo Yusuf*, Jember, 1 Maret 2021.

[17] Ireneus Sutrisno, *Wawancara Tentang Moderasi Beragama*, Jember, 1 Maret 2021.

keberagaman agama yang tinggal di satu wilayah tersebut. dengan tujuan agar manusia saling menyapa, mengenal, berkomunikasi, dan bersolidaritas. Namun dengan kemajukan khusunya mempunyai berbagai agama pada tingkat agama dan internal agama tersebut harus diakui mayoritas mempunyai poptensial untuk terjadinya konflik berlatar belakang isu keagamaan. Dalam konteks Indonesia multi agama di mana masing-masing agama mengajarkan bahwa dirinyalah yang paling, sedangkan yang lainya salah. Dengan begitu konflik yang rawan di Indonesiatergolong permasalahan yang rawan terjadi.[18] Akan tetapi di desa Sukoreno pada saat ini masing masih menunjukkan konsistensi dalam menunjukkan harmonisasi dalam umat beragama, dengan menunjukan saling berdialog satu sama lain tanpa adanya perdebatan yang menunjukkan konflik.

Dalam indeks kerukunan umat beragama, salah satunya toleransi antar umat beragama ini menjadi salah satu indikator paling signifikan dengan tujuan untuk menciptakan kerukunan umat beragama dengan berinteraksi secara harmonis, serta menghormati perbedaan agama dan kebebasan menjalankan ibadat masing-masing manusia dalam menjalankan agama yang dianutnya. Dengan begitu, pendidikan agama Islam yang diajarkan kepada peserta didik yang beragama muslim yang terdapat di Sekolah Dasar Khatolik Santo Yusuf, ini menunjukkan eksistensi yang mana antar peserta didik yang mempunyai berbagai agama masih membaur, dalam hal belajar, serta adanya kerjasama yang progesif dengan ditunjukan dalam membersihkan lingkungan sekolah dapat bergotong royong dalam bekerjasama satu sama lain yang dilakukan oleh peserta didik, serta saling berdialog secara terbuka tanpa memperdulikan kebenaran agama yang dianutnya oleh masing-masing peserta didik.

Hal ini menggambarkan umat antar beragama menunjukkan toleransi yang sangat tinggi dengan kesadaran yang dimiliki oleh setian peserta didik dalam beragama dengan keyakinan yang dianutnya. Sehingga tidak secara pemikiran saja bahwa toleransi dijunjung tinggi antar beragama agama melainkan juga berupa tindakan aplikatif dalam toleransi antar umat beragama. Dengan demikian pengalaman yang dialami oleh peserta didik khususnya bergotong royong dalam membersihkan lingkungan sekolah, dengan bekerja sama satu sama lain ini menjadi sebagai keunikan tersendiri yang dijalankan oleh peserta didik dalam berbagai agama.

KESIMPULAN

Moderasi beragama menjadi sebagai jalan tengah dalam menyelesaikan konflik dalam berbagai berbagai agama. karena keberagaman agama sebagai suatu keniscayaan yang ditutunkan oleh Tuhan setiap makhluk didalam suatu wilayah/lingkungan. Sehingga ini tidaklah mungkin dihilangkan, sebab moderasi beragama sebagai penengah ditengah-tengah konflik perbedaan agama yang terus berkelanjutan. Dengan begitu, ide dasar moderasi beragama untuk mencari persamaan dan bukan mempertajam perbedaan. Keragaman yang terjadi di desa Sukoreno menjadi sebagai cerminan bagi semua kalangan yang berada di wilayah sekitar maupun wilayah Indonesia terhadap antar kelompok agama yang masih mengatasnamakan kebenaran agama milik pribadi, sehingga dapat berimplikasi

[18] Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, (Jakarta Pusat: Badan litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 73.

perpecahan antar kelompok agama masing-masing dalam suatu wilayah. dengan demikian, desa sukoreno salah satu desa yang mempunyai keragaman agama masyarakat dalam satu tempat menjunjung tinggi toleransi agama. pendidikan Agama Islam dalam eksisitensinya ditengah-tengah keberagaman agama terutama dilingkungan Sekolah Dasar Khatolik Santo Yusuf, sangat menjunjung tinggi toleransi beragama, sehingga dalam pembelajaran agama disuguhkan pendidik dengan ahli dari masing-masing agama dengan menyediakan kelas yang berbeda, sehingga dapat melakukan pembelajaran sesuai dengan agama yang dianutnya oleh masing-masing peserta didik. Serta adanya kerjasama dari berbagai agama untuk saling bergotong royong dengan tujuan membersihkan lingkungan Sekolah secara bertahap, dengan adanya dialog antar umat beragama menambah kerukunan agama dan harmonisasi dalam menjalankan kegiatan sehari yang dilakukan dilingkungan sekolah.

DAFTAR PUSTAKA

Agama, D. 2012. *Moderasi Islam.* Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.

Akhmadi, Agus. 2019. *Moderasi Beragama Dalam Keragaman Indonesia*, Vol. 13, No. 2 Februari-Maret.

Al-Asfahani, A.-R. 2009. *Mufrodad al-Fazil AlQur'an*. Damaskus: Darul Qalam.

Almu'tasim, A. 2019. *Berkaca NU dan Muhammadiyah dalam Mewujudkan Nilai-Nilai Moderasi Islam di Indonesia.* TARBIYA ISLAMIA: Jurnal Pendidikan Dan Keislaman.

Al-Quran, 10:99.

Arifin, Muzayyin. 2003. *Filsafat Pendidikan Islam.* Jakarta: Bumi Aksara. Cet ke 1.

Arikunto, Suharsimi. 2006. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik.* Jakarta: Rineka Cipta.

Faiqah, N., & Pransiska, T. 2018. *Radikalisme Islam vs Moderasi Islam: Upaya Membangun Wajah Islam Indonesia yang Damai*. Al-Fikra, 2018.

Ireneus Sutrisno. 2021. *Wawancara Tentang Moderasi Beragama*. Jember. 1 Maret.

Junaedi, Edi. 2019. *"Inilah Moderasi Beragama Perspektif Kemenag"*. HARMONI, Vol. 18, No. 2.

Kementerian Agama RI. 2019. *Moderasi Beragama*. Jakarta Pusat: Badan litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

M.B. Miles and A.M. Huberman. 1992. *Analisis Data Kualitatif,* terj. Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: UI-Press.

Majid, Abdul. 2012. *Belajar dan pembelajaran Pendidikan Agama Islam*. Bandung: Rosdakarya.

Muhaimin. 2012. *Pemikiran dan Aktualisasi Pengembangan Pendidikan Islam.* Jakarta: Rajawali Pers.

Observasi. 2021. *Moderasi Beragama di Lingkungan Sekolah Dasar Khatolik Santo Yusuf*. Jember. 1 Maret.

Sutrisno, Edy. 2019. *"Aktualisasi Moderasi Beragama di Lembaga Pendidikan"*. Jurnal Bimas Islam. Vol. 12, No. 2.

Thoha, Chabib dkk. 1998. *Metodologi Pengajaran Agama*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

KONTEKSTUALISASI DOKTRIN TAUHID DALAM NILAI DASAR PERGERAKAN PMII

Mayadina Rohmi Musfiroh, Ahmad Fauzan Mubarok

Universitas Islam Nahdlatul Ulama Jepara
Jalan Taman Siswa (Pekeng) Tahunan Jepara, 59451, 0291-595320, Fax: 0291592630
mayadinar79@gmail.com

Abstract: *Tawhid is the basis of values which is the key in building awareness and renewing thought. Many Islamic thinkers have positioned tauhid as a starting point for thinking and acting, including PMII, which made tawhid (hablun min Allah) as one of the basic values of the movement. This article aims to contextualize the meaning of tawhid in the contemporary era and its application in the field of movement. This article is the result of library research using qualitative data collection techniques and a philosophical approach. The results of this study reveal that, first, monotheism is not only understood and related to the process of purifying the faith of Muslims, but as a philosophical reference and value base for Muslims in understanding human nature and the empirical reality that surrounds it. Contextual meaning of tawhid means freeing the soul from the various shackles that hinder human creative power. Second, the application of tauhid in the field of movement means presenting tauhid values that have a social power and have a human perspective in line with the spirit of the Al-Qur'an.*
Key words: *Tawhid, Basic value, Contextual meaning*

Abstrak: Tauhid merupakan basis nilai yang menjadi kunci dalam membangun kesadaran dan pembaharuan pemikiran. Banyak pemikir Islam yang memposisikan tauhid sebagai titik pijak berpikir dan bertindak, termasuk di dalamnya PMII yang menjadikan tauhid *(hablun min Allah)* sebagai salah satu nilai dasar pergerakan. Artikel ini bertujuan untuk melakukan kontekstualisasi makna tauhid era kontemporer serta aplikasinya di medan pergerakan. Artikel ini merupakan hasil penelitian pustaka *(library research)* dengan menggunakan teknik pengambilan data secara kualitatif dan pendekatan filosofis. Hasil penelitian ini mengungkap bahwa, *pertama,* tauhid tidak hanya dipahami dan berkaitan dengan proses pemurnian akidah umat Islam saja melainkan sebagai acuan filosofis serta basis nilai umat Islam dalam memahami fitrah manusia serta realitas empiris yang melingkarinya. Memaknai tauhid secara kontekstual artinya membebaskan jiwa dari berbagai belenggu yang menghalangi daya kreatif manusia. *Kedua,* aplikasi tauhid di medan pergerakan artinya menghadirkan nilai tauhid yang berdaya sosial dan berperspektif kemanusiaan sejalan dengan spirit Al-Qur'an.

Kata Kunci: *Tauhid, Nilai Dasar, makna kontekstual*

A. PENDAHULUAN

Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) pada tanggal 17 April 2021 akan memperingati hari lahirnya yang ke 61, sebagai organisasi yang fokus dalam kaderisasi dengan tujuan sebagaimana termaktub dalam Anggaran Dasar (AD PMII) bab IV pasal 4 "Terbentuknya pribadi muslim Indonesia yang bertaqwa kepada Allah SWT, berbudi luhur, berilmu, cakap dan bertanggung jawab dalam mengamalkan ilmunya serta komitmen memperjuangkan cita-cita kemerdekaan Indonesia". Secara filosofis, pengkaderan PMII hendak mencipta manusia merdeka (independen). Sementara itu, proses pengkaderan menuju pada satu titik yakni mencipta manusia *ulul albāb*. Pengertian sederhananya adalah manusia yang peka terhadap kenyataan, mengambil pelajaran dari pengalaman sejarah, giat membaca tanda-tanda alam yang semuanya dilakukan dalam rangka berzikir kepada Allah SWT, berfikir dari berbagai peristiwa alam, sejarah masyarakat, serta firman-firman-Nya. Pengertian *ulul albāb* ini dituangkan dalam motto dzikir, fikir, amal sholeh.

PMII merupakan organisasi kaderisasi dengan basis massa kultural warga Nahdliyin. Besarnya basis massa yang dimiliki, menuntut PMII mampu mengantarkan anggotanya memahami realitas dirinya sendiri dan dunia sekitarnya. Oleh karena itu, sistem pengkaderan di PMII diarahkan pada terciptanya individu-individu yang merdeka, otonom, independen, baik dalam bepikir, bersikap maupun berperilaku serta memiliki kapasitas dan kepedulian berpartisipasi secara kritis dalam setiap aksi perubahan menuju tatanan masyarakat yang PMII cita-citakan.

Kader merupakan aset terpenting organisasi (ahli waris nilai-nilai Ke-PMII-an). Pengkaderan di PMII harus diformulasikan secara sistemik dan terencana. Pola pengkaderan di PMII harus mengandung esensi dalam rangka memformulasikan tahapan jenjang kaderisasi yang dibangun di atas kerangka pijakan yang jelas dan mesti dimiliki oleh kader. Selain itu, pengkaderan PMII juga harus diproyeksikan pada terlaksananya pola kaderisasi yang tersusun secara reguler dan berjenjang serta sesuai dengan visi dan misi organisasi.

Problem fundamental PMII hari ini adalah sulitnya mencari "kader ideologis" di tengah gempuran pragmatisme dan meterialisme dalam mengawal gerakan, yaitu kader yang berpegang teguh dan mendasari aktivitasnya pada nilai dasar pergerakan dan nilai-nilai *ahlusunnah wal jamaah* ala PMII. Harus diakui, pragmatisme telah mengakibatkan kader-kader PMII mengalami deviasi (erosi idealisme dan moral) dari tujuan semula sebagai organisasi kader. Kentalnya pragmatisme, berakibat pada runtuhnya nilai-nilai ideologis kader akan sistem nilai, keyakinan dan sikap yang selalu menjunjung tinggi kebenaran, keadilan, dan kejujuran. Apa pun taruhannya, hal ini berimplikasi pada menurunnya level kritisisme pemikiran dan gerakan yang membuat PMII mengalami degradasi cukup tajam. Sebagai salah satu indikator, ketidakhadiran PMII dalam problematika sosial kemanusiaan pada ranah pertambangan, korupsi, krisis pangan, money politic dalam demokrasi procedural kita. Persoalan lain adalah PMII belum menjadi wadah yang efektif untuk membangun ideologi dan idealisme

kader.[251] Oleh karena itu, berbagai kecenderungan arah gerak PMII harus menjadi konsentrasi bersama sehingga melahirkan konsensus dalam menyikapi fenomena ini agar tidak kian membesar. Jika tidak disikapi boleh jadi pada satu saat akan mencerabut tradisi kritisisme yang telah dibangun serta PMII menjadi kehilangan relevansi.[252]

Artikel ini akan fokus menyoroti salah satu faktor yang menjadi penyebab (internal) melemahnya budaya literasi, budaya kritis dan tradisi gerakan di dalam organisasi PMII, yaitu bagaimana memaknai konsep tauhid yang tertuang dalam nilai dasar pergerakan dapat menjadi basis nilai yang memandu pola pikir-sikap dan tindakan kader.

Setidaknya terdapat tiga argumentasi mengapa konsep tauhid dalam Nilai Dasar Pergerakan (NDP) PMII perlu dikaji kembali. *Pertama,* rumusan tauhid (*hablun min Allah)* terlampau singkat. *Kedua,* belum ada penjabaran konsep tauhid yang lebih operasional. *Ketiga,* belum dapat dijadikan sebagai landasan pemikiran dan bertindak yang lebih konkrit bagi kader (warga pergerakan). Hal ini berdampak pada belum adanya kesamaan pandangan mengenai doktrin tauhid dan lebih jauh belum adanya internalisasi Nilai Dasar Pergerakan pada kader.

Penelitian ini akan menjawab permasalahan, bagaimana kontekstualisasi doktrin tauhid dalam NDP PMII dalam konteks kekinian dan aplikasinya di medan pergerakan. Penelitian ini bertujuan untuk melakukan kontekstualisasi makna tauhid era kontemporer serta aplikasinya di medan pergerakan. Manfaat penelitian ini adalah untuk menyediakan basis nilai ketauhidan yang dapat menjadi landasan pengetahuan, bersikap dan bergerak bagi kader PMII.

Kajian mengenai doktrin tauhid dalam Nilai Dasar Pergerakan belum pernah dilakukan sebelumnya. Berbagai kajian yang dilakukan selama ini masih berkutat pada konsep nilai yang belum terwujud sepenuhnya dalam laku para kader PMII.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Kajian mengenai Tauhid sebagai nilai dasar pergerakan atau menjadi alasan manusia bertindak merespon situasi yang dihadapi yaitu pertama M. Asrul Pattimahu dengan judul “Spirit Tauhid dalam membangun gerakan”. Asrul dalam penelitianya memberikan gambaran tentang efek dari spirit tauhid. Tauhid atau

---

[251] Ada kecendrungan bahwa kalau mereka ingin mengasah dan menambah kemampuan intelektual serta menemukan habitat yang kondusif bagi pergulatan dengan segala discursus keilmuan, keislaman ataupun filsafat, harus mencarinya ditempat lain di luar PMII. Mereka lebih banyak bergabung dengan kelompok kajian-kelompok kajian yang didirikan oleh para mantan alumni PMII, komunitas NU lainnya ataupun oleh kelompok diluar tradisi PMII atau NU sendiri. Begitu pula dengan sahabat-sahabat kita yang sangat getol dengan “gerakan jalanan”, lebih merasa punya eksistensi dan terakomodasi di berbagai organisasi semi legal, bukan di PMII.

[252] PMII hanya mampu memberikan wadah saja untuk berkiprah, tetapi gagal memberikan “atmosfir” kondusif yang mampu mendorong terciptanya proses dan hasil kaderisasi yang terbaik sesuai dengan mekanisme atau pola pengkaderan yang ada di PMII. Kalaupun kemudian ada beberapa kader PMII yang kritis, piawai dalam gerakan aksi jalanan dan pemberdayaan, serta “melek wacana” (intelek), itu lebih dikarenakan kuatnya kemauan dan kerja keras individu kader itu sendiri, bukan imbas nyata dari proses pengkaderan terencana dan sistemik dari PMII.

pemahaman memahaesakan Tuhan merupakan sebuah konsepsi keimanan yang berisi ajaran dan ajakan bahwa manusia hanya boleh menghambakan diri kepada Allah sebagai satu-satunya Tuhan yang berhak disembah. Konsekusensi logis dari spirit tauhid tersebut melahirkan konsepsi bahwa menghamba kepada selain Allah merupakan sesuatu yang terlarang. Sehingga paham seperti politeisme, animisme, dinamisme yang mengorientasikan penghambaan kepada selain Allah merupakan orientasi penghambaan yang palsu. Jika manusia salah menghambakan diri tidak kepada Allah, maka manusia akan jatuh kedalam kehinaan. Spirit tauhid yang murni akan melahirkan prinsip yang meletakkan manusia agar tidak saling menindas, tidak saling mensubordinasi, agar melahirkan spirit humanisme di mana semua manusia berada dalam posisi yang sama dan sederajat.[253]

Kedua, Audah Manan dengan judul "**Transformasi Nilai-Nilai Tauhid Dalam perkembangan Sains Dan Teknologi".**[254] Pemikiran bahwa Tauhid sebagai konsep yang berisikan nilai-nilai fundamental yang harus dijadikan paradigma sains Islam merupakan kebutuhan teologis-filosofis. Sebab tauhid sebagai pandangan dunia Islam menjadi dasar atau fundamen bangunan Islam. Oleh karena itu, sains dan teknologi harus dibangun di atas landasan yang benar dari pandangan dunia tauhid. Sains dan teknologi dalam pandangan tauhid adalah yang berlandaskan nilai-nilai ilahiah (*teologis*) sebagai landasan etis normatif dan nilai-nilai *insāniyah* [*antropo-sosiologis*] dan alamiah [*kosmologis*] sebagai basis praksis operasional. Hubungan tauhid dengan sains dan teknologi secara garis besar dapat dilihat berdasarkan tinjauan ideologi [tauhid] yang mendasari hubungan keduanya, ada tiga paradigma. Paradigma sekuler, paradigma sosialis, dan paradigma Islam, adalah paradigma yang memandang bahwa agama adalah dasar dan pengatur kehidupan. Paradigma yang dibawa Rasulullah Saw yang meletakkan tauhid Islam yang berasas *lāilāha illa Allāh* Muhammad Rasulullah sebagai asas ilmu pengetahuan. Tauhid sebagai landasan pijak pengembangan sains dapat dilacak pada terbentuknya geneologinya konsepsi tentang Tuhan dalam pengertian yang spesifik. Bahwa Tuhan adalah pengetahuan tentang alam semesta sebagai salah satu efek tindak kreatif Ilahi. Pengetahuan tentang hubungan antara Tuhan dan dunia, antara pencipta dan ciptaan, atau antara prinsip Ilahi dengan manifestasi kosmik, merupakan basis paling fundamental dari kesatuan antara sains dan pengetahuan spiritual

Ketiga, kajian yang dilakukan oleh Sabara dengan judul "Konsep Masyarakat dan Negara Tauhidi Dalam Pemikiran Politik Murtadha Muthahari". Sebagai seorang ulama dan filsuf Iran yang mempunyai peran dalam arsitek revolusi Iran tahun 1979, Muthahari memandang dunia Tauhid bermakna alam semesta berkutub tunggal, berpusat pada yang Tunggal dan alam semesta pada hakekatnya berasal dari atau milik Allah SWT dan akan kembali kepadanya. Allah adalah tujuan yang kepadaNya seluruh eksistensi bergerak secara bersama dan Dia pula yang menentukan arah tujuan dari seluruh semesta termasuk manusia. Masyarakat Tauhidi adalah implementasi pandangan dunia Tauhid pada ranah

[253] M. Asrul Pattimahu, 2016, Spirit Tauhid Dalam Membangun Gerakan Kemanusiaan, Studi Islam Pascasarjana IAIN Ambon, Vol. 7 No. 1 Hlm: 119-127

[254]Audah Manan, 2018, **Transformasi Nilai-Nilai Tauhid Dalam Perkembangan Sains Dan Teknologi, Jurnal Aqidah-Ta Vol Iv No. 2 Hlm : 252 - 268**

sosiologis yang bermakna suatu ikatan sosial di mana penguasa tertinggi adalah Allah dan rakyatnya diperlakukan secara sama sesuai dengan perintah-perintah Allah. Masyarakat Tauhidi meniscayakan egalitarianisme dan keadilan sebagai prinsip. Pandangan politik Muthahhari berorientasi pada sistem negara teo-demokrasi yang menekankan bahwa Allah adalah penguasa tertinggi. Manusia dengan prinsip independensi dan nilai ikhtiarinya memiliki hak untuk ikut andil dalam menentukan arah negara dengan tetap berdasarkan pada prinsip egalitarianisme dan keadilan serta hukum-hukum Ilahi.[255]

C. METODE PENELITIAN

Artikel ini menggunakan model penelitian kualitatif karena menggunakan data tertulis (kepustakaan) berupa kitab, buku-buku, jurnal, artikel, laporan, dan lain sebagainya. Kemudian melakukan analisis data berdasarkan data-data kepustakaan *(library research)*. Penelitian kualitatif merupakan metode untuk mengeksplorasi dan memahami makna yang berasal dari masalah sosial atau kemanusiaan. Proses penelitian ini melibatkan upaya penting seperti mengajukan pertanyaan-pertanyaan dan prosedur, mengumpulkan data spesifik, menganalisis data secara induktif mulai dari tema khusus ke tema umum serta menginterpretasikan makna data. Laporan akhirnya memiliki struktur dan kerangka yang fleksibel serta fokus pada makna individual dan menerjemahkan kompleksitas permasalahan.[256]

Data penelitian kualitatif bersifat deskriptif. Data ini merupakan data yang disajikan dalam bentuk kata-kata atau gambar ketimbang angka.[257] Berpijak pada jenis penelitian kualitatif (kepustakaan), maka sumber data yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah literal. Sumber-sumber tertulis yang digunakan dikelompokkan menjadi dua bagian, yakni sumber data primer dan sumber data sekunder. Data primer ini meliputi karya-karya para intelektual yang membahas tema tauhid sebagai basis nilai, mulai dari pemikir muslim konservatif (Sayyid Qutb) sampai pemikir kontemporer seperti Hassan Hanafi, Muhammad Al-Mestiri. Adapun data sekunder berupa semua literatur, buku, artikel dan hasil penelitian yang membahas tentang doktrin tauhid serta buku-buku yang relevan dengan objek kajian penelitian ini yang dapat membantu memperkaya perspektif dalam melakukan analisis tema yang diteliti.

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan studi kepustakaan, yaitu mengkaji secara langsung kitab-kitab, buku, artikel, jurnal yang menjadi sumber primer maupun sekunder dalam penelitian ini. Setelah semua data baik primer maupun sekunder terkumpul, kemudian diklasifikasi sesuai sub-bahasan masing-masing, ditelaah secara mendalam dan dianalisis menggunakan metode deskriptif, analitis, interpretif dan kritis dengan pendekatan filosofis.

---

[255] Sabara, 2019, Konsep Masyarakat Dan Negara Tauhidi Dalam Pemikiran Politik Murtadha Muthahhari, Jurnal Politik Profetik Volume 7, No. 2

[256] John W. Creswell, *Research Design Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif Dan Campuran, Terj. Ahmad Fawaid Dan Rianayati Kusmini Pancasari*, Cetakan II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 4-5.

[257][257] *Ibid.,* 276

D. PEMBAHASAN

Benang merah kajian terdahulu memposisikan Tauhid tidak hanya sebagai nilai saja, tetapi mengkristal dalam berfikir dan perilaku untuk merespon situasi, selain itu tauhid juga menjadi penggerak dalam membangun kejayaan peradaban Islam. Tauhid tidak hanya menjadi diskursus pemikiran tentang ke-Esa-an Allah SWT, tetapi tauhid yang mewujud dalam perilaku seorang muslim akan menjelma menjadi modal utama dalam aktivitasnya dengan kesadaran penuh bahwa sebagai seorang hamba dia tidak ada daya dan kekuatan selain itu miliknya Allah, dan sebagai *khalifatullah* dia mempunyai tanggung jawab untuk mengelola apa yang ada di bumi dan isinya dengan penuh tanggung jawab karena bumi dan isinya bukanlah milik dia.

Tauhid berasal dari kata dalam bahasa Arab *waḥḥada* yang berarti menyatukan, mengesakan, membuat jadi satu. Tauhid sering dimaknai sebagai 'keesaan Tuhan'. Di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata 'tauhid'. Namun konsep tentang keesaan Tuhan banyak disebutkan dalam Al-Qur'an. Seperti di dalam QS. al-Ikhlas (112): 1-4 menjelaskan tentang keesaan Tuhan dan salah satu sifat Allah yakni *al-Shamad* (tempat bergantung-meminta segala sesuatu). Ayat ini turun dalam konteks Nabi Muhammad merespon pertanyaan orang Yahudi mengenai deskripsi Tuhan dalam Islam.[258] Dalam Al-Qur'an, tauhid diposisikan sebagai fitrah manusia (QS. al-Rūm (30): 30) sekaligus prinsip dasar agama samawi (QS. al-Anbiya'(21):25).

Tauhid dalam arti 'keesaan Tuhan' seringkali digunakan sebagai argumen tandingan dari atas konsep politeisme atau trinitas dalam agama Kristen. Namun konsep ini oleh Hanafi tak sepenuhnya dianggap benar. Hanafi menawarkan pemaknaan atas Islam dan tauhid tidak sebatas pada Tuhan dan mental namun lebih kepada "penyatuan" (unifikasi). Untuk memahami Islam dan tauhid, Hanafi berangkat dari pernyataan Toshio Kuroda bahwa, "Islam adalah norma kehidupan yang sempurna yang dapat beradaptasi dengan setiap bangsa dan waktu. Firman Allah adalah abadi dan universal, yang mencakup seluruh aktivitas dari seluruh suasana kemanusiaan tanpa perbedaan apakah aktivitas mental atau aktivitas duniawi"[259].

1. Rumusan Tauhid PMII

PMII merumuskan Nilai Dasar Pergerakannya dengan membaginya menjadi 4 bagian pembahasan, yang pertama adalah tentang Tauhid, *Hablun min Allah, Hablun Min al-nās,* dan *Hablun min 'ālam.* Tauhid merupakan sebuah keyakinan terhadap sesuatu yang lebih tinggi dari alam semesta serta merupakan manifestasi kesadaran dan keyakinan warga PMII terhadap sesuatu di luar nalar indera manusia, yakni yang gaib. Tauhid merupakan titik puncak dari keimanan manusia. Oleh karena itu, Warga PMII harus mampu melarutkan dan meneteskan nilai-niai ketauhidan dalam berbagai kehidupan sehingga merambah dan memberi aspek vertikal pada segala aspek di sekelilingnya. Hal ini harus dibuktikan dengan

---

[258] Ahmad al-Wahidi al-Naisaburi, *Asbab Nuzul Al-Qur'an, (*Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 69.

[259] Toshio Kuroda (ed.)*, Islam Jiten, (Tokyo: Tokyodo Shuppan, 1983), 13-14* dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, (Yogyakarta, LKiS, 1988), 16*

"pemisahan yang tegas antara hal-hal yang bersifat profan dan sakral di dunia."[260]

Rumusan Tauhid dalam NDP juga mengandung makna, bahwa manusia hidup di dunia ini adalah satu atau tunggal, karena proses kejadiannya diciptakan dari Dzat yang Satu, yaitu Allah SWT. di samping itu manusia juga diciptakan dari "asal" yang satu, yaitu tanah. Pemikiran demikian harus membawa pada pemahaman, bahwa di dunia ini hakikatnya adalah sama, perbedaan itu hanya terletak pada simbolik-formal semata. Tidak ada yang lebih tinggi dan mulia derajatnya antara satu dengan yang lain. Karena sesungguhnya ukuran ketinggian dan kemulyaan manusia derajat bergantung pada kualitas hidup di dunia ini.[261]

Dasar teologis, filosofis maupun paradigmatik sistem dan pola pengkaderan di PMII sebenarnya identik dengan semangat Tauhid yang diusung oleh Asghar Ali Enginer dengan konsep Teologi Pembebasannya yang mempunyai tujuan untuk membebaskan anggotanya dari belenggu pesimistik dari keterputusasaan serta mendorong untuk melawan penindasan yang dilakukan individu atau kelompok kepada kelompok lainnya karena memahami bahwa semua manusia sama di hadapan Allah SWT.

NDP PMII oleh beberapa kalangan di luar PMII diakui cukup komplit, terpadu, berbobot, dan dalam sisi metodologi cukup sistematis daripada yang ada di organisasi kemahasiswaan lainnya. Namun, harus diakui bahwa persoalannya kemudian adalah bagaimana mendialogkan sistem dan panduan pengkaderan sehingga mampu melahirkan kader-kader yang ideologis, visioner, dan lain sebagainya sesuai yang PMII cita-citakan.

Rumusan NDP PMII yang mempunyai fungsi sebagai landasan pijak, landasan berfikir dan motivasi belum bisa menjadi lokomotif perubahan di ranah gerakan. Hal ini bisa kita rasakan dengan belum masifnya kader-kader PMII menjadi leader perubahan. Gerakan PMII lebih pada merespon situasi-situasi yang diciptakan oleh pihak lain atau reaksioner dibandingkan menjadi sebuah model pengembangan peradaban.

2. **Konsep tauhid Sayyid Qutb**

Sayid Qutb memposisikan tauhid sebagai salah satu pilar berdirinya keadilan sosial. Keadilan sosial dapat terwujud atas 3 fondasi utama yaitu tauhid, kesetaraan kemanusiaan dan jaminan sosial yang kredibel. Artikel ini akan membatasi pembahasan tentang konsep tauhid. Qutb menggunakan istilah pembebasan jiwa secara total (*al-taharrur al-wijdānī al-muṭlaq)*. Pembebasan jiwa secara mutlak meliputi beberapa unsur :

a. Membebaskan jiwa manusia dari beribadah kepada selain Allah dan dari ketundukan selain Allah serta menyekutukan Allah dari aspek ulūhiyyah, rubūbiyyah dan 'ubūdiyyah.

---

[260] Ahmad Hifni, 2016, *Menjadi Kader PMII*, Moderate Muslim Society

[261] Tim Fasilitator, 2020, Modul MAPABA PMII Komisariat Al-Ghozali Semarang, Semarang

b. Membebaskan jiwa manusia dari rasa takut mati, kesakitan, kemiskinan dan penghinaan, untuk menyelamatkan jiwa manusia dari kelemahan dan terpecah belah di hadapan nilai-nilai materi
c. Membebaskan jiwa manusia dari pertimbangan-pertimbangan eksternal dan nilai sosial.[262]

3. Konsep Tauhid Al-Mestiri

Tauhid merupakan basis *a priori* atas nilai universal dan poros paradigmatik bagi visi peradaban islam. Para Teolog maupun filsuf Islam klasik menaruh perhatian sangat besar pada tauhid yang turut membentuk peradaban Islam. Pemahaman tentang tauhid senantiasa dijadikan sumber inspirasi masyarakat muslim dalam memproyeksikan kreativitas manusia, tanggungjawab sosial serta nilai kemanusiaan di dalamnya. Sehingga tauhid tak hanya dipahami dan berkaitan dengan proses pembersihan akidah umat Islam saja melainkan sebagai acuan filosofis serta basis nilai umat Islam dalam memahami fitrah manusia beserta realitas empiris yang melingkarinya. Dengan kata lain, menghadirkan nilai tauhid yang berdaya sosial dan berperspektif kemanusiaan. Namun demikian, terlalu kuatnya nalar prosedural *(al-'aql al-ijrā'i)* dan nalar legal-formal *(al-'Aql al-Iftā'i)* dalam mengurai persoalan kemanusiaan aktual yang sedang dihadapi, malah justru mengalienasi nilai-nilai universal dan spirit dinamika peradaban yang secara essensial terkandung dalam tauhid Islam. Padahal menurut al Mestiri, aspek Tauhid merupakan basis nilai yang menopang daya kreatifitas dan kemampuan umat Islam untuk menjadi masyarakat yang berperadaban dinamis *(at-tahadldlur nahwa al-hadlarah)* dalam berbagai aspek.

Persoalan ini semakin rumit oleh polemik internal pemikiran Islam antar disiplin ilmu yang berlarut-larut di ruang pewacanaan. Persinggungan antara fukaha, filsuf dan teolog dipahami dalam relasi yang bersifat saling menegasi satu sama lain dan pendekatan konflik. Sehingga upaya reformasi keagamaan cenderung lebih besar porsinya berkutat pada persoalan ideologi dan politik kekuasaan, alih-alih bersifat metodologis. Karena itu, polemik yang terjadi lebih bersifat doktrinal bukan epistemologis. Ini terrepresentasi dalam gerakan pembaharuan yang diusung oleh Muhammad bin Abdul Wahab sejak abad ke-19. Dampak praksisnya, wacana reformasi keagamaan lebih banyak berkutat pada upaya formalisasi hukum klasik dalam realitas sosial kontemporer yang sejatinya telah mengalami perubahan konstelasi secara radikal daripada upaya pendasaran hukum pada basis epistemologi maupun acuan nilai etis yang berkembang sesuai perkembangan pengetahuan dan kesadaran masanya.

Dalam pandangan al-Mestiri, cara umat Islam memahami situasi aktualnya cenderung retrospektif *(madhawiyah),* nostalgik karena selama ini basis epistemologi Islam cenderung berpijak pada mitologi dan Folklor (Legenda rakyat). Tentunya ini berdampak pada cara berpikir umat Islam yang cenderung statis dan tidak kreatif dalam membangun visi perkembangan peradaban. Bahkan upaya reformasi nalar keagamaan

[262] Sayyid Qutb, *Al-'Adālah Al-Ijtimā'iyyah Fī Al-Islam*, Cetakan ke-16 (Kairo: Dār al-Syurūq, 2006).

maknanya menyempit menjadi sebatas proses islamisasi dengan hanya menyematkan istilah 'Islam' atau 'syariah' dalam setiap capaian pengetahuan manusia. Karena itu, ada kebutuhan untuk mengefektifkan visi nilai keislaman dalam memahami tanggungjawab dan kebahagiaan manusia dalam dimensi fisik yang dapat dijangkau pengetahuan baik secara prinsip maupun tujuan. Al Mestiri mengatakan:

إن تجديد النظر في منظومة القيم المؤسسة للمجتمع المسلم المعاصر الحامل لرسالة التّحضر هو المدخل الرئيس لاستعادة الدور الحضاري للمعارف الإسلامية [263]

"Pembaharuan pemikiran dalam tatanan nilai yang membentuk masyarakat Islam kontemporer membawa misi aktualitas-dinamis merupakan pintu utama untuk menyiapkan babak baru peradaban pengetahuan keislaman". Pembaharuan fundamental dalam tataran epistemologi pengetahuan Islam di kancah peradaban dan kebudayaan kontemporer adalah suatu keniscayaan

4. Konsep Tauhid Ashghar Ali Engginer

Teologi pembebasan dalam pandangan Asghar Ali Enginer; ***Pertama*,** dimulai dengan melihat kehidupan dunia dan akhirat. ***Kedua,*** teologi ini tidak menginginkan *status quo* yang melindungi kelompok kaya yang berhadapan dengan kelompok miskin, anti kemapanan *(establishment)* baik aspek religius maupun politik. ***Ketiga,*** Teologi pembebasan memainkan peranan dalam membela kelompok tertindas dan tercerabut haknya, memperjuangkan kelompok ini, dan membekali dengan senjata ideologis yang kuat untuk melawan golongan yang menindasnya. ***Keempat,*** teologi pembebasan tidak hanya mengakui satu konsep metafisika tentang takdir namun juga mengakui konsep bahwa manusia otonom menentukan nasibnya sendiri.[264] Mengapa penting menggunakan teologi pembebasan ? agar agama masih mendapat tempat dihati kelompok marginal. Karena agama jika diformulasikan dalam teologi pembebasan, dapat memainkan peran sentral sebagai praksis yang revolusioner dan memiliki kekuatan mengagumkan, dibanding agama yang hanya dimaknai sebagai ritual keagamaan *per se.* [265]

Secara praksis, pemikiran Engineer dapat ditransformasikan menjadi tiga kerangka teologi pembebasan, yaitu: ***Pertama*,** konsep tauhid, tauhid sebagai inti teologi Islam tidak hanya diartikan sebagai keesaan Allah, namun juga mengacu pada kesatuan manusia (*unity of mankind*). Hal ini tak mungkin terwujud tanpa adanya pengakuan dan jaminan kesetaraan manusia, serta tidak dibenarkan adanya diskriminasi dalam bentuk apapun, baik terkait ras, agama, kasta ataupun kelas sosial. Dalam teologi pembebasan, masalah sosio-ekonomi dan psiko-sosial menjadi masalah penting yang harus diperhatikan. Struktur sosial yang tidak adil dan menindas harus di transformasikan menjadi tatanan yang lebih adil melalui

[263] Muhammad Al-Mestiri, *Jadal Al-Ta'ṣīl Wa Al Mu'aṣarah Fī Al-Fikr Al-'Arabī* (Tunisia: Mansyurat Karim al Syarif, 2014), 19.

[264] Asghar Ali Enginer, *Islam Dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 1-2.

[265] *Ibid.,* Hal. 2-3

perjuangan yang sungguh-sungguh, kesabaran bahkan pengorbanan dalam melakukan proses perubahan sosial.[266] ***Kedua***, konsep iman. Kata iman berasal dari kata *amn* yang berarti selamat, damai, dapat diandalkan, terpercaya dan yakin. Dalam konteks teologi pembebasan, orang yang beriman harus dapat dipercaya, berusaha menciptakan kedamaian dan ketertiban, bersungguh-sungguh untuk menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera, dan menyakini nilai-nilai kebaikan dalam kehidupan.[267] Sedangkan makna kafir bagi Engineer, adalah orang yang tidak hanya menentang eksistensi Allah, tetapi juga yang menentang usaha-usaha jujur untuk membentuk masyarakat, menghapus akumulasi kapital, menentang penindasan, dan mengakhiri eksploitasi dalam segala bentuk.[268] ***Ketiga*****,** konsep jihad *(struggle oriented)*, yang dimaknai sebagai perjuangan yang dilakukan secara dinamis dan persisten (*istiqāmah)*, untuk menghapus eksploitasi, korupsi, dan berbagai bentuk kezaliman. Karena itu pesimisme dan keputusasaan dianggap sebagai dosa. Bahkan orang-orang beriman diperintahkan Al-Qur'an agar memiliki keyakinan kuat (optimism), berjuang melawan ketidakadilan, tidak putus asa dan pasrah terhadap keadaan. Ini merupakan nilai paling mendasar dalam teologi pembebasan. Teologi pembebasan tidak memaknai jihad sebagai perang militer, atau bukan jihad untuk berperang (*aggression*). Oleh karena itu, meminjam bahasa Khursani Ahmad, teologi pembebasan *ala* Engineer adalah teologi humanis, sebuah paradigma teologis dan praksis bagi pembebasan manusia.[269]

E. KESIMPULAN

Hasil penelitian ini mengungkap bahwa, *pertama,* tauhid tidak hanya dipahami dan berkaitan dengan proses pemurnian akidah umat Islam saja melainkan sebagai acuan filosofis serta basis nilai umat Islam dalam memahami fitrah manusia serta realitas empiris yang melingkarinya. Memaknai tauhid secara kontekstual artinya membebaskan jiwa dari berbagai belenggu yang menghalangi daya kreatif manusia. *Kedua,* aplikasi tauhid di medan pergerakan artinya menghadirkan nilai tauhid yang berdaya sosial dan berperspektif kemanusiaan sejalan dengan spirit Al-Qur'an harus diintegrasikan dalam proses pengkaderan dengan metode yang relevan.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad al-Wahidi al-Naisaburi*, Asbab Nuzul Al-Qur'an, (*Beirut: Dar al-Fikr, 1991)

A Ahmad Hifni, *Menjadi Kader PMII* (Moderate Muslim Society: 2016)

Ahmad, M. Kursani, 'Teologi Pembebasan Dalam Islam; Telaah Atas Pemikiran Asghar Ali Enginer, J', *Urnal Ilmu Ushuluddin*, 10.1 (2011), 51–56

---

[266] *Ibid.,* Hal. 11-12

[267] *Ibid.,* Hal.12

[268] M. Kursani Ahmad, 'Teologi Pembebasan Dalam Islam; Telaah Atas Pemikiran Asghar Ali Enginer, J*urnal Ilmu Ushuluddin*, 10.1 (2011), 51–56.

[269] *Ibid.,* Hal. 51-65. Lihat pula dalam Asghar Ali Enginer, *Op.Cit.,* Hal.14-15

Ali Enginer, Asghar, *Islam Dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)

Al-Mestiri, Muhammad, *Jadal Al-Ta'ṣīl Wa Al Mu'aṣarah Fī Al-Fikr Al-'Arabī* (Tunisia: Mansyurat Karim al Syarif, 2014)

Creswell, John W, *Research Design Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif Dan Campuran, Terj. Ahmad Fawaid Dan Rianayati Kusmini Pancasari*, Cetakan II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017)

Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, (*Yogyakarta*, LKiS, 1988)*

Liddicoat, Anthony J, and Angela Scarino, *Intercultural Language Teaching and Learning* (West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2013)

Mellizo, Jennifer M, 'Exploring the Effect of Music Education on Intercultural Sensitivity in Early Adolescence: A Mixed Methods Inquiry', *Music Education Research*, 21.5 (2019), 473–87 <https://doi.org/10.1080/14613808.2019.1665005>

Qutb, Sayyid, *Al-'Adālah Al-Ijtimā'iyyah Fī Al-Islam*, Cetakan ke-16 (Kairo: Dār al-Syurūq, 2006)

Tim Fasilitator, *Modul MAPABA PMII Komisariat Al-Ghozali Semarang*, (Semarang: 2020)

M. Asrul Pattimahu, , Spirit Tauhid Dalam Membangun Gerakan Kemanusiaan, *Studi Islam Pascasarjana IAIN Ambon*, Vol. 7 No. 1 (2016), Hlm: 119-127

Audah Manan,**Transformasi Nilai-Nilai Tauhid Dalam Perkembangan Sains Dan Teknologi, *Jurnal Aqidah-Ta* Vol IV No. 2 (**2018)**Hlm : 252 - 268**

Mellizo, Jennifer M, 'Exploring the Effect of Music Education on Intercultural Sensitivity in Early Adolescence: A Mixed Methods Inquiry', *Music Education Research*, 21.5 (2019), 473–487 <https://doi.org/10.1080/14613808.2019.1665005>

Sabara, Konsep Masyarakat Dan Negara Tauhidi Dalam Pemikiran Politik Murtadha Muthahhari, *Jurnal Politik Profetik,* Volume 7*, No. 2* (2019)

PERAN PMII DALAM MENGAKTUALISASIKAN SYIÁR KEBANGSAAN DAN MENEGUHKAN ISLAM NUSANTARA DI JAWA TIMUR

Abduloh Safik, Mochamad Chobir Sirad, Suminto

IAIN Tulungagung
Jl. Mayor Sujadi Timur 46 Tulungagung, 66221, Telp. (0355) 321513,
Fax.(0355) 321656
Email: abd.safik82@gmail.com,
siroj29@gmail.com,mambaularifin990@gmail.com

Abstract*:* Nusantara Islam has a national and religious thinking method based on moderation, balance and tolerance. This study aims to find out the role of the latest PMII in 2020 in actualizing the national symbols, and Nusantara Islam values of the as well as the inhibiting, and supporting factors faced by PMII in developing a critical, transformative productive paradigm to build a new civilization. The researchers used descriptive qualitative research methods, with literature study, and field research. The results of this study showed that the actualization of national symbols requires a new breakthrough which consists of two roles, namely the formal role and the informal role. The supporting factors for the spread of Nusantara Islam values are the number of PMII seniors who become lecturers, the number of pesantren around the campus that have PMII commissariates, many members who become students, the affiliation with internal campus organizations, and the number of members have NU backgrounds. While the inhibiting factors were the small number of campuses relatively, the uneven number of members and administrators, a lack of management capacity, and being oblivious by the name of NU.
Keywords: *Actualization, National Symbols, Civilization, Indonesian Islamic Students Movement*

Abstrak: Islam Nusantara memiliki metode berfikir kebangsaan, dan keagamaan yang berlandaskan moderasi, keseimbangan dan toleransi. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui peran PMII terkini tahun 2020 dalam mengaktualisasikan syiar kebangsaan, dan nilai-nilai Islam nusantara, serta faktor penghambat, dan pendukung yang dihadapi PMII dalam mengembangkan pradigma kritis, transformatif produktif untuk membangkitkan peradaban baru. Peneliti menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif dengan menggunakan studi pustaka, dan penelitian lapangan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa aktualisasi syiar kebangsaan memerlukan terobosan baru yang terdiri dari dua peran yaitu peran formal dan peran informal. Faktor pendukung penyebaran nilai-nilai Islam Nusantara adalah banyaknya senior PMII yang menjadi dosen, banyaknya pesantren di sekitar kampus yang memiliki komisariat PMII, banyak anggota yang menjadi santri, berafiliasi dengan organisasi internal kampus, dan mayoritas anggota berlatar belakang NU. Sedangkan faktor penghambatnya adalah jumlah kampus yang relatif sedikit, jumlah anggota

dan pengurus yang tidak merata, dan kurangnya kapasitas pengurus, dan terbuai oleh nama besar NU.

Kata Kunci: *Aktualisasi, Syiar Kebangsaan, Peradaban, Pergerakan Islam Mahasiswa Islam Indonesia*

PENDAHULUAN

Dalam perbincangan persoalan organisasi sebagai tempat aktualisasi memiliki arti penting dalam pengembangan diri para anggota. Kebutuhan untuk berinteraksi sosial menjadi alasan mengapa diperlukan berdirinya suatu organisasi. Termasuk dalam hal ini adalah menjaga dan memproduksi nilai-nilai moral masyarakat yang biasanya diemban oleh pendidikan. Pentingnya organisasi akan semakin terlihat jika perubahan zaman yang mengarah pada individualisme disadari secara jujur. Pesatnya perkembangan teknologi informasi secara alami mengasingkan manusia dari kehidupanya sendiri.[1](Ali Amrulloh 2004)

Islam Nusantara bukan istilah yang baru, namun kembali populer setelah dilemparkan ke publik oleh Ketua Umum PBNU, KH Said Aqil Siradj dalam pembukaan acara Istigotsah Menyambut Ramadhan dan Pembukaan Munas Alim Ulama NU, Minggu, 14 Juni 2015 di Masjid Istiqlal, Jakarta. Menurut KH Said Aqil Siradj, NU akan terus memperjuangkan dan mengawal model Islam Nusantara. Istilah Islam Nusantara yang ia maksud merujuk pada fakta sejarah penyebaran Islam di wilayah Nusantara yang disebutnya "dengan cara pendekatan budaya, tidak dengan doktrin yang kaku dan keras, Islam Nusantara ini didakwahkan merangkul budaya, melestarikan budaya, menghormati budaya, tidak malah membrangus budaya." KH Said Aqil Siradj juga menambahkan Islam Nusantara memiliki karakter "Islam yang ramah, anti radikal, inklusif dan toleran." Sebagai suatu model, Islam Nusantara berbeda dengan apa yang disebutnya sebagai "Islam Arab yang selalu konflik dengan sesama Islam dan perang saudara." Kita pun mafhum, apa yang sedang terjadi di beberapa negara Arab saat ini, seperti Libya, Suriah, Iraq, Mesir, Yaman yang tidak sepi dari kekerasan dan konflik bersaudara, serta yang terbaru bom bunuh diri yang menggoncang Saudi Arabia dan Kuwait.[2](Anam 1991)

Organisasi ekstra kampus merupakan suatu organisasi yang berlatar belakang kemahasiswaan yang berdirinya diluar wewenang kampus. Istilah organisasi ekstra kampus ini muncul pada zaman orde baru yang menerapkan sistem NKK/ BKK (Normalisasi Kehidupan Kampus/ Badan Koordinasi Kemahasiswaan) di dalamseluruh kampus di Indonesia, sehingga mengakibatkan lembaga mahasiswa seperti BEM dan yang lainnya ditiadakan karena dianggap berbahaya oleh pemerintah pada saat itu. Kemudian muncul istilah organisasi ekstra kampus sebagai wujud eksistensi mahasiswa sebagai

---

[1] Ali Amrulloh, 2014, *Hitam Putih PMII: Arah Perjuangan Organisasi*, Malang: Gebesisi Publishing. Hlm. 35

[2] Choirul Anam, 1991, *Pemikiran PMII dalam Berbagai Visi dan Persepsi*, Surabaya; Majalah Aula NU. Hlm. 72

kaum intelektual yang menyuarakan keadilan bagi rakyat Indonesia yang tertindas pada zaman orde baru.[3](Fauzan Al Faz 2015)

Isu tentang agama memang sangatlah sensitif, didukung dengan pesatnya teknologi informasi, permasalahan yang berawal dari permasalahan agama dilempar melalu media-media, alhasil permasalahan intoleransi dan lain sebagainya sangat membesar di akar rumput. Negeri ini memiliki 17.000 pulau dan 1200 suku bangsa yang menunjukkan keragaman yang luar biasa[4](PKC PMII Jatim 2003). Maka dari itu perlu di pertahankan, dan di sebar luaskan Islam yang sesuai dengan karakteristik bangsa kita yaitu Islam Nusantara.

Konsekuensi dari teknologi informasi yang semakin canggih di zaman milenial ini sehingga semakin mudah pula paham-paham asing masuk dan berkembang di Indonesia. Disinilah peran organisasi seharusnya ikut ambil peran dalam memfilter paham asing tadi, dan ikut terus serta dalam melestarikan atau menjaga nilainilai yang dimiliki bangsa sendiri, apalagi organisasi ekstra kampus, yang harusnya organisasi ektra kampus mempunyai ruang gerak yang lebih luas ketimbang organisasi intra kampus.

METODOLOGI PENELITIAN

Jenis penelitian ini termasuk penelitian lapangan (*Field Research*) karena informasi data yang diperlukan digali serta dikumpulkan dari lapangan. Adapun penelitian ini bersifat deskriptif kualitatif, yaitu mengungkap fakta, keadaan, fenomena, variabel dan keadaan yang terjadi saat penelitian berjalan dan menyuguhkan apa adanya.(Moleong Lexy 2002)[5] Penelitian ini akan difokuskan di Kesekretariatan Pengurus Cabang PMII PKC Jawa Timur, dikarenakan mudah dijangkau. Adapun sumber data yang dikumpulkan oleh peneliti adalah dari hasil wawancara dengan Pengurus Cabang PMII PKC Jawa Timur periode 2017, Alumni PMII PKC Jawa Timur, dan Anggota PMII PKC Jawa Timur, serta dokumentasi yang menyangkut penelitian tersebut.

PEMBAHASAN

PMII: Sejarah dan Arah Perjuangan

Dalam bingkai sejarah Berdirinya organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) adalah berawal dari keinginan kuat mahasiswa Nahdlatul Ulama atau nahdliyin untuk membentuk suatu wadah mahasiswa yang berideologi Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja). Ide ini tidak dapat dipisahkan dari keberadaan organisasi Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama' dan Ikatan Pelajar Puteri Nahdlatul Ulama (IPNU-IPPNU). Secara historis, PMII merupakan Departemen Perguruan Tinggi IPNU yang dibentuk dalam Muktamar III di Cirebon, Jawa Barat pada tanggal 27-23 Desember 1959. Di dalam organisasi pelajar itu banyak terdapat mahasiswa yang menjadi

---

[3] Fauzan Alfas, 2015, *PMII dalam Simpul-Simpul Sejarah Perjuangan Perjuangan*, Jakarta; PB PMII. Hlm. 31-42

[4] PKC PMII Jatim, 2003, *PMII jalan Lurus*, Surabaya; PKC PMII Jatim. Hlm. 57

[5] L,Moleong, 2002, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Jakarta; UNJ. Hlm. 22

anggotanya, bahkan mayoritas fungsionaris pengurus pusat IPNU-IPPNU adalah mahasiswa. Atas dasar itulah muncul keinginan untuk membentuk suatu wadah khusus yang menghimpun mahasiswa nahdliyin. Pemikiran ini sempat dibahas dalam Muktamar II IPNU di Pekalongan pada tanggal 1-5 Januari 1957. Keinginan tersebut belum ditanggapi serius karena kondisi di dalam IPNU sendiri masih pembenahan, yakni masih banyak fungsionaris pengurus IPNU-IPPNU yang berstatus mahasiswa. Dikhawatirkan jika terbentuk wadah baru bagi mahasiswa akan mempengaruhi perjalanan IPNU yang baru saja terbentuk.(PKC PMII Jatim 2003)[6]

Dengan demikian, awal berdirinya PMII lebih dimaksudkan sebagai alat untuk memperkuat Partai NU. Perubahan status organisasi massa (Ormas) NU menjadi partai politik (Parpol) terjadi ketika dilaksanakan Muktamar XIX di Kota Palembang, tanggal 26 April sampai 1 Mei 1952. Di antara keputusannya adalah terkait dengan pemisahan diri dengan Masyumi serta menyatakan diri sebagai Parpol. Ketika itu yang memipmpin Ketua Muda Pengurus Besar NU adalah KH. Abdul Wahid Hasyim. Pemisahan diri dari Partai Masyumi juga didahului perdebatan yang cukup sengit sehingga akhirnya ditempuh jalan pemungutan suara. Hasilnya, 61 suara setuju, 9 suara menolak pemisahan, dan 7 suara abstain.6 Dengan keluarnya NU dari kelompok Masyumi yang diawali juga dengan keluarnya PSII tahun 1947 membawa gejolak di tubuh Masyumi.7 Meskipun demikian, NU tetap meminta pengertian dari Masyumi dan mengharap agar tetap mempertahankan dirinya sebagai badan federatif Parpol yang berdasarkan Islam. Anggaran Dasar NU sebelum menjadi Parpol jelas disebutkan bahwa: "Adapun maksud perkumpulan ini yaitu memegang teguh pada salah satu dari madzhabnya Imam empat, yaitu Imam Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, Imam Malik bin Anas, Imam Abu Hanifah bin Nu'am, atau Imam Muhammad bin Hambal,

Sejak di deklarasikan di Surabaya pada 17 April 1960, PMII mendedikasikan dirinya sebagai wadah pergerakan yang secara jelas tertulis dalam tujuannya. Makna pergerakan dalam PMII adalah dinamika dari hamba (mahluk) yang senantiasa bergerak menuju tujuan idealnya memberikan bagi alam sekitarnya. Dalam konteks individual maupun komunitas, peran PMII haruslah senantiasa mencerminkan pergerakannya menuju kondisi yang lebih baik sebagai perwujudan tanggung jawabnya memberi rahmat pada lingkungannya. Kata "Pergerakan" dalam hubungannya dengan organisasi mahasiswa menuntut upaya sadar untuk membina dan mengembangkan potensi ketuhanan dan potensi kemanusiaan agar gerak dinamika menuju tujuannya selalu berada dalam kualitas kekhalifahannya. Pergerakan memiliki muatan-muatan nilai yang meliputi dinamika responsif, kreativitas, dan inovatif. Kandungan nilai-nilai tersebut mencirikan sebuah bentuk ideal dari format organisasi. Nilai dinamis mencerminkan sebuah pemberontakan atas kebekuan pemikiran, tradisi, dan lain sebaginya.(Fauzan Al Faz 2015)[7]

---

[6] *Ibid,at,* Hlm.32

[7] Fauzan Alfas, 2015, *PMII dalam Simpul-Simpul Sejarah Perjuangan,* Jakarta, PB PMII. Hlm. 33

Pengertian "Islam" yang terkandung dalam PMII adalah Islam sebagai agama yang dipahami dengan haluan paradigma Ahlussunah wal Jama'ah (Aswaja), yaitu konsep pendekatan terhadap ajaran agama Islam secara proposional antara iman, Islam, dan ihsan yang di dalam pola pikir, pola sikap, dan pola prilakunya tercermin sifat-sifat selektif, akomodatif dan integratif. Faham Aswaja mencakup aspek aqidah, syari'ah, dan akhlak. Ketiganya merupakan satu kesatuan ajaran yang mencakup seluruh aspek prinsip keagamaan. Didasarkan pada pola pikir (manhaj) Asy'ariyah dan Maturidiyah dalam bidang aqidah, empat imam madzhab besar dalam fiqih yaitu, Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali, dan bidang tasawuf menganut manhaj Imam Ghazali dan Imam Abu al-Qasim al-Junaid al-Baghdadi, serta para imam lain yang sejalan dengan syari'ah Islam.(PWNU Jatim 2004)[8]

Pengertian *"Indonesia"* yang terkandung di dalam PMII adalah masyarakat bangsa, dan negara Indonesia yang mempunyai falsafah dan ideologi Pancasila serta UUD 1945 dengan kesadaran kesatuan dan keutuhan bangsa serta negara yang terbentang dari Sabang sampai Merauke yang diikat dengan kesadaran wawasan Nusantara. Keindonesiaan yang dipahami oleh PMII merupakan sebuah gugusan ide tentang Negara bangsa yang secara riil dibangun di atas fondasi pluralitas dan hetrogenitas baik secara etnis, ras, agama maupun golongan. Secara totalitas PMII sebagai organisasi merupakan suatu gerakan yang bertujuan melahirkan kader-kader bangsa yang mempunyai integritas diri sebagai hamba yang bertaqwa kepada Allah SWT, dan atas dasar ketaqwaan berperan mewujudkan peran ketuhanannya membangun masyarakat bangsa dan negara Indonesia menuju suatu tatanan masyarakat yang adil dan makmur dalam ampunan dan ridlo Allah SWT.(PKC PMII Jatim 2003)[9]

Peran Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia Jawa Timur Tahun 2020 dalam Menyebarkan Nilai-nilai Islam Nusantara Jawa Timur diantaranya nilai kebudayaan, nilai cinta tanah air, nilai *tawassuth* atau tengah-tengah, nilai *tawazun* atau seimbang, nilai *al-i'tidal* atau adil, dan nilai *tasamuh* atau toleransi. Dalam penyebaran nilai-nilai Islam Nusantara, PKC PMII Jatim tentunya melibatkan beberapa elemen diluar PMII, jadi tidak hanya melakukan pergerakan sendirian, sehingga peran yang dilakukan oleh PMII dapat lebih maksimal, di dalam perannya PKC PMII Jatim saling bersinergi dengan beberapa elemen, sebagai berikut : (1) dosen yang beridiologikan sama, yakni dosen yang merupakan alumni PMII dan orang NU;(2) Kyai dan Ustad yang menjadi pengajar di Pondok Pesantren yang ada di sekitar kampus Se Jatim; dan (3) Ormawa kampus.

Penulis menilai antara PMII dengan elemen-elemen diatas dapat terwujudnya sinergisitas karena kesamaan Ideologi, kesamaan kultur dan kesamaa visi. Peran informal yang yakni meliputi produk hukum dan kurikulum kaderisasi formal PMII, peran penyebaran nilai-nilai Islam Nusantara oleh PKC PMII Jatim yang bersinergi dengan pihak-pihak yang

---

[8] PWNU Jatim, 2004, *Menguhkan Relung-Relung Ahlussunnah wal Jama'ah*, Surabaya; PWNU Jatim. Hlm. 79

[9] *Ibid, at,al* Hlm.56

sudah disebutkan di atas. Sedangkan peran informal dari PKC PMII Jatim tidak nampak jelas didalam proses penyebarannya.Berikut bentuk senirgisitas PMII dengan elemen-elemen diatas, sebagai berikut:

1. Dosen melakukan proses penyebaran melalui penyampaian saat kegiatan belajar mengajar, dengan menyelipkan nilai-nilai Islam Nusantara, melalui teladan sikap dan lain sebagainya, dosen yang dimaksut memposisikan diri sebagai orang yang beridiologikan sama dengan PMII dan memposisikan diri sebagai alumni atau senior PMII.
2. Kyai dan Pondok Pesantren tentunya dalam kehidupan di Pondok dan saat belajar mengajar tentunya juga terkandung nilai-nilai Islam Nusantara, karena memang kultur Pondok Pesantren dan PMII tidak bisa dilepaskan dari Islam Nusantara khususnya di Jawa Timur.
3. Sedangkan Ormawa kampus melakukan proses penyebaran melalui penyelenggaraan kegiatan-kegiatan yang ada di kampus, yang disitu diselipkan nilai-nilai Islam Nusantara, baik dari bentuk kegiatan, isi kegiatan, yang mengisi kegiatan dan lain sebagainya, tentunya ormawa yang posisi-posisi strategisnya diisi oleh kader-kader PKC PMII Jatim.

Selanjutnya penulis mempolakan nilai-nilai Islam Nusantara yang disebarkan oleh PKC PMII Jatim meliputi tiga nilai, yaitu penyebaran nilai kebudayaan, penyebaran nilai kebangsaan atau cinta tanah air, dan penyebaran nilai ASWAJA, dan menggolongkan dalam peran formal. Adapun hasil dari wawancara tersebut yang termasuk dalam cara penyebaran nilai kebudayaan yang dilakukan PKC Jatim PMII adalah melalui cara yaitu: (1) melakukan ziarah kubur; (2) merawat tradisi dari NU; (3) tabayun kepada kiai; (4) membaca kitab; dan (5) bermasyarakat.

Sebelum Islam datang ke dunia ini, telah terdapat sejumlah agama yang dianut oleh ummat manusia. Para ahli ilmu perbandingan agama (*the comparative study of religion*) membagi agama secara garis besar ke dalam dua bagian, *Pertama* : Kelompok agama yang diturunkan oleh Tuhan (Allah) melalui wahyu-Nya, sebagaimana termaktub dalam kitab suci Al-Qur‟an, agama yang demikian ini biasa disebut *samawi* (agama langit). Yang termasuk ke dalam agama kelompok pertama ini adalah Islam, Kristen, Nasrani, dan Yahudi. Kedua, kelompok agama yang didasarkan pada hasil renungan mendalam dari tokoh yang membawanya, sebagaimana terdokumentasikan dalam kitab suci yang disusun tokoh tersebut. Agama yang demikian ini disebut agama *ardli* (agama bumi). Contohnya; Hindu, Budha, Majusi, dll.(Nata 2010)[10]

Terkait dengan ruang lingkup kebudayaan sangat luas mencakup segala aspek kehidupan (hidup ruhaniah) dan penghidupan (hidup jasmaniah) manusia. Bertolak dari manusia, khususnya jiwa, terkhusus lagi pikir dan rasa, Sidi Gazalba merumuskan kebudayaan dipandang dari aspek ruhaniah, yang menjadi hakikat manusia adalah "cara berpikir dan merasa, menyatakan diri dalam seluruh segi kehidupan sekelompok manusia yang

[10] Abuddin Nata, 2010, *Metodologi Studi Ilsam,* Jakarta : Rajawali Press. Hlm. 119

membentuk masyarakat, dalam suatu ruang dan suatu waktu.(Simbolon 2017)[11]

Dari segi unsur-unsur kebudayaan, agama merupakan *universal cultural*, artinya terdapat di setiap daerah kebudayaan di mana saja masyarakat dan kebudayaan itu ada. Islam juga berperan dalam bidang ilmu, yang dimana agama Islam itu menjadi mata rantai yang penting dalam sejarah peradaban dunia seperti keterangan Qur"an surat Al-Alaq ayat 1 – 5.

Dalam tulisan ini, penulis akan sedikit menjelaskan tentang Islam dan kebudayaan di mana seperti yang telah kita ketahui bahwa keduanya tidak bisa lepas dari sejarah peradaban dunia. Banyak kekurangan dan kesalahan dalam tulisan ini. Oleh karena itu, kami harapkan masukan-masukan yang membangun dari para pembaca, dan harapan, semoga dapat menciptakan Mahasiswa menuju kecerdasan spiritual, emosional dan intelektual serta bermanfaat fiddini wad dunya wal akhiroh.

Islam adalah sebuah paradigma terbuka, ia merupakan mata rantai peradaban dunia. Banyak contoh yang dapat dijadikan bukti tentang peranan Islam sebagai mata rantai yang tampil dalam bentuk formal yang menggejala di masyarakat. Pengamalan agama yang terdapat di masyarakat tersebut diproses oleh penganutnya dari sumber agama yaitu wahyu melalui penalaran. Dengan demikian agama menjadi membudidaya atau membumi di tengah-tengah masyarakat. Agama yang tampil dalam bentuknya yang demikian itu berkaitan dengan kebudayaan yang berkembang di masyarakat tempat agama itu berkembang. Dengan melalui pemahaman terhadap kebudayaan tersebut seseorang akan dapat mengamalkan ajaran agama.(Khoiruddin 2015)[12]

Karakteristik ajaran Islam dalam bidang ilmu dan kebudayaan bersifat selektif,[5] yakni tidak begitu saja menerima seluruh jenis ilmu dan kebudayaan yang sejalan dengan Islam. Dalam ilmu dan teknologi, Islam mengajarkan kepada pemeluknya untuk bersikap terbuka atau tidak tertutup sekalipun kita yaqin bahwa Islam itu bukan timur dan bukan barat, seperti QS. Al-Baqarah, ayat 177:

۞لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ
وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلۡكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلۡمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينَ وَٱبۡنَ
ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُوفُونَ بِعَهۡدِهِمۡ إِذَا عَٰهَدُواْۖ
وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلۡبَأۡسِۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ ١٧٧

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi Sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman

---

[11] Parlindungan Simbolon, 2017, Tinjauan Hukum Islam terhadap Pernikahan Adat Masyarakat Batak Muslim di Kab. Padang Lawas Utara Sumatera Utara. *Jurnal Al Himayah*. Volume 1.2. Hlm. 251-260

[12] M. Arif. Khoiruddin, 2015, Agama dan Kebudayaan Tinjauan Studi Islam, *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman,* Volume 26.1. Hlm. 118-134

kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa.

Islam adalah sebuah paradigm terbuka, ia merupakan mata rantai peradaban dunia. Banyak contoh yang dapat dijadikan bukti tentang peranan Islam sebagai mata rantai peradaban dunia.(Hilmy 2015)[13] Islam misalnya mengembangkan matematika India, ilmu kedokteran dari Cina, sistem pemerintahan dari Persia, Logika Yunani dan sebagainya. Karakteristik Islam dalam ilmu pengetahuan dan kebudayaan tersebut dapat pula kita lihat dari 5 ayat pertama surat Al-Alaq yang diturunkan Tuhan kepada Nabi Muhammad SAW.

Aktualisasi Syiár Islam Nusantara: menuju Martabat Bangsa Baru

Dalam Nilai Dasar Pergerakan (NDP) adalah tali pengikat *(kalimatun sawa)* yang mempertemukan semua warga pergerakan dalam ranah dan semangat perjuangan yang sama. Seluruh warga PMII harus memahami dan menginternalisasikan nilai dasar PMII itu, baik secara personal atau secara bersama-sama dalam medan perjuangan sosial yang lebih luas dengan melakukan keberpihakan nyata melawan ketidakadilan, kesewenang-wenangan, kekerasan, dan tindakan-tindakan negatif lainnya. NDP ini, dengan demikian senantiasa memiliki kepedulian sosial yang tinggi. Penyusunan NDP ini dilaksanakan di Bandung dalam Musyawarah Kerja Nasional (Mukernas III) pada tanggal 1-5 Mei 1976. Sebagai organisasi Islam Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja), maka dalam setiap gerak langkahnya harus didasari oleh nilai-nilai tersebut. Tetapi nilai-nilai itu bagi warga pergerakan masih banyak berada di dalam kitab-kitab kuning maupun tersimpan di dalam benak para ulama yang menjadi panutan PMII. Tentu saja hal ini akan menyulitkan warga pergerakan yang masih awam terhadap nilai-nilai Aswaja, di samping menyulitkan rujukan penyusunan langkah kerjanya. Adanya permasalahan ini, apalagi setelah menyatakan sebagai organisasi yang independen, maka rekruitmen anggota tidak lagi menggunakan pendekatan ideologi maupun kultural historis, akan tetapi menggunakan pendekatan progam. Konsekuensi dari pendekatan ini adalah terjaringnya anggota PMII yang sama sekali.

Abdurrohman Wahid (Gus Dur) menjelaskan hubungan agama dan budaya, menurutnya agama dan budaya adalah dua bidang yang dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan. Agama bernilai mutlak, tidak berubah karena perubahan waktu dan tempat. Oleh karena itu ada hubungan Islam dengan kebudayaan adalah

[13] Baso Hilmy. 2015. Islam dan Dakwah Sosial Kemanusiaan. Jurnal Dakwah Tabligh. Volume 16.2. Hlm. 202-206

1). Dimensi Religious Ide

Dalam dimensi ini bergulat dengan dimensi yang lain, seperti Beleve, keyakinan, keimanan, kedalam spiritual

2). Sebagai Doktrin

Dalam hal ini doktrin keberagamaan, terus mengalami perkembangan dalam persoalan pemikiran yang telah di kembangkan oleh pra teolog.

3). Dimensi Nilai

Dimensi ini lebih pada dimensi etika, moralitas perilaku manusia yang berperan di masyarakat

4) Behavioristik

Adapun aspek behavioristik, melihat kebiasaan-kebiasaan yang ada dimasyarakat/ kelompok masyarakat seperti halanya kelompok NU, dengan kebiasaannya membaca istighosah, tahlil (Wahid 2001)[14].

Sedangkan budaya sekalipun berdasarkan agama, dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat. Sebagian besar budaya didasarkan pada agama, tidak pernah sebaliknya. Oleh karena itu, agama adalah primer dan budaya adalah sekunder. Budaya bisa merupakan ekspresi hidup keagamaan karena ia subordinat terhadap agama dan tidak pernah sebaliknya.(Luthfi 2016)[15]

PMII dalam Konteks Budaya Indonesia

PMII memandang bahwa Aswaja dan Pancasila adalah sumber yang memiliki metode berfikir kebangsaan dan keagamaan yang mencakup semua aspek kehidupan dengan berlandaskan atas dasar moderasi, menjaga keseimbangan dan toleran. Aswaja bukan sebuah madzhab melainkan sebuah metode dan prinsip berfikir dalam menghadapi persoalan-persoalan agama sekaligus urusan sosial kemasyarakatan. Sebagai manhaj, PMII berpegang teguh pada prinsip-prinsip *tawasuth* (moderat), *tawazun* (netral), *ta'adul* (keseimbangan), dan *tasamuh* (toleran). Moderat tercernin dalam pengambilan hukum (istinbath) yaitu memperhatikan posisi akal di samping memperhatikan nash.

Aswaja memberikan 57 porsi yang seimbang antara rujukan nash (Al-Qur'an dan Hadits) dengan penggunaan akal. Prinsip ini merujuk pada debat awal-awal Masehi antara golongan yang sangat menekankan akal (Mu'tazilah) dan golongan fatalis. Sikap tawazun (netral) berkaitan denga sikap politik. Aswaja memandang kehidupan sosial-politik atau pemerintahan dari kriteria dan pra-syarat yang dapat dipenuhi oleh sebah rezim. Oleh sebab itu, dalam sikap tawazun, pandangan Aswaja tidak terkotak dalam pandangan mendukung atau menolak sebuah rezim. Dengan Aswaja, PMII tidak membenarkan kelompok ekstrim yang hendak merongrong kewibawaan sebuah pemerintahan yang disepakatai bersama, namun tidak juga berarti mendukung sebuah pemerintahan. Apa yang terkandung dalam sikap tawazunini adalah memperhatikan bagaimana keterpenuhan kaidah dalam

[14] Abdurrohman Wahid, 2010, *Prisma Pemikiran Gus Dur,* Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara. Hlm. 117

[15] Khabibi Muhammad Luthfi, 2016, Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal. *SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary* Volume 1.1. Hlm. 1-12

perjalanan sistem kehidupan sosial-politik. Ta'adul (keseimbangan) dan tasamuh (toleran) tereleksikan dalam kehidupan sosial, cara bergaul dalam kondisi sosial budaya. Keseimbangan dan toleransi mengacu cara bergaul PMII sebagai muslim dengan golongan muslim atau pemeluk agama lain. Realitas masyarakat Indonesia yang plural, dalam budaya, etnis, ideologi politik dan agama, PMII memandanganya bukan semata-mata realitas sosiologis, melainkan juga realitas terologis. Artinya bahwa Tuhan memang dengan sengaja menciptakan manusia berbeda-beda dalam berbagai sisinya. Oleh karena itu tidak ada pilihan sikap yang lebih tepat kecuali *ta'adul* dan *tasamuh*.

KESIMPULAN

Peran formal yang di lakukan PKC PMII Jatim dalam Mensyiarkan Kebangsaan serta Nilai nilai Islam Nusantara yaitu melalui agenda PB PMII, program kerja bidang agama, dan hal-hal yang disampaikan saat wawancara dengan nara sumber di atas. Adapun nilai-nilai yang disebarkan oleh PKC PMII Jatim meliputi nilai-nilai yaitu : (1) penyebaran nilai kebudayaan; (2) penyebaran nilai kebangsaan atau cinta tanah air; dan (3) penyebaran nilai ASWAJA, untuk nilai-nilai ASWAJA dalam terjemahan ber PMII melingkupi 4 T (*Tawazun, Tawasuth, Tasamuh dan Ta-Adl*).

Adapun faktor-faktor yang menjadi pendukung dalam PMII Jawa Timur melakukan peranya Mensyiarkan konsep kebangsaanya didasarkan pada nilai nilai Islam Nusantara, dapat kita lihat sebagai berikut : (1) memiliki kurang lebih 170 komisariat yang berada di kampus Islam; (2) banyaknya senior yang menjadi dosen di beberapa kampus se Jatim; (3) banyaknya pondok pesantren yang ada di sekitar kampus se jatim; (4) banyaknya anggota yang menjadi santri; (5) berafiliasi dengan ormawa internal kampus; dan (6) latar belakang anggota yang mayoritas NU.

Adapun faktor-faktor penghambat dalam PMII melakukan peranya menyebarkan nilai-nilai Islam Nusantara, dapat kita lihat sebagai berikut : (1) adanya Pandemi Covid 19 selama 1 athun lalu mengalami stagnan dalam mensyiarkan waloupun masih melakukan syiar kebangsaan tidak secara teatap muka atau Turba (Turun kebawa) hanya melakukan Webinar /daring yang terus dilakukannya untuk berkoordinasi serta mensyiarkan kebangasaan dan nilai Islam Nusantara .(2) jumlah anggota dan pengurus yang timpang; (3) sistem pendidikan yang tidak bisa tatap muka secara langsung sejak Pandemi Covid 19; (4) banyak sekali mahasiswa yang hedon, apatis, egois di zaman milenial (6) banyaknya perbedaan pemikiran, kapasitas dari pengurus dan terbuai dengan nama besar NU.

DAFTAR PUSTAKA

Ali Amrulloh. 2004. *Hitam Putih PMII Dan Arah Juang Organisasi*. Malang: Gebesisi Publishing.

Anam, Choirul. 1991. "Pemikiran PMII Dalam Berbagai Visi Dan Persepsi." *AULA NU*.

Fauzan Al Faz. 2015. *PMII Dalam Simpul-Simpul Perjuangan Organisasi*. Jakarta: PB PMII.

Hilmy, Baso. 2015. "Islam Dan Dakwah Sosial Kemanusiaan." *Dakwah*

Tabligh 16.2.

Khoiruddin, M. Arif. 2015. "Agama Dan Kebudayaan Tinjauan Studi Islam." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 26.1.

Luthfi, Khabibi Muhammad. 2016. "Islam Nusantara: Relasi Islam Dan Budaya Lokal." *SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1.1.

Moleong Lexy. 2002. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Nata, Abuddin. 2010. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Rajawali Press.

PKC PMII Jatim. 2003. "PMII Jalan Lurus." *PKC PMII Jatim*: 57.

PWNU Jatim. 2004. "Menguhkan Relung-Relung Ahlussunnah Wal Jama'ah." *PWNU Jatim*: 79.

Simbolon, Parlindungan. 2017. "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Pernikahan Adat Masyarakat Batak Muslim Di Kab. Padang Lawas Utara Sumatera Utara." *Al Himayah* 1.2.

Wahid, Abdurrohman. 2001. *Prisma Pemikiran Abdurrohman Wahid*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara.

AGAMA DAN CAROK DALAM PERSEPSI MASYARAKAT MADURA
(Konstruksi Pemahaman Keislaman Pelaku Carok di Desa Lembung Kokop Bangkalan)

Moh. Taufiq

STAI AL FITHRAH SURABAYA
JL. Kedinding Lor 30 Surabaya 60129 Tlp. (031) 3710977, fax. (031) 3710977
Email : moh.taufiq@alfithrah.ac.id

Abstract: *Agama dan carok adalah sebuah frasa yang berbeda, namun sangat lekat* dengan orang Madura. Bagi orang Madura, agama tidak hanya kepercayaan, tetapi perilaku atau amaliah yang berfungsi untuk mengintegrasikan masyarakat, baik dalam perilaku lahiriah maupun yang bersifat simbolik. Sementara, carok bagi orang Madura adalah penegakan harga diri dan penyelamatan kehormatan. Rumusan masalah penelitian ini adalah bagaimana konstruksi pemahaman keislaman pelaku carok di Desa Lembung Kecamatan Kokop Bangkalan Madura. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan etnografis dan fenomenologis. Penelitian ini mengungkap bahwa seringkali pemahaman keagamaan dan keunikan kultural melahirkan perilaku absurd berupa sikap defensif sebagian masyakat Lembung Madura. Kekurang mampuan para pelaku carok dalam mengekspresikan agama dengan lebih mengedepankan perilaku-perilaku agresif secara fisik untuk membunuh orang-orang yang dianggap musuh. Sehingga, konflik yang berpangkal pada pelecehan harga diri tidak akan pernah mencapai rekonsiliasi.
Kata Kunci: *Agama, Caro dan Madura*

Abstract: *Religion and carok are different phrases, but closely related to the Madurese. For* the Madurese, religion is not only a belief, but also a behavior or practice to integrate society, both in external and symbolic behavior. Meanwhile, carok for the Madurese is the enforcement of self-respect and salvation of honor. The formulation of the research problem is how to construct Islamic understanding of carok perpetrators in Lembung Village, Kokop Bangkalan Madura District. This research is a qualitative research with ethnographic and phenomenological approaches. This research *reveals that religious understanding and cultural uniqueness often generate absurd behavior in the form of defensive attitudes of the Lembung Madura community. The inability of carok perpetrators in expressing their religion by prioritizing physically aggressive behaviors to kill people who are considered enemies. Thus, conflicts that originate in the abuse of self-respect will never achieve reconciliation.*
Key Words **:** *Religion, Carok and Madurese*

A. PENDAHULUAN

Agama dan *carok* adalah sebuah frasa yang berbeda, namun sangat lekat dengan orang Madura. Bagi orang Madura, agama tidak hanya kepercayaan, tetapi perilaku atau amaliah yang berfungsi untuk mengintegrasikan masyarakat, baik dalam perilaku lahiriah maupun yang bersifat simbolik. Agama adalah sesuatu

yang sakral datang atau dianggap dari Tuhan untuk menjadi pedoman bagi manusia dalam mencapai kesejahteraan duniawi dan kebahagiaan akhirat. Sementara, *carok* bagi orang Madura adalah penegakan harga diri dan penyelamatan kehormatan. Bahkan pada kasus tertentu, *carok* adalah wujud tanggung jawab individu dan keluarga Madura dalam mengembalikan pranata sosial atau agama ke keadaaan semula setelah dirusak oleh orang lain lewat perbuatan yang melecehkan dan mempermalukan.

Ajaran agama yang sudah menjadi kenyakinan mendalam akan mendorong seseorang untuk mengejar tingkat kehidupan yang lebih baik.[1] Maka agama sebagai sistem kenyakinan dapat menjadi bagian dan inti dari sistem nilai-nilai yang ada alam kebudayaan dari masyarakat Madura, dan menjadi pendorong penggerak serta penggontrol bagi tindakan para anggota tersebut untuk tetap berjalan pada nilai-nilai agama. Maka agama sebagai sistem kenyakinan dapat menjadi bagian dan inti dari sistem nilai-nilai yang ada alam kebudayaan dari masyarakat Madura, dan menjadi pendorong penggerak serta penggontrol bagi tindakan para anggota tersebut untuk tetap berjalan pada nilai-nilai agama.

Dalam teorinya Thomas F. O'Dea, mengungkapkan bahwa semakin tinggi tingkat keagamaan, maka semakin luhur sikap seseorang, karena agama menyangkut hal-hal yang suci karena itu agama berkenaan dengan pemahaman dan tanggapan khusus yang membutuhkan keluhuran pandang atau objektifitas.[2] Namun, sebagai konsekuensi gangguan terhadap agama (menyinggung/merusak pernikahan), maka *carok* menjadi jalan yang harus dilakukan sebagai penegasan keperkasaan dan simbol kekuatan. Tindakan mengganggu istri misalanya, selain dianggap tindakan yang melecahkan harga diri suaminya, juga dianggap merusak tatanan sosial *(arosak atoran).* Oleh karena itu, menurut pandangan orang Madura, pelakunya tidak dapat diampuni dan harus dibunuh. Tindakan ini merupakan suatu keharusan yang tidak dapat ditawar lagi.[3]

Perasaan bangga tidak saja dialami oleh pelaku *carok* yang dapat membunuh musuhnya, melainkan dialami juga oleh pelaku *carok* yang belum berhasil membunuhnya, namun dapat mencederai sehingga menderita luka parah. Tetapi pelaku *carok* tidak akan merasa puas jika hanya dapat mencederai musuhnya dengan luka ringan. Oleh karena itu, orang Madura pada umumnya tidak menyebut tindakan kekerasan semacam ini (yang hanya menyebabkan luka ringan) sebagai *carok*, melainkan sebagai perkelahian biasa *(atokar). Carok* merupakan suatu tindakan atau upaya pembunuhan menggunakan senjata tajam (pada umumnya celurit).[4]

Lingkungan juga menjadi pemicu terjadinya *carok* pada masyarakat Madura. Keadaan lingkungan bisa membuat orang Madura mendapatkan respon-respon

---

[1] Mulyadi Mulyadi, 'AGAMA DAN PENGARUHNYA DALAM KEHIDUPAN', *Tarbiyah Al-Awlad*, 7.2 (2017).

[2] Thomas F. O'Dea, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Gravindo Persada, 1995).

[3] Abd Azis, Zaini Tamin Ar, and Muksin, 'GENEALOGI CAROK DI MADURA; PERSPEKTIF PSIKOLOGI SOSIAL', *AL - IBRAH*, 5.1 (2020), 27–48.

[4] Abdul Ghofur, 'PERAN ULAMA SEBAGAI RESOLUSI KONFLIK CAROK DI DESA KALIBOTO KIDUL KECAMATAN JATIROTO LUMAJANG', *Dakwatuna: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi Islam*, 5.1 (2019), 1–12.

agresif. Dan dari kondisi lingkungan ini, masyarakat Madura mengamini bahwa ini adalah tradisi yang harus dilakukan untuk menegaskan identitas kemaduraanya meski dalam pemahaman keagamaan orang Madura pembunuhan itu tidak dikehendaki. Dalam situasi tersebut, dapat diambil asumsi bahwa kondisi keagamaan pelaku *carok* mengalami perubahan dalam setiap kejadiannya. Meski Madura adalah adalah daerah yang kental akan agama (Islam), namun dalam kondisi berbeda (dalam hal ini tradisi *carok*), maka agama tidak berbanding lurus dengan konsekuensi doktrinnya.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka penulis tertarik untuk melakukan sebuah riset mengenai konstruksi pemahaman orang Madura tentang agama dan *carok*. Sebagai orang asli Madura, penulis ingin lebih mengetahui dan memahami dua hal yang menjadi ciri khas orang Madura, namun dalam situasi tertentu mengalami dinamika. Penulis memilih desa Lembung kecamatan Kokop Bangkalan sebagai representasi. Penulis memilih desa tersebut karena tradisi *carok* masih mengakar dengan intensitas tinggi, dengan realitas keaagamaan (Islam) yang kental.

Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana konstruksi pemahaman keislaman pelaku *carok* di Desa Lembung Kecamatan Kokop Bangkalan Madura. Dari rumusan masalah tersebut, maka tujuan penelitian ini adalah menemukan konstruksi pemahaman keislaman pelaku *carok* di Desa Lembung Kecamatan Kokop Bangkalan Madura.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Agama tidak hanya berhubungan dengan *idea* saja tetapi juga merupakan sistem berperilaku yang mendasar, seperti dikemukakan oleh Talcott Parsons, bahwa agama merupakan suatu komitmen terhadap perilaku. Agama tidak hanya kepercayaan, tetapi perilaku atau amaliah yang berfungsi untuk mengintegrasikan masyarakat, baik dalam perilaku lahiriah maupun yang bersifat simbolik.

Agama, sebagai salah satu bentuk sistem religi, merupakan salah satu unsur kebudayaan, di samping organisasi sosial, sistem pengetahuan, bahasa, kesenian, sistem mata pencaharian hidup dan teknologi.[5] Menurut aliran fungsional, agama dipandang sebagai institusi yang lain yang mengembangkan tugas agar masyarakat berfungsi dengan baik, baik dalam lingkup lokal, regional, nasional maupun lainnya. Dapat dikatakan bahwa agama merupakan semesta simbolik yang memberi makna pada kehidupan manusia, dan yang paling memberikan penjelasan paling komprehensif tentang seluruh realitas. Agama sebagai sistem kenyakinan dapat menjadi bagian dan inti dari sistem nilai-nilai yang ada alam kebudayaan dari masyarakat yang bersangkutan, dan menjadi pendorong penggerak serta penggontrol bagi tindakan para anggota tersebut untuk tetap berjalan pada nilai-nilai agama atau norma agama.

Agama sebenarnya berarti juga sistem nilai budaya yang mempengaruhi konsepsi-konsepsi yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar warga masyarakat mengenai hal-hal yang mereka anggap bernilai dalam hidup. Sistem nilai budaya tersebut berfungsi sebagai pedoman hidup. Dan salah satu fungsi dari

---

[5] Budimansyah Budimansyah, 'MODEL PENYELESAIAN CAROK BERDASARKAN CARA BERHUKUM ORANG MADURA', TANJUNGPURA LAW JOURNAL, 2.2 (2020), 202–21 <https://doi.org/10.26418/tlj.v2i2.33755>.

sistem nilai budaya tersebut adalah mengatur hubungan hakikat manusia dengan sesamanya.[6]

Agama di sini dipandang sebagai unsur yang paling pokok pengaruhnya dalam kehidupan individu maupun masyarakat. Karena agama membawa peranan penting yang membawa suatu perubahan-perubahan yang positif dalam masyarakat. Perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat ini, dapat dilihat dari seberapa jauh kemudian masyarakat atau individu dapat mengaplikasikan dan mengejawantahkan agama sebagaimana fungsinya. Maka makna agama dalam "konstruksi" pemahaman keislaman pelaku carok di Madura dimplementasikan, sebagai suatu gerak perubahan nilai-nilai dan pergeseran nilai-nilai dalam masyarakat Madura dalam memandang agama sebagai satu di antara unsur pokok yang mempengaruhi adanya perubahan sikap dan perubahan sosial.

Teori fungsional melihat agama sebagai sejumlah pengetahuan yang terpadu, kepercayaan, dan nilai. Hal ini menentukan situasi dan kondisi bertindak para anggota suatu masyarakat. Dalam pengertian ini agama merupakan sistem makna-makna simbolis (simbolik sistem of meanings) yang sebagian di antaranya menentukan realitas yang sebagaimana diyakini, dan yang sebagian lain menentukan harapan-harapan normatif yang dibebankan pada manusia. Unsur-unsur yang membentuk sistem makna agama (sistem of meanings) dapat implisit maupun eksplisit.[7] Agama menyatu dengan sistem sosial dalam arti ia berada dalam batasan sarana dan tujuan, proskrepsi dan preskripsi yang dibenarkan dan yang dilarang, dengan menentukan peranan di mana anggota masyarakat menghadapi harapan-harapan situasi sosial mereka.

Dalam kaitannya dengan carok, penulis menggunakan teori psikoanalisis Sigmund Freud, yang mengatakan manusia pada dasarnya mempunyai naluri atau insting kehidupan (eros) dan insting kematian (tanatos). Sedangkan penggunaan teori-teori motif untuk mengetahui motif dari pelaku carok. Sehingga dapat diartikan *Carok* adalah sebuah pembelaan harga diri ketika diinjakinjak oleh orang lain, yang berhubungan dengan harta, tahta, dan, wanita.[8]

Untuk melengkapi dua teori tersebut, penulis menggunakan pendekatan etnografis yang mencakup proses yang berbeda namun saling terkait, yakni menjalin hubungan dan menggali informasi,[9] dan pendekatan fenomenologi menekankan aspek subyektif dari perilaku orang. Mereka berusaha untuk masuk ke dalam dunia konseptual para subyek yang ditelitinya sedemikian rupa sehingga mereka mengerti apa dan bagaimana suatu pengertian yang dikembangkan oleh mereka di sekitar peristiwa dalam kehidupannya sehari-hari. Dengan dua pendekatan ini, diharapkan dapat memberikan analisis komprehensif

---

[6] Riadus Solihah, 'Agama Dan Budaya; Pengaruh Keagamaan Masyarakat Gebang Madura Terhadap Budaya Rokat Tase'', 2019 <https://garuda.ristekbrin.go.id/documents/detail/1085726> [accessed 31 March 2021].

[7] Thomas F. O'Dea.

[8] Berita Univ, 'Tradisi Carok Pada Masyarakat Adat Madura', *Universitas Esa Unggul*, 2012 <https://www.esaunggul.ac.id/tradisi-carok-pada-masyarakat-adat-madura/> [accessed 31 March 2021].

[9] Agus Salim, *Teori Dan Paradigma Penelitian Sosial* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006).

terkait konstruksi pemahaman keislaman para pelaku *carok* di desa Lembung Kokop Bangkalan.

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan bentuk penelitian kualitatif dengan pendekatan etnografis dan fenomenologis. Peneliti menggunakan metode kualitatif karena ada beberapa pertimbangan antara lain: metode kualitatif lebih efektif apabila berhadapan dengan realitas ganda, metode ini menyajikan secara langsung hakikat hubungan antara peneliti dan responden, metode ini lebih reka dan lebih dapat menyesuaikan diri dengan banyak penajaman pengaruh baersama dan terhadap pola-pola nilai yang dihadapi Penelitian ini akan mengungkap peristiwa kultural, yang menyajikan pandangan hidup, pola relasi dan iteraksi serta kegiatan sosial subjek penelitian. Sumber data berupa data primer dan data sekonder yang relevan. Pengumpulan data penelitian ini melalui observasi, interview dan dokumentasi. Teknik analisis data menggunakan metode yang digunakan adalah deskriptif kualitatif.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil Penelitian

Konstruksi pemahaman keagamaan (Islam) masyarakat Lembung Bangkalan Madura pada dasarnya banyak dibentuk dan dipengaruhi oleh kondisi geografis dan topografis hidraulis dan lahan pertanian tadah hujan yang cenderung tandus sehingga survivalitas kehidupan mereka lebih banyak melaut sebagai mata perncarian utamanya. Mereka pun dibentuk oleh kehidupan bahari yang penuh tantangan dan risiko sehingga memunculkan keberanian jiwa dan fisik yang tinggi, berjiwa keras dan ulet, penuh percaya diri, defensif dalam berbagai situasi bahaya dan genting, bersikap terbuka, lugas dalam bertutur, serta menjunjung martabat dan harga diri.

Watak dasar bentukan iklim bahari demikian kadang kala diekspresikan secara berlebihan sehingga memunculkan konflik dan tindak kekerasan fisik. Oleh karena itu, perilaku penuh konflik disertai tindak kekerasan "dikukuhkan dan dilekatkan" sebagai keunikan budaya pada tiap individu kelompok masyarakat Lembung Madura. Penghormatan yang berlebihan atas martabat dan harga diri etniknya itu seringkali menjadi akar penyebab dari berbagai konflik dan kekerasan. Hal ini disampaikan Werdi berikut ini:

"..Kondisi itu terjadi karena hampir setiap ketersinggungan senantiasa dinisbatkan sebagai pelecehan atau penghinaan atas martabat dan harga diri saya. Sebagian anak-anak muda di Lembung Madura secara sengaja tampak menonjolkan citra tersebut untuk menunjukkan bahwa mempertahankan harga diri itu adalah perintah agama.."[10]

Kearifan lokal dan pemahaman keagamaan masyarakat Lembung Madura yang juga menjadi keunikan etnografisnya tampak pada perilaku dalam memelihara jalinan persaudaraan sejati. Hal itu tergambar dari ungkapan budaya *oreng dhaddhi taretan, taretan dhaddhi oreng,* (orang lain bisa menjadi/dianggap

[10] Werdi, Wawancara, Bangkalan, 2020.

sebagai saudara sendiri, sedangkan saudara sendiri bisa menjadi/dianggap sebagai orang lain). Keunikan yang muncul dari ungkapan kultural (*pseudo-kinship*) itu diwujudkan dalam bentuk perilaku aktual. secara konkret, ucapan kultural tersebut memiliki makna bahwa kecocokan dalam menjalin persahabatan atau persaudaraan dapat dikukuhkan secara nyata dan abadi. Berikut pemaparan Sehri, seorang pemuda Lembung Madura:

"..Orang lain yang berperilaku sejalan dengan watak-dasar individu masyarakat Lembung Madura dapat dengan mudah diperlakukan sebagai saudara kandung. Sebaliknya, saudara kandung dapat diperlakukan sebagai orang lain jika seringkali mengalami ketidakcocokan pendapat, pandangan, dan pendirian.."[11]

Keunikan "budaya persaudaraan" tersebut , menurut Glaser & Moynihan dapat terjadi karena adanya persamaan atau kesesuaian dengan keserupaan unsur-unsur penting primordial, misalnya genealogi (keturunan dan ikatan kekerabatan, sistem kepercayaan (agama dan ritulitasnya), dan kesamaan berbahasa. Dalam realitasnya, elemen primordial itu dapat membentuk identitas etnik baru sebagai identitas tersendiri yang yang teraktualisasikan dalam perilaku etnografinya. Oleh karenanya, elemen primordial di antara kelompok-kelompok etnik dapat menjadi unsur pembeda.

Seringkali pemahaman keagamaan dan keunikan kultural melahirkan perilaku *absurd* berupa sikap defensif sebagian masyakat Lembung Madura. Misalnya, orang Lembung dikenal mudah tersinggung harga-dirinya dan kemudian marah-marah, kemudian memilih alternatif solusi atas ketersinggungannya itu melalui kekerasan fisik, berupa *carok*.

"..Dalam realitasnya, perilaku dan pola kehidupan kami tampak sering dikesankan atas dasar prasangka subjektif oleh orang luar Lembung Madura. Kesan demikian muncul dari suatu pencitraan yang tidak tepat, baik berkonotasi positif maupun negatif. Prasangka subjektif itulah yang seringkali melahirkan persepsi dan pola pandang yang keliru sehingga menimbulkan keputusan individual secara sepihak yang ternyata keliru karena subjektivitasnya.."[12]

Pencitraan kurang tepat lainnya, bahwa orang Madura itu memiliki sosok yang angker, tidak kenal sopan santun, kasar, beringas, dan mudah membunuh. Pelabelan demikian mengjadi hilang atau berkurang jika realitas keberagamaan dan budaya yang dijumpai tidak sedikit pun menggambarkan persepsi sebagaimana yang telah tertanam-kuat dalam pikirannya.

"..Untuk memberi pemahaman yang relatif efektif tentang gambaran nyata, utuh, dan lengkap tentang bagaimana sesungguhnya masyarakat Lembung Bangkalan Madura dapat dilakukan upaya yang memungkinkan. Di antara upaya itu adalah *ta'aruf* (saling mengenal atau memperkenalkan jatidiri masing-masing) dalam segala jenis dan bentuknya. pengenalan kultur demikian diharapkan mampu menghilangkan kesan dan pencitraan subjektif atas dasar persepsi

[11] Sehri, Wawancara, Bangkalan, 2020.

[12] Ahmad Rofi'i, Wawancara, Bangkalan, 2020.

sepihak yang tertanam begitu kuat dalam pikiran kelompok-kelompok etnik masing-masing..”[13]

Sebaliknya, persepsi, penilaian, dan justifikasi secara sepihak seringkali dimunculkan oleh individu maupun kelompok etnik Madura tentang perilaku dan pola kehidupan etnik lain, semata-mata didasarkan juga oleh gambaran pikiran maupun prasangka subjektifnya. Jika pandangan subjektif itu tidak mampu terjembatani secara arif dan efektif maka kesalahpahaman cenderung dan mudah muncul yang kemudian bermuara pada konflik etnik atau budaya.

“..Anggapan yang paling kuat dan menonjol pada kelompok Madura adalah kekerasan fisik yang bermuara pada adu-ketangguhan dengan bersenjatakan clurit. Tindakan kekerasan itu kemudian dikenal populer dengan istilah *Carok*. Tapi saya melakukannya karena dia mengganggu istri saya. Ingat! Saya menikahinya dengan akad atas nama agama Islam..”[14]

Menurut Hajir, dalam sejarah orang Madura, belum dikenal istilah *carok* massal sebab *carok* adalah duel satu lawan satu, dan ada kesepakatan sebelumnya untuk melakukan duel. Malah dalam persiapannya, dilakukan ritual-ritual agama menjelang *carok* berlangsung. Kedua pihak pelaku *carok*, sebelumnya sama-sama mendapat restu dari keluarga masing-masing. Karenanya, sebelum hari H duel maut bersenjata celurit dilakukan, di rumahnya diselenggarakan selamatan dan pembekalan agama berupa pengajian. Oleh keluarganya, pelaku *carok* sudah dipersiapkan dan diikhlaskan untuk terbunuh.

“..Saya melakukan *carok* karena pembelaan harga diri ketika diinjak-injak oleh orang lain, yang berhubungan dengan harta, tahta, dan wanita. Intinya adalah demi kehormatan. Itu ada dalam agama Islam. *Etembang pote mata lebih bagus pote tolang* (daripada hidup menanggung perasaan malu, lebih baik mati berkalang tanah) yang menjadi motivasi untuk melakukan *carok*. Saya punya prinsip untuk membela harga diri..”[15]

Menurut Hajir (nama samaran), banyak orang mengartikan bahwa setiap bentuk kekerasan, baik berakhir dengan kematian atau tidak, terutama yang dilakukan orang Madura, itu *carok*. Padahal kenyataannya, tidaklah demikian. *Carok* selalu dilakukan oleh sesama lelaki dalam lingkungan orang-orang desa. Setiap kali terjadi *carok*, orang membicarakan siapa menang dan siapa kalah. Hajir menegaskan bahwa ternyata *carok* tidak merujuk pada semua bentuk kekerasan yang terjadi atau dilakukan masyarakat Lembung Madura, sebagaimana anggapan orang di luar Madura selama ini.[16] *Carok* seakan-akan merupakan satu-satunya perbuatan yang harus dilakukan orang-orang pelosok desa yang tak mampu mencari dan memilih opsi lain dalam upaya menemukan solusi ketika mereka sedang mengalami konflik.

Kekurangmampuan para pelaku *carok* dalam mengekspresikan agama dengan lebih mengedepankan perilaku-perilaku agresif secara fisik untuk membunuh

[13] Sehri.

[14] Hajir, Wawancara, Bangkalan, 2020.

[15] Hajir.

[16] Hajir.

orang-orang yang dianggap musuh. Sehingga, konflik yang berpangkal pada pelecehan harga diri tidak akan pernah mencapai rekonsiliasi. *Carok* selalu dilakukan sebagai tindakan pembalasan terhadap orang yang melakukan pelecehan harga diri, terutama gangguan terhadap istri sehingga menyebabkan malu. Dalam konteks itu, *carok* mengindikasikan monopoli kekuasaan suami terhadap istri. Monopoli ini ditafsirkan Wiyata, antara lain dengan ditandai adanya perlindungan secara over.[17][18]

Karakter yang juga lekat dengan stigma orang Madura adalah perilaku yang selalu apa adanya dalam bertindak. Suara yang tegas dan ucapan yang jujur kiranya merupakan salah satu bentuk keseharian yang bisa kita rasakan jika berkumpul dengan orang Lembung Madura. Pribadi yang keras dan tegas adalah bentuk lain dari kepribadian umum yang dimiliki suku Madura. Budaya Madura adalah juga budaya yang lekat dengan tradisi religius. Hal ini dijelaskan oleh Jabir (nama samaran) berikut ini:

"..Mayoritas orang Madura memeluk agama Islam. Oleh karena itu, selain akar budaya lokal (asli Madura) syariat Islam juga begitu mengakar di sana. S*eburuk-buruknya orang Madura, jika ada yang menghina agama (Islam) maka mereka tetap akan marah..."*[19]

Carok sebagai sebuah bagian budaya, bukan berlangsung spontan atau seketika. Ada proses yang mengiringi sebelum berlangsungnya *carok*. Biasanya, solusi itu selalu dijadikan jalan efektif ketika harga diri orang Madura merasa terhina. Namun demikian selalu ada proses rekonsiliasi terlebih dahulu yang dilakukan sebelum terjadi *carok*. Pihak-pihak yang berada di sekitar pihak yang akan melakukan *carok*, selalu berposisi menjadi negosiator dan pendamai. *Carok* merupakan bagian budaya yang memiliki serangkaian aturan main, layaknya bentuk budaya lainnya.

"..Ketika akhirnya *carok* harus terjadi maka tetap ada aturan-aturan main yang melingkupinya. Saya sebagai pelaku *carok* harus membunuh lawannya dari depan dan ketika lawannya jatuh tersungkur, maka posisi mayat menentukan proses kelanjutan dari sebuah *carok*. Jika mayat jatuh dengan posisi terlentang, maka keluarga si mayat berhak melakukan balas dendam. Posisi mayat yang terlentang, seolah dijadikan komunikasi terakhir, yang dimaknai sebagai bentuk ketidakterimaan mayat terhadap kondisilawan saya. Tapi, jika posisi mayat telungkup dengan muka menghadap tanah maka balas dendam menjadi tabu untuk dijalankan oleh keluarga yang lawan saya..."[20]

2. Pembahasan

Masyarakat Lembung Bangkalan Madura mengenal akan adanya konsep amanah, yaitu keluarga yang harus selalu dipelihara) dan imanensi (bahwa *carok* merupakan bagian tak terpisahkan dari kultur masyarakat Madura akan konsep

---

[17] Mahrus Ali, 'Akomodasi Nilai-Nilai Budaya Masyarakat Madura Mengenai Penyelesaian Carok Dalam Hukum Pidana', *Jurnal Hukum IUS QUIA IUSTUM*, 17.1 (2010), 85–102 <https://doi.org/10.20885/iustum.vol17.iss1.art4>.

[18] Lihat, Wiyata, *Carok*, 8

[19] Jabir, Wawancara, Bangkalan, 2020.

[20] Jabir.

kehormatan keluarga dan pribadi), otonomi (bahwa *carok* merupakan suatu keunikan dan keberlainan, yang dimanifestasikan oleh masyarakat Madura untuk merespons setiap peristiwa kemasyarakatan, yang menyangkut kehormatan dan ketersinggungan) dan korelasi (bahwa *carok* merupakan suatu tradisi kekerasan, yang tidak bisa dipisahkan dari seluruh karakterisasi masyarakat Madura).

Berbagai aspek tersebut di atas, tidaklah dipandang secara sektoral (diekstrimkan), tetapi dipandang secara integral sebagai suatu hal yang membentuk keutuhan karakterisasi masyarakat Lembung Madura. Berdasarkan uraian asumsi dasar carok tersebut, dapatlah disimpulkan bahwa tradisi carok dalam masyarakat Lembung Madura merupakan suatu substansi, yang terdiri dari tiga aspek utama.

Carok bukanlah menekankan pada Filsafat individualisme, yang hanya mementingkan keharuman dan kehormatan pribadi, sebagai sosok yang disegani ketika memenangi duel, dalam pertarungan carok. Akan tetapi, carok juga bukan jenis Filsafat kolektivisme, yang menekankan sosialitas, yaitu membela keselamatan dan kehormatan keluarga. Carok dapat dikatakan sebagai tradisi yang mengakui dan menghargai keunikan dan otonomi individu, dalam kemampuannya bertarung dan mengekspresikan segala kehormatan dan kebanggaan pribadi, tetapi juga tidaklah mengabaikan adanya relasi antara kehormatan dan kebanggaan pribadi dengan keselamatan dan kehormatan keluarga.

Carok menekankan suatu prinsip bahwa relasi antara individualitas dan sosialitas harus ditandai dengan suatu keseimbangan. Oleh karenanya tradisi carok jelas menolak Filsafat individualisme, yang jelas-jelas hanya mementingkan kehormatan dan kebanggaan pribadi, dengan mengabaikan kehormatan dan keselamatan keluarga. Carok juga menolak Filsafat kolektivisme, yang juga hanya mementingkan kehormatan dan keselamatan keluarga, dengan mengabaikan kehormatan dan kebanggaan pribadi.

Pandangan tentang otonomi dan korelasi ini dalam masyarakat Madura dikenal dengan ungkapan: "Abango' poteya mata etembang poteya tolang" (lebih baik mati daripada menanggung malu). Hal ini berarti menekankan pada kehormatan dan kebanggaan pribadi tanpa mengabaikan kehormatan dan keselamatan keluarga.

Salah satu komitmen dalam konteks ini adalah anggapan masyarakat Lembung Madura yang terkait dengan persoalan tindakan mengganggu istri orang lain. Perbuatan ini dinilai sebagai suatu hal yang merusak tatanan sosial (arosak atoran) juga mengganggu agama. Jika tindakan ini dibiarkan berlarut-larut, maka tatanan sosial dan agama secara keseluruhan akan rusak. Oleh karena itu, demi menjaga agar tatanan sosial dan agama yang terlanjur dirusak itu menjadi normal kembali, pelakunya harus segera dibunuh. Dengan demikian kematian merupakan resiko yang harus diterima, sebagai "bentuk pertanggung jawaban" atas tindakannya itu.

Jika pelaku pelecehan seksual itu tidak segera dibunuh, maka kerusakan tatanan sosial yang menyebabkan terganggunya ketenteraman hidup masyarakat, akan terus berlangsung. Jika ini terjadi, orang yang istrinya diganggu akan terus dicemoohkan oleh lingkungan sosialnya. Cemoohan ini merupakan suatu bentuk reaksi kultural sekaligus sanksi moral, karena suami tersebut dianggap tidak berani membunuh orang itu, demi memulihkan kerusakan tatanan sosial, yang

sudah rusak. Sebaliknya, apabila carok segera dilaksanakan, maka bukan hanya pelaku dan kerabatnya yang merasa puas dan lega, tetapi juga masyarakat ikut berbahagia. Dalam konteks ini, dapat dikatakan bahwa carok merupakan bentuk pertanggung jawaban moral pelakunya dalam upaya pemulihan kembali tatanan sosial yang rusak. Tradisi carok akan teraktualisasi dan terbuka bagi setiap penafsiran bersamaan dengan adanya perubahan masyarakat Madura itu sendiri, baik secara ekonomis, edukatif dan pemahaman agama (Islam).

Hingga saat ini, sebenarnya carok kadang terjadi dalam komunitas etnik Madura, baik di Madura maupun di daerah Tapal Kuda — Probolinggo, Lumajang, Jember, Bondowoso, dan Situbondo. Hanya saja, carok yang berlangsung bersifat individual. Kurangnya perhatian pemerintah sebagai penyelenggara utama administrasi bidang-bidang kehidupan di negara ini juga terlihat ketika kultur yang berbentuk kekerasan masih tetap terjadi di beberapa daerah. Pengetahuan sebagai warga bangsa masih terlampau kecil disadari oleh berbagai individu. Hal ini tentu saja karena tingkat pendidikan masih sangat rendah.

Pendidikan agama dan religiusitas haruslah menjadi proses bagi manusia untuk mengetahui mana yang baik dan buruk sesuai dengan pertimbangan nurani dan akal. Dalam pandangan penulis, tokoh agama semisal figur kiai sebenarnya dapat berpengaruh kuat mengisi mental masayarakat dengan siraman rohani yang mengutamakan persaudaraan dan perdamaian dalam menyelesaikan persoalan hubungan antarmanusia. Jika ada sinergi yang kuat antara peran lembaga pemerintah dan tokoh agama, tentu kekerasan kultural dapat dihapuskan atau setidaknya dapat diminimalisir.

E. KESIMPULAN

Seringkali pemahaman keagamaan dan keunikan kultural melahirkan perilaku *absurd* berupa sikap defensif sebagian masyakat Lembung Madura. Misalnya, orang Lembung dikenal mudah tersinggung harga-dirinya dan kemudian marah-marah, kemudian memilih alternatif solusi atas ketersinggungannya itu melalui kekerasan fisik, berupa *carok*. Kekurangmampuan para pelaku *carok* dalam mengekspresikan agama dengan lebih mengedepankan perilaku-perilaku agresif secara fisik untuk membunuh orang-orang yang dianggap musuh. Sehingga, konflik yang berpangkal pada pelecehan harga diri tidak akan pernah mencapai rekonsiliasi.

DAFTAR PUSTAKA

Agus Salim, *Teori Dan Paradigma Penelitian Sosial* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006)

Ahmad Rofi'i, Wawancara, Bangkalan, 2020

Ali, Mahrus, 'Akomodasi Nilai-Nilai Budaya Masyarakat Madura Mengenai Penyelesaian Carok Dalam Hukum Pidana', *Jurnal Hukum IUS QUIA IUSTUM*, 17.1 (2010), 85–102 <https://doi.org/10.20885/iustum.vol17.iss1.art4>

Azis, Abd, Zaini Tamin Ar, and Muksin, 'GENEALOGI CAROK DI MADURA; PERSPEKTIF PSIKOLOGI SOSIAL', *AL - IBRAH*, 5.1 (2020), 27–48

Budimansyah, Budimansyah, 'MODEL PENYELESAIAN CAROK BERDASARKAN CARA BERHUKUM ORANG MADURA', *TANJUNGPURA LAW JOURNAL*, 2.2 (2020), 202–21 <https://doi.org/10.26418/tlj.v2i2.33755>

Ghofur, Abdul, 'PERAN ULAMA SEBAGAI RESOLUSI KONFLIK CAROK DI DESA KALIBOTO KIDUL KECAMATAN JATIROTO LUMAJANG', *Dakwatuna: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi Islam*, 5.1 (2019), 1–12

Hajir, Wawancara, Bangkalan, 2020

Jabir, Wawancara, Bangkalan, 2020

Mulyadi, Mulyadi, 'AGAMA DAN PENGARUHNYA DALAM KEHIDUPAN', *Tarbiyah Al-Awlad*, 7.2 (2017)

Riadus Solihah, 'Agama Dan Budaya; Pengaruh Keagamaan Masyarakat Gebang Madura Terhadap Budaya Rokat Tase'', 2019 <https://garuda.ristekbrin.go.id/documents/detail/1085726> [accessed 31 March 2021]

Sehri, Wawancara, Bangkalan, 2020

Thomas F. O'Dea, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Gravindo Persada, 1995)

Tri Dayakisni Hudaniyah, *Psikologi Sosial* (Malang: UMM, 2006)

Univ, Berita, 'Tradisi Carok Pada Masyarakat Adat Madura', *Universitas Esa Unggul*, 2012 <https://www.esaunggul.ac.id/tradisi-carok-pada-masyarakat-adat-madura/> [accessed 31 March 2021]

Werdi, Wawancara, Bangkalan, 2020

REKONSTRUKSI PARADIGMA GERAKAN BERBASIS MASLAHAH

Muhamad Mustaqim

Institut Agama Islam negeri Kudus
Jl. Conge Ngembalrejo Bae kudus
Email : muhamadmustaqim10@gmail.com

Abstract: The movement paradigm used by the Pergerakan mahasiswa Islam Indonesia (PMII) has tended to be temporal and normative. The paradigm will experience anomalies when facing situations and realities that are different from the context of the paradigm when it is formulated. It takes a universal movement paradigm that can be implemented in empirical realities in each field. This paper examines the paradigm patterns that have been used by PMII and their relevance in responding to change. The method used is content analysis of the paradigm that has been implemented, then making comparisons and critical analysis of the paradigm's tendencies. The result is a more universal and implementative movement paradigm, namely: maslahah-based paradigm. This paradigm takes the value of qowaid fiqih and Islamic intellectual treasures ala ahlussunnah wal jamaah. The implication is that as a movement organization, PMII will be able to carry out movements based on the principles of maqhasid sharia
Keywords*: paradigm, maslahah, maqhasid sharia.*

Abstrak: Paradigma Gerakan yang digunakan oleh Pergerakan mahasiswa Islam Indonesia (PMII) selama ini cenderung temporal dan normatif. Hal ini akan mengalami anomali ketika menghadapi situasi dan realitas yang berbeda dengan konteks paradigma tersebut ketika dirumuskan. Dibutuhkan sebuah paradigma gerakan yang uniuversal dan mampu diimplementasikan pada realitas empirik di masing-masing medan. Tulisan ini mengkaji tentang pola paradigma yang selama ini digunakan oleh PMII serta relevansinya dalam merespon perubahan. Metode yang digunakan adalah analisis isi terhadap paradigma yang telah diimplementasikan, kemudian melakukan komparasi dan analisis kritis terhadap kecenderungan paradigma tersebut. Hasilnya, sebuah tawaran paradigma gerakan yang lebih universal dan implementatif, yakni: paradigma berbasis maslahah. Paradigma ini mengambil nilai dari qowaid fiqih dan khazanah intelaktual Islam ala ahlussunnah wal jamaah. Implikasinya, sebagai organisasi Gerakan, PMII akan mampu melakukan gerakan yang senantiasa sesuai dengan prinsip maqhasid Syariah.
Kata kunci: *paradigma, maslahah, maqhasid syariah*.

PENDAHULUAN

Keberadaan paradigma bagi organisasi merupakan persoalan yang krusial. Bagi PMII, Paradigma adalah landasan gerak yang akan mewarnai arah gerakan. Paradigma juga merupakan alat analisis, bagaimana organisasi harus bergerak. Meskipun secara historis, penggunaan paradigma secara resmi ini baru berlaku sekitar tahun 1997, namun paradigma secara implisit sudah mewarnai arah gerak PMII pada masa sebelumnya.

Istilah paradigma secara ilmiah diperkenalkan oleh Thomas S Khun. Menurut Khun, ilmu (sains) dibangun oleh sebuah paradigma yang melatarbelakanginya. Dan ilmu berkembang sesuai dengan ”setting” paradigma tersebut. Pada awalnya, ilmu terbangun dari sifat ilmu yang normal. Namun pada perjalanannya akan mengalami anomali, krisis dan akhirnya harus di revolusi. Untuk merevolusi menjadi ilmu yang normal (kembali) diperlukan sebuah paradigma (Kuhn, 2002:43). Dari Khun inilah paradigma kemudian diadopsi ke dimensi ilmu yang lain, khususnya dalam konteks memandang realitas.

Paradigma sangat diperlukan dalam memandang sebuah kenyataan yang ada. Realitas ini, dalam domain PMII adalah medan pergerakan, dimana ilmu dan bakti diberikan. Pandangan terhadap realitas ini tentunya akan mempengaruhi persepsi dan simpulan, yang secara praksis juga akan mewarnai pilihan gerakan yang ditentukan. Ibarat kacamata, paradigma akan mempengarui pencitraan seseorang terhadap obyek pandang. Jika kacamata tersebut merupakan kacamata min, maka akan sangat menentukan ukuran obyek yang dicitrakan. Jika kacamata tersebut berwarna, maka juga akan sangat menentukan hasil pengindraan warna. Dan jika kacamata itu gelap, maka akan melahirkan persepsi bahwa lingkungan sekeliling si pemakai adalah gelap. Sampai sini, paradigma kemudian mencapai titik urgensi yang sangat tinggi.

Tawaran reorientasi paradigma ini juga ramai dibicaran di media internet. Kristeva misalnya, mengusulkan untuk mengakhiri perdebatan tentang paradigma dan menguatkan kembali paradigma kritis. Paradigma kritis Transformtif di PMII berupaya menegakkan sikap kritis dalam berkehidupan dengan menjadikan ajaran agama sebagai inspirasi yang hidup dan dinamis. Hal ini didasarkan karena beberapa alasan, pertama, paradigma krirtis berupaya menegakkan harkat dan martabat kemanusiaan dari berbagai belenggu yang diakibatkan oleh proses sosial yang bersifat profan. Kedua, paradigma kritis melawan segala bentuk dominasi dan penindasan. Ketiga, paradigma kritis membuka tabir dan selubung pengetahuan yang munafik dan hegemonic. Semua ini adalah semangat yang dikandung oleh Islam. Oleh karenanya, pokok-pokok pikiran inilah yang dapat diterima sebagai titik pijak paradigma kritis transformatif di kalangan warga PMII (Kristeva, 2020).

Beberapa catatan tentang pentingnya paradigma ini telah banyak dilakukan. Zainuddin dalam sebuah opininya mengatakan bahwa orientasi gerakan mahasiswa sudah saatnya berubah menuju paradigma baru yang mencerahkan. Pengaderan dilakukan untuk menyiapkan para pemimpin ke depan. Dalam hal ini, PMII harus mengubah paradigma pengaderan dari normatif ke transformatif, pengaderan harus mampu mengubah perilaku dan pola pikir sektarianisme menuju pluralisme (Zainuddin, 2020). Selain itu, dalam kontek keislaman, wawasan islam keindonesiaan yang tetap mampu memelihara khazanah dan budaya bangsa dan merumuskan paradigma baru yang lebih baik (Syamsul & Zainuddin, 2015). Demikian juga dengan Mulyadin Permana yang mengusulkan paradigma partisipasi progresif (Permana, 2018).

PEMBAHASAN

Lintasan Sejarah paradigma PMII

Dalam kilasan sejarah, PMII telah beberapa kali menggunakan paradigma gerakan. Pergantian paradigma dalam hal ini dipengerahui oleh konteks ruang waktu dan kepentingan yang melatarbelakangi PMII dalam berkiprah. Sehingga paradigma akan menentukan pilihan gerakan yang menjadi kebijakan organisasi. Berikut beberapa paradigma gerakan yang pernah dipakai oleh PMII.

Paradigma Arus Balik Masyarakat Pinggiran.

Istilah paradigma secara organisasional pertama kali dikenal pada era Sahabat Muhaimin Iskandar (periode 1994-1997). Waktu itu, gerakan mahasiswa yang sudah dikekang oleh pemerintah orde baru melalui kebijakan NKK/BKK dihadapkan pada kenyataan otoritarianis Soeharto. Banyak terjadi pelanggaran HAM, penindasan, penggusuran, pemilu yang tidak demokratis dan merajalelanya KKN, telah membuka mata mahasiswa untuk bergerak melakukan perlawanan demi perubahan. Sosok KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang waktu itu menjabat Ketua Umum PBNU dan tokoh Forum Demokrasi (Fordem) yang berseberangan dengan Soeharto menjadi lokomotif gerakan demokratisasi dan civil society.

Perlawanan terhadap Negara menjadi ciri khas paradigma ini. secara praksis, paradigma ini kemudian melahirkan dua kecenderungan. Pertama, apa yang disebut dengan fre market of ideas (pasar bebas pemikiran). Kecenderungan ini adalah bagian dari upaya mengenal pemikiran secara luas di tengah hegemoni pengetahuan yang ditancapkan oleh Orde baru. Pada tataran inilah PMII secara bebas berkenalan dengan ide-ide dan pemikiran kritis yang lebih bercorak Marxian. Gagasan tentang kiri islam, teologi pembebasan, kritis wacana agama, antroposentrisme teologis, sampai pada post tradisionalisme menjadi kecenderungan yang ramai dikaji kader PMII. Sehingga tak heran label "liberal" kerap disematkan pada komunitas pemikiran di kalangan anak muda ini. Orientasi dari *Free Market Idea* adalah terjadinya transaksi gagasan yang sehat dan dilakukan oleh individu-individu yang bebas, kreatif sebagai hasil dari proses liberasi dan independensi.

Kedua, gerakan advokasi. Pembelaan terhadap masyarakat tertindas (mustadl'afin) dan masyarakat pinggiran (marginal) juga menjadi konsen dari paradigma ini. secara umum, gerakan advokasi ini dilakukan melalui beberapa cara, diantaranya sosialisasi wacana, penyadaran dan pemberdayaan, serta pendampingan. Relasi Negara-civil society yang tidak seimbang, menjadikan paradigma arus masyarakat pinggiran ini menemukan titik relevansinya. Cita-cita besar advokasi ialah sebagai bagian dari pendidikan politik masyarakat untuk mencapai angan-angan terwujudnya *civil society.*

Paradigma Kritis Transformatif (PKT)

Paradigma ini diperkenalkan pada periode sahabat Saiful Bahri Anshari (1997-2000). Pada hakikatnya, prinsip-prinsip dasar paradigma ini tidak jauh berbeda dengan paradigma Arus Balik. Titik bedanya terletak pada kedalaman teoritik serta pengambilan eksemplar-eksemplar teori kritis madzhab Frankfurt serta kritisisme intelektual muslim seperti, Hasan Hanafi, Ali Asghar Enginer, Muhammad Arkoun dll. Pemosisian diri yang jelas terhadap Negara masih tetap ditonjolkan pada paradigma ini.

Namun PKT ini mendapat ujian pada masa Gus Dur menjadi Presiden RI. Ada semacam kegagapan dalam melakukan konsistensi terhadap paradigma ini. di satu sisi, PMII harus tetap bersikap kritis terhadap pemerintah, sebagaimana pilihan paradigma gerakannya. Di sisi lain, figure Gus Dur sebagai mascot dan ikon demokrasi, sekaligus "bapak" kaum nahdhiyin melahirkan sikap "pekewuh" tatkala menggunakan paradigma kritis tersebut. Kegagapan paradigma ini tentunya menjadi persoalan yang krusial, karena paradigma telah melahirkan kegamangan gerakan, yang ini keluar dari tujuan paradigma yang sesungguhnya.

Paradigma Menggiring Arus/Berbasis Realitas

Dalam Konggres di Bogor, terjadi perdebatan wacana untuk mengganti paradigma PKT yang dirasa sudah tidak relevan lagi. Berbagai tawaran paradigma pun bermunculan, seperti Paradigma Relasional (ada yang menyebut Paradigma Berbasis Realitas atau Paradigma Menggiring Arus) yang ditawarkan oleh Sahabat Hery Haryanto Azumi yang pada Kongres PMII ke-15 di Bogor tahun 2005 terpilih sebagai Ketua Umum. Paradigma Relasional ini ingin lebih realistis dalam memandang kenyataan dan menggaulinya secara strategis, tidak asal menjebakkan diri dalam oposisi binner. Paradigma terakhir ini oleh pihak yang kurang bersepakat dinilai pragmatis atau realistis.

Maka paradigma ini ingin menegaskan bahwa demi mencapai cita-cita PMII dan kejayaan nusantara, kita harus membangun gerakan berbasis keindonesiaan (karena disitulah medan pertaruhan PMII yang sesungguhnya). Karena Indonesia adalah bagian dari habitus global, maka PMII harus siap bergaul dengan berbagai pihak dalam konstelasi global, khususnya pasca Perang Dingin, antara Blok Barat dan Blok Timur. Perubahan geo politik dunia pasca perang dingin yang begitu cepat hendaknya dilihat sebagai kenyataan dan tantangan hari ini yang jauh lebih berat ketimbang era sebelumnya. Medan pertempuran geo politik dunia yang multi polar menuntut kita untuk tidak mudah terjebak dalam nalar *binner*, hitam-putih, benar-salah, atau *vis a vis*. Namun lebih mampu berpikir secara kompleks, dengan membaca relasi yang saling terkait antar fenomena. Sehingga slogan yang kemudian muncul adalah, *think global act local*, berfikir global, bertindak lokal.

Dalam buku Multilevel strategi, ada pengakuan akan patahan kedua paradigma (ABMP dan PKT), meskipun sebenarnya paradigma menggiring arus juga mengalami hal yang sama. Alasannya adalah sebagai berikut. *Pertama*, paradigma tersebut didesain hanya untuk melakukan resistensi terhadap otoritarianisme tanpa kompleksitas aktor di level nasional yang selalu terkait dengan perubahan di tingkat global dan siklus politik-ekonomi yang terjadi. Sebagai contoh maraknya LSM pro demokrasi dan gencarnya isu anti militerisme pada dekade 1990-an adalah akibat dari runtuhnya Uni Soviet sebagai rival USA dalam kompetisi hegemoni dunia.

Kedua, paradigma tersebut hanya menjadi bunyi-bunyian yang tidak pernah secara real menjadi habitus atau laku di PMII. Akibatnya, bentuk resistensi yang muncul adalah resisten tanpa tujuan, yang penting melawan. Sehingga ketika perlawanan itu berhasil menjatuhkan Soeharto terlepas ada aktor utama yang bermain, PMII dan organ-organ pro demokrasi lainnya tidak tahu harus berbuat apa. Dari sini, dapat di baca bahwa paradigma itu tidak disertai dengan semacam *contingency plan* yang dapat menyelamatkan organisasi dalam situasi apapun.

Ketiga, pilihan paradigma ini tidak didorong oleh strategi (*not strategy-driven paradigma*) sehingga paradigmanya dianggap sebagai suatu yang baku. Mustinya, ketika medan pertempurannya telah berganti, maka strateginyapun harus berbeda. Ketika medan pertempuran melawan otoritarianisme orde baru telah dikalahkan, PMII masih berpikir normatif dengan mempertahankan nalar paradigma lama. Ini membuktikan bahwa PMII tidak berpikir strategis (Wahid, M. Hasanudin & Amanullah Naeni, 2006).

Dari sinilah kemudian kiranya diperlukan paradigma baru yang kiranya mampu menjadi pijakan gerakan yang jelas dan terarah. Ada beberapa sebagai prasyarat paradigma tersebut. Pertama, bersifat universal. Artinya yang mampu diaplikasikan pada ruang waktu di mana satuan organisasi dan individu PMII berada. Sehingga tidak terjadi benturan kepentingan antara satuan organisasi atau individu yang satu dengan yang lainnya. Karena setiap ruang, daerah memiliki relasi kuasa, pengetahuan, kepentingan dan silaturahmi yang berbeda. Sebagai contoh, instruksi demonstrasi anti korupsi yang disampaikan PB, akan mempunyai implikasi organisasi yang berbeda di setiap cabang. Sehingga penyikapannya pun akan sangat berbeda sekali. Kedua, paradigma tersebut harus mempunyai akar pengetahuan keislaman yang kuat. Sudah selayaknya pembangunan paradigma PMII harus berakar pada hazanah keislaman yang sudah membudaya dalam tradisi masyarakat. Sehingga penggunaan paradigma yang digali dari akar tradisi islam, akan mampu merepresentasikan kehadiran islam, NDP dan citra diri Ulul Albab sebagai bagian tak terpisahkan dari norma "suci" PMII.

Ketiga, paradigma tersebut berdasar pada prinsip yang jelas, sebagai dasar gerakan. Prinsip gerakan adalah sebuah keniscayaan dalam memandu gerak langkah organisasi. Sehingga, keberadaan paradigma, disamping sebagai cara pandang, juga sebagai landasan gerak yang akan mewarnai kiprah PMII.

Nah sampai sini, ada tawaran paradigma baru yang setidaknya merepresentasikan ketiga prasyarat tersebut. Paradigma ini disebut dengan Paradigma Berbasis Maslahah. Dimana maslahah merupakan prinsip dasar yang menjadi pijakan gerakan, yang bersumber dari maqashid syariat islam. Selain itu, paradigma berbasis maslahah bersifat meruang waktu, karena berpijak pada prinsip maslahah yang akan sangat relevan untuk diimplementasikan pada setiap ruang dan waktu.

Paradigma Berbasis Maslahah (PBM) ini juga mendasarkan prinsip dasar gerakan pada bangunan qawaid fiqih. Qawaid fiqih merupakan prinsip-prinsip yang mendasari munculnya hukum fiqih. Dan sebagaimana kita ketahui, fiqih merupakan salah satu ilmu yang mempelajari tentang hukum-hukum syara', yang menjadi acuan bagi setiap muslim. Melalui PBM ini, akan dibangun sebuah landasan fikir, dari qawaid fiqhiyah menjadi qawaid harakah. Sehingga PBM ini dibangun pada pondasi qawaid fiqhiyah yang selama ini menjadi tradisi pesantren.

Konsepsi Maslahah dalam Islam

Pada hakekatnya, Islam diturunkan ke dunia ini tidak lain adalah untuk memberikan tuntunan kebahagian bagi umat manusia. Islam merupakan agama pamungkas, yang dibawa oleh Nabi Muhammad sebagai penyempurna agama "Islam" terdahulu. Berbeda dengan ajaran "Islam" terdahulu, ajaran Islam

Muhammad lebih berwatak humanis dan apresiatif terhadap hak-hak kemanusiaan. Sehingga Islam yang terakhir inilah, yang diharapkan mampu menjadi "lampu penerang" bagi umat manusia. Di sini, eksistesi Islam adalah *rahmatan li al-alamin*, penebar kedamaian bagi semesta alam. Yang secara teologis kemudian kita pahami sebagai tujuan risalah Islam.

Tanpa bermaksud untuk melakukan simplifikasi, beberapa konsep rahmat yang tersebut diatas, kalau kita coba sederhanakan, tertampung dalam istilah yang sering digunakan dalam ushul fiqih sebagai maslahah. Dalam hal ini maslahah lebih dipahami sebagai "sistem nilai" yang menjadi kerangka dasar dalam prilaku keberagamaan (Misrawi, 2010). Kemaslahatan merupakan inti ajaran, dimana setiap segmentasi prilaku umatnya harus diorientasikan pada prinsip kemaslahatan ini.

Tujuan risalah ini pada dasarnya juga bermakna dengan tujuan pemberlakuan syariah, atau yang sering dikenal Maqashid al-Syari'ah. Melalui Maqashid al-syari'ah, tujuan risalah tersebut kemudian dimanifestasikan pada tataran yang lebih praktis dan empiris. Dengan kata lain rahmat bagi semesta alam dalam kaitan ini kemudian dirinci secara indikatorik ke dalam maqashid al-syari'ah. Maqashid al-syari'ah dapat dipahami sebagai sekumpulan maksud Ilahiyah dan konsep-konsep moral yang menjadi dasar hukum Islam, yang mempresentasikan hubungan antara hukum syariah dengani de-ide terkini tentang hak-hak asasi manusia, pembangunan dan keadaban (Auda, 2015). Adalah al-Sathibi (Al-Syatibi, n.d.) yang menjelaskan maqashsid al-syari'ah kedalam sebuah rumusan praktis yang disebut al-kuliyah al-khoms (lima prinsip dasar). Yakni, *hifdhu al-din* (memelihara agama), *hifdhu al-nafs* (memelihara jiwa), *hifdhu al-mal* (memelihari harta), *hifdhu al-nasl* (memelihara keturunan) dan *hifdhu al-aql* (memelihara akal) .

Dan hal ini kemudian banyak diamini oleh para ahli fiqih, meskipun dengan redaksi yang berbeda dalam hal hirarkhi urgensitasnya. Lima prinsip dasar inilah yang kemudian menjadi medan pertaruhan dan pertarungan Islam. Mengingat karakteristik manusia yang sering kali anarkhis (*yufsidu fiha*) dan suka berkelahi, berpolitik (*yusfiku al-dima'*), seperti apa yang pernah diprediksikan malaikat, dalam "drama" penciptaan manusia (Nabi Adam AS). Islam turun ke dunia berkomitmen untuk melindungi lima prinsip dasar tersebut, demi terciptanya kondisi alam semesta yang penuh rahmat, sebagaimana yang tersirat dalam tujuan risalah Islam.

Kerangka ini kemudian melahirkan sebuah kerangka konseptual baru, di mana terdapat dua kondisi, antara terpenuhinya lima prinsip tersebut dengan tidak terpenuhinya lima prinsip tersebut. Adapun kondisi dimana lima prinsip dasar tersebut mampu terpenuhi dengan baik sehingga mempunyai peluang besar terhadap terwujudnya tujuan risalah disebut dengan maslahah. Sebaliknya, kondisi dimana pencapaian tujuan risalah terancam karena ketidakterlaksanaannya lima prinsip tersebut, kemudian disebut dengan mafsadah.

Usaha dimana orang beriman (manusia) mencoba untuk mencapai kemaslahatan melahirkan sebuah kaidah yang disebut *jalbu al-mashalih* (mencari kemaslahatan). Dan sedapat mungkin, orang beriman harus senantiasa menghindarkan diri dari terjadinya mafsadah, kondisi dimana *kuliyah al-khoms* tidak terwujud. Usaha untuk menghindarkan diri dari mafsadah ini melahirkan

sebuah kaidah yang disebut *dar'u al-mafasid* (menghindarkan kerusakan). Dua kaidah dasar ini merupakan prinsip universal dalam kehidupan, mengingat keberadaan dua prinsip ini merupakan pengejawantahan dari *maqashid al-syari'ah* dan tujuan risalah. Jika kedua prinsip ini terjadi pada kondisi yang bersamaan, maka prinsip mana yang harus di dahulukan?. Dalam hal ini para ahli fiqih bersepakat untuk lebih mendahulukan *dar'u al-mafasid* ketimbang melaksanakan *jalbu al-masholih*, sehingga tercipta kaidah *dar'u al-mafasid muqoddamun 'ala jalbu al-mashalih.*

Berangkat dari sini, mashlahah merupakan inti dari ajaran Islam. Dengan prinsip mashlahah, misi Islam akan mampu untuk ditunaikan. Sebaliknya jika kemaslahan mulai ditinggalkan, maka tujuan risalah Islam dalam hal ini terancam mengalami kegagalan. Hal ini senada dengan apa yang pernah diutarakan oleh al-Khawarizmi sebagaimana dikutip oleh Wahbah Zuhari, bahwa maslahah adalah memelihara tujuan hukum Islam dengan menolak atau menghindarkan bencana (kerusakan, hal-hal yang merugikan) dari makhluk atau manusia (Zuhaili, 1986). *Hujjah al-Islam*, Imam al-Ghazali juga menyatakan pendapat yang hampir sama dengan hal ini. Maslahah dalam hal ini dimaksudkan untuk memelihara tujuan syara' atau ajaran islam, sekalipun bertentangan dengan tujuan manusia. Karena kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak syara', tetapi sering didasarkan pada hawa nafsu (Al-Ghazali, 1980). Tujuan syara' tersebut sebagaimana yang dikonsepkan oleh al-Syathibi, yakni terpeliharanya lima prinsip dasar. Setiap hal yang meniadakan kondisi ini disebut mafsadah. Sehingga dapat ditarik kesimpulan disini, bahwa maslahah merupakan kondisi terpenuhinya tujuan syariat Islam, yang merupakan manifestasi dari tujuan risalah.

Paradigma Maslahah, menimba dari Qawaid fiqh

Qawaid fiqih, sebagai prinsip dasar dalam ushul fiqih tampaknya cukup relevan untuk menjadi "spirit" dalam melakukan rekonstruksi fiqih. Artinya, qawaid (kaidah/prinsip/dasar) dalam ushul fiqih ini merupakan referensi yang akan membimbing seseorang dalam melahirkan hukum fiqih. Karena qawaid fiqih lebih berorientasi pada prinsip dasar ajaran serta sistem nilai kepercayaan, yang telah digali melalui ushul fiqih. Betapapun kemudian, ada juga kaidah yang berpeluang tidak relevan dalam konteks kekinian. Salah satu kaidah yang diharapkan menjadi prinsip dasar sekaligus sistem kepercayaan atau sistem nilai yang universal adalah konsep maslahah. Karena maslahah adalah prinsip utama yang senantiasa konsisten pada misi risalah islam, *rahmatan li al-alamin*.

Dalam tradisi pesantren, kitab "faraid al bahiyyah" (mutiara yang indah) karangan Syekh Abu Bakar al-Ahdal, banyak menjadi rujukan utama dalam hal qawaid fiqih. Kitab ini merupakan intisari dari kitab qawaid fiqih Syafi'iyah yang masyhur, "Asybah wa al-nadhoir", karangan Imam Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuti, yang lebih dikenal degan Imam Suyuti (Bisri, 1977). Di tengah sakralisasi fiqih dalam arus pemikiran tradisional, sebenarnya qawaid fiqih syafi'iyah telah memberikan rumusan yang berorientasi pada prinsip-prinsip universal yang berbasis pada tujuan risalah. Salah satunya adalah prinsip maslahah. Sehingga prinsip maslahah, nantinya bukan hanya menjadi qawaid al-fiqhiyyah, tapi juga menjadi qawaid al-harakah.

Dalam kitab tersebut, ada 5 kaidah dasar qawaid al fiqh yang merupakan kaidah yang paling utama, yang kemudian dikenal dengan qawaid al khoms. Karena bab ini merupakan kaidah-kaidah inti yang merupakan rujukan utama dalam hukum fiqih. Artinya setiap produk fiqih, harus didasarkan pada kaidah ini. Dengan pengertian lain, kaidah-kaidah ini adalah ruh dalam pengambilan produk hukum fiqih. Berikut akan dipaparkan secara singkat kelima kaidah tersebut.

a. *Al-Umur bi maqoshidiha* (Segala sesuatu berdasar pada tujuannya)

Kaidah ini berdasar pada Hadits shahih yang berbunyi *"innama al-a'malu bi al-niyyat, wa innama likulli imriin ma nawa"*, yang artinya segala sesuatu itu bergantung pada niatnya, dan setiap persoalan itu berdasar pada apa yang diniatinya". Setiap tindakan maupun perbuatan itu sesuai dengan niat. Disini niat mempunyai urgensi yang sangat mendasar. Karena melalui niat, akan teridentifikasi, mana perbuatan atau tindakan yang baik dan mana yang tidak.

Dalam dimensi fiqih, niat berfungsi untuk membedakan mana amal (perbuatan) yang termasuk ibadah dan mana yang adat (kebiasaan), juga untuk membedakan antara amalan yang wajib dengan yang wajib pula. Antara yang wajib dengan yang sunnah, dan yang sunnah dengan yang sunnah lainnya, bahkan yang mubah. Dalam hal ini, suatu amalan mungkin mempunyai tampilan dan praktek yang sama dengan amalan lainnya, tapi karena perbedaan niat, amalan tersebut menjadi berbeda.

b. *Al-Yaqin la yuzalu bi al-syak* (keyakinan itu tidak bisa dihilangkan dengan keragu-raguan)

Dasar kaidah ini adalah Hadits shahih yang bebunyi *"izda wajada ahadukum fi bathnihi syaian Faasykala alaihi akhroja minhu syaiun am la fala yahrujanna minal masjidi hatta yasma'a shautan au yajida rihan"* yang artinya "apabila seseorang diantara kamu menemukan seseuatu di dalam perutnya, lalu ia ragu, adakah sesuatu yang keluar darinya, atau tidak, maka janganlah keluar dari masjid sampai ia mendengar suara atau menemukan bau".

Maksud dari kaidah ini adalah bahwa keyakinan akan sesuatu itu tidak bisa dibatalkan oleh keraguan yang ada. Jikalau sudah yakin akan apa yang sudah dilakukan itu benar, maka keyakinan tersebut tidak bisa dihilangkan oleh keraguan yang datang. Yakin dalam hal ini merupakan kemampuan rasa dan akal untuk menangkap sebuah gejala dengan derajat yang akurat. Kaidah ini mempunyai beberapa kaidah-kaidah cabang, diantaranya:

1) *Al-ashlu baqou ma kana ala ma kana* (Dasar dari sesuatu adalah awal permulaan)
2) *Al-ashlu baroartu al-dzimah* (Yang jadi dasar adalah tidak adanya tanggungan).
3) *Man syakka hal fa'ala syaian au la, fal ashlu annahu lam yaf'alu*. (Jika seseorang ragu, apakah sudah melakukan sesuatu atau belum, maka yang menjadi dasr adalah belum mengerjakan)
4) *Man tayaqqona al-fi'la wa syakka fi al-qolil au al-katsir humila 'ala al-qolil* (Jika seseorang telah yakin berbuat sesuatu, tetapi ia ragu tentang banyak sedikitnya, maka yang dihitung adalah yang sedikit)
5) *Al-ashlu al-adamu* (asal sesuatu itu tidak ada).

6) *Al-ashlu fi kulli haditsin taqdiruhu bi aqroba zaman* (asal pada tiap-tiap sesuatu yang baru itu harus diperkirakan kepada masa yang paling dekat).
7) *Al-ashlu fi al-syai' al-ibahah, hatta yadullu al-dalil 'ala tahrimi* (asal segala suatu itu boleh, kecuali ada dalil yang menunjukkan keharamannya).
8) *Al-ashlu fi al-kalam haqiqah* (asal dalam ucapan adalah hakekat).

c. *Al-masyaqqotu tajlibu bi al-taisyir* (Keberatan itu bisa membawa pada kemudahan)

Sesuatu yang berat dan sulit dilakukan itu bisa membawa pada sesuatu yang lebih mudah dan ringan. Karena, manusia pada dasarnya adalah makhluk yang lemah, yang mempunyai banyak keterbatasan. Sehingga suatu saat, manusia tidak mampu untuk melakukan sesuatu yang sulit. Untuk itu, Islam mempunyai prinsip kemudahan, sehingga semua ummat islam mampu melaksanakan sesuatu (syariat) secara mudah.

Kaidah ini berdasar pada beberapa ayat al-Qur'an dan Hadist, diantaranya yang berbunyi : "*wama ja'ala 'alaikum fi al-dini min haraj*" yang artinya tidaklah Allah menjadikan dalam beragama itu sempit bagi kalian. Atau firman Allah "*yuridu Allah bikum al-yusra wala yuridu bikum al-'usra*", Allah menghendaki kemudahan bagi kalian, dan tidaklah Allah menghendaki kesukaran. Kedua ayat ini memberikan pemahaman bahwa Allah itu menjadikan agama (Islam) sebagai kemudahan. Karena hanya dengan kemudahan orang akan mampu melaksanakan kehidupan dengan tenang. Sehingga setiap sesuatu yang memberatkan harus mampu dirubah menjadi sesuatu yang memudahkan. Selain itu ada beberapa Hadits yang menjadi dasar kaidah ini, yakni "*Buitstu bi hanifiyati samhati sahlati*", aku diutus untuk membawa agama yang dicenderungi, yang murah dan mudah. Artinya, Islam diturunkan ke dunia ini dengan tampilan yang mudah dan murah bagi umat manusia. Sehingga Islam tidak memberatkan bagi umatnya.

Di antara sebab-sebab yang bisa mengantarkan pada kemudaan adalah: *al-akrah* (terpaksa), *al-nisyan* (lupa), *al-jahlu* (tidak tahu), *al-'usru* (sukar), *safar* (bepergian), *maradl* (sakit) dan *naqshun* (kurang). Ketujuh hal ini merupakan prasyarat yang harus ada salah satunya, untuk bisa menjadikan pada perubahan hukum menjadi mudah atau ringan. Dalam hal ini, perubahan tersebut bisa mengacu kepada hal yang wajib, misalnya makan bangkai hukumnya haram, namun dalam kondisi dimana jika tidak makan bangkai akan mengancam jiwa, maka makan bangkai menjadi wajib hukumnya. Juga pada hal yang sunnah, mubah maupun yang makruh..

d. *Al-dhoruru yuzalu* (Kemadhorotan itu harus dihilangkan).

Maksud kaidah ini adalah bahwasanya segala bentuk kemadharatan itu harus dihilangkan. Dasar kaidah ini adalah Hadits Nabi yang berbunyi *"la dlarara wala dhirara"*, yang artinya tidak ada kemadharatan dan tidak boleh berbuat madharat. Maksudnya, tidak boleh berbuat madharat (bahaya) terhadap diri sendiri dan terhadap orang lain. Ada beberapa qaidah yang berhubungan dengan kaidah ini, diantaranya :

1) *Al-dhoruru tubihu al-mahdhurat* (madharat itu dapat memperbolehkan hal yang dilarang)
2) *Al-dhoruru la yuzalu bi al-dhoruri* (madharat itu tidak bisa dihilangkan dengan madharat

3) *Daru al-mafasid muqoddamun ala jalbu al-mashalih* (menolak kerusakan itu harus didahulukan dari pada mencari kebaikan).

e. *Al-'adatu muhakkamah* (Adat kebiasaan itu bisa menjadi ketetapan)

Maksud kaidah ini adalah bahwa kebiasaan itu bisa dijadikan sebagai pedoman atau hukum. Kaidah ini berangkat dari sebuah sabda Nabi yang berbunyi: apa yang menurut kaum muslim itu baik, maka bagi Allah adalah baik. Sehingga apa yang menjadi kesepatan umat Islam, yang kemudian dilakukan secara kontinyu maka dapat dijadikan sebagai hukum, sepanjang kebiasaan tersebut tidak bertentangan dengan *nash*.

Prinsip maslahah banyak menjadi sandaran dalam kaidah-kaidah yang ada didalamnya, khususnya pada *qawaid al-khoms*. Kaidah yang pertama, lebih menekankan pada dimensi spiritual-intuitif, dimana hati menjadi "panglima" dalam amalan manusia, baik dalam ibadah maupun yang lainnya. Kaidah kedua, lebih berorientasi pada dimensi rasional-intuitif, bahwa prinsip keyakinan merupakan sesuatu yang mutlak dalam perbuatan. Disini keyakinan mampu menghilangkan segala bentuk keraguan yang ada, yang itu harus didasari pada prinsip-prinsip rasional.

Kaidah ketiga, lebih berorientasi pada nilai humanis. Tabiat kemanusian yang menyatakan bahwa manusia itu makhluk yang lemah sangat dihargai disini. Sehingga tawaran pada kemudahan, sudah barang pasti sangat dibutuhkan. Bahkan kemudahan mampu merubah suatu produk hukum yang ada, jika hukum tersebut dalam kondisi yang bertentangan dengan tabiat kemanusian, yakni prinsip yang lima sebagaimana tersebut di atas. Hampir senada dengan kaidah ketiga, kaidah keempat juga sangat bernuansa humanis. Segala sesuatu yang membahayakan tabiat kemanusiaan, dapat dihapuskan. Hal ini sejalan dengan prinsip mashlahat, yang berbasis pada pencapaian tujuan risalah.

Sedangkan kaidah kelima, menekankan pada kebebasan manusia dalam berbudaya. Disini perilaku manusia yang berulang-ulang, yang kemudian disebut adat sangat dihargai. Bahkan dalam koneks ini, bisa menjadi sebuh produk hukum islam. Selama adat (tradisi) yang ada tidak bertentangan dengan *maqashid al-syari'ah* dan sistem nilai Islam yang sudah ada. Dari kelima kaidah di atas, terlihat secar jelas, bagaimana prinsip maslahah sangat ditonjolkan. Maslalah merupakan sandaran dari lima kaidah ini.

Demikian juga dengan qawaid al-kulliyah, tampak sekali mengutamakan prinsip maslaha. Sekedar menyebut contoh, pada kaidah kelima, yakni *"tasharrafu al-imam 'ala al-raiyyati manuthun bi al-mashlahati"*. Kaidah ini secara jelas menyebut term maslahah. Selain itu prinsip maslahah dalam hal ini menjadi acuan bagi kebijakan seorang pemimpin -dalam berbagai level tentunya. Proses *decition making* (pengambilan keputusan) dalam hal ini harus mempertimbangkan kemaslahahan, khususunya jika hal ini berkenaan dengan yang dipimpin atau bawahan. Kaidah-kaidah yang lainpun hampir senafas dengan hal ini.

KESIMPULAN

Maslahah merupakan prinsip dasar yang menjadi pijakan gerakan, yang bersumber dari maqashid syariat islam. Paradigma berbasis maslahah bersifat

meruang waktu, karena berpijak pada prinsip maslahah yang akan sangat relevan untuk diimplementasikan pada setiap ruang dan waktu. Melalui Paradigma Berbasis Maslahah, akan dibangun sebuah landasan fikir, dari qawaid fiqhiyah menjadi qawaid harakah.

Tawaran paradigma gerakan ini bersifat universal dan implementatif karena mengambil nilai dari qowaid fiqih dan khazanah intelaktual Islam ala ahlussunnah wal jamaah. Implikasinya, sebagai organisasi Gerakan, PMII akan mampu melakukan gerakan yang senantiasa sesuai dengan prinsip maqhasid syariah.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Ghazali, A. H. (1980). *Al-Mustashfa min Ilmi mal-Ushul*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Al-Syatibi. (n.d.). *Al-Muwafaqat fi Usul al-syari'ah*. Mustafa Muhammad.

Auda, J. (2015). *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Mizan.

Bisri, M. A. (1977). *Terjemah al Faraidul Bahiyyah : Risalah Qawaid Fiqh*. Menara Kudus.

Kristeva, N. S. S. (2020). Perdebatan Paradigma PMII. *Beritapmii.Com*.

Kuhn, T. S. (2002). *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*. Remaja Rosdakarya.

Misrawi, Z. (2010). *Al-Qur'an Kitab Toleransi (Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil Alamin)*. Pustaka Oasis.

Permana, M. (2018). *Beralih ke Paradigma Partisipasi Progresif*. Mulyadinpermana.Wordpress.Com.

Syamsul, M., & Zainuddin, dkk. (2015). *Nalar Pergerakan*. Naila Pustaka.

Wahid, M. Hasanudin & Amanullah Naeni, D. (2006). *Multi Level Strategi Gerakan PMII*. PB PMII.

Zainuddin, M. (2020, April 17). Reorientasi Arah Gerakan Mahasiswa. *Jawa Pos*.

Zuhaili, W. (1986). *Ushul al-Fiqh al-Islamy*. Dar al-Fikry.

KONTRIBUSI PERGURUAN TINGGI NAHDLATUL ULAMA: Membangun Islam Moderat, Inklusif, dan Kebangsaan

Fridiyanto, Muhammad Rafii, Muhammad Sobri

*UIN STS Jambi, **STAI Ahsanta Jambi, ***Universitas Jambi Jalan. Muara Bulian-Jambi Jl. Fatah Laside No. 68 Kel. Kebun Handil Kec. Jelutung Kota Jambi 36137 Jalan Muara Bulian-Jambi
fridiyanto@uinjambi.ac.id, arrafii1995@gmail.com, muhammadsobri@unja.ac.id,

Abstract: This article analyses inclusive higher education institution of Nahdlatul Ulama that spread moderate Islam. The research uses qualitative method with narrative approach. The findings those are Nahdlatul Ulama higher education consist varian forms such as collage, institute, and university. They are managed by Pengurus Besar Nahdlatul Ulama and also many from individual that affiliate with Nahdlatul Ulama. Nahdlatul Ulama higher education institutions have established nationally, exactly they are social capital for Islam and State relationship in Indonesia. Researchers found that Nahdlatul Ulama higher education institutions have distinctive and unique characteristic such as seeding Islam *Wasatiyyah* teachings, nationalism internalisation, and *Ahlussunnah wal jamaah an Nahdliyah* principles that refuse radicalism and terrorism based on Islam labelling. Nahdlatul Ulama higher education institutions have proven their commitment on Islam and Indonesia Republic. Therefore Government must support through policy that empower Nahdlatul Ulama higher education institutions.
Keywords: *Higher education, Nahdlatul Ulama, Islam, Moderate, Inclusive, Nation.*

Abstrak: Artikel ini menganalisis lembaga pendidikan tinggi Nahdlatul Ulama yang menyebarkan benih Islam moderat, inklusif dan kebangsaan. Penelitian ini menggunakan metode dengan pendekatan naratif. Temuan penelitian bahwa pendidikan tinggi Nahdlatul Ulama terdiri dari banyak varian, mulai dari sekolah tinggi, institut, dan universitas. Lembaga pendidikan tinggi ini dikelola oleh Pengurus Besar Nahdlatul Ulama dan juga secara individual yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama. Perguruan tinggi Nahdlatul Ulama telah berdiri secara nasional sehingga menjadi modal sosial bagi Islam dan hubungan dengan negara bangsa Indonesia. Peneliti menemukan bahwa perguruan tinggi Nahdlatul Ulama memiliki distingsi dan keunikan seperti menyebarkan ajaran Islam *Wasathiyah,* internalisasi nasionalisme, dan prinsip-prinsip *Ahlussunnah wal Jamaah an Nahdliyah* yang menolak radikalisme dan terorisme yang melabelkan diri sebagai Islam. Perguruan tinggi Nahdlatul Ulama telah terbukti komitmennya pada Islam dan negara republik Indonesia. Oleh karena itu Pemerintah harus mendukung melalui kebijakan yang memperkuat lembaga pendidikan tinggi Nahdlatul Ulama.
Kata Kunci: *Pendidikan Tinggi, Nahdlatul Ulama, Islam, Moderat, Inklusif, Kebangsaan*

A. PENDAHULUAN

Saat ini perguruan tinggi di Indonesia menjadi sasaran pembinaan bagi berkembangnya paham anti Pancasila.[1] Perguruan tinggi memiliki peran strategis untuk mengantisipasi permasalahan ideologi dalam memelihara kepentingan jangka panjang Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dalam konteks ideologi negara ini, perguruan tinggi Islam secara jelas menyatakan mengusung Islam moderat.[2] Perguruan tinggi Islam memiliki peran penting dalam membangun masyarakai Islam moderat, membangun demokrasi, serta berperan dalam meleburkan konsep Islam dan negara-bangsa.

Perguruan tinggi Islam berkontribusi dalam mempromosikan demokrasi dan isu-isu sosial kohesi.[3] Peranan perguruan tinggi Islam dalam merawat kebangsaan Indonesia dapat dilihat dari usaha pengelola perguruan tinggi Islam untuk meningkatkan kualitas kehidupan masyarakat dan kehidupan kewargaan di Indonesia. Perubahan IAIN menjadi UIN adalah salah satu upaya mewujudkan porsi besar bagi perguruan tinggi Islam dalam memberi solusi bagi persoalan manusia kontemporer dan memajukan peradaban Islam.[4] Agenda perubahan IAIN menjadi UIN ini kemudian juga masuk ke ranah perguruan tinggi Nahdlatul Ulama yang mulai banyak melakukan pengembangan keilmuan sosial, humaniora dengan tidak melupakan teknologi yang selama ini seakan Nahdlatul Ulama mengabaikannya.

Organisasi Nahdlatul Ulama dengan konsep pendidikan pesantren dan pendidikan tinggi merupakan sebuah upaya negosiasi antara mempertahankan tradisi dengan modernitas.[5] Dalam upaya mengatasi dialog antara tradisi dan perkembangan terbaru peradaban manusia, maka Nahdlatul Ulama mulai mengembangkan perguruan tinggi modern dengan membuka program studi seputar sains dan teknologi.

Perguruan tinggi Islam berkontribusi dalam melakukan pembaharuan pemikiran Islam.[6] di pergurun tinggi Nahdlatul Ulama, banyak dikembangkan konsep ilmu sosial yang dikontekstualkan dengan lokalitas dan kearifan lokal di Indonesia. Misalnya terdapat kajian mengenai Islam Nusantara yang melalui jalur akademik coba mengkonstruksi Islam Wasathiyyah sekaligus mendialogkan Islam dan Kebangsaan yang terus saja mengalami gugatan dari kelompok-kelompok Islamis.

Pendidikan tinggi Islam merupakan aspirasi umat Islam yang bertujuan. *Pertama,* pelaksanaan kajian dan pengembangan ilmu Islam di tingkat tinggi

---

[1] Menteri Koordinator Bidang Politik, Hukum dan Keamanan, Wiranto, “Wiranto Sebut Kampus Jadi Target Paham Anti Pancasila”, CNN Indonesia, Jum’at, 05/05/2017. Diakses tanggal 5 Mei 2017.

[2] Mengenai maraknya kembali Islam Konservatif diulas dalam buku “Conservatif Turn”

[3] Richard G. Kraince, ‘Islamic Higher Education and Social Cohesion in Indonesia’, *Prospects*, 2007 <https://doi.org/10.1007/s11125-008-9038-1>.

[4] Nur A. Fadhil Lubis, *Rekonstruksi Pendidikan Tinggi Islam Memberi Makna Kelahiran UIN. SU* (Medan: Perdana Mulya Sarana, 2015), vi.

[5] Ronald A. Lukens Bull, ‘Two Sides of the Same Coin: Modernity and Tradition in Islamic Education in Indonesia’, *Anthropology and Education Quarterly*, 32.3 (2001).

[6] Richard G. Kraince, ‘Islamic Higher Education and Social Cohesion in Indonesia’, *Prospects*, 37.1 (2007).

secara sistematis. *Kedua,* peningkatan dalam bidang dakwah Islam. *Ketiga,* memproduksi ulama, mencetak kader-kader ulama, lembaga sosial, dakwah dan lain sebagainya.[7] Orientasi sosial keagamaan tersebut menuntut ilmuwan terjun ke dalam studi keislamaan sebagai kajian ilmiah untuk menjawab orientasi keagamaan yang begitu besar dalam harapan, nilai, serta pandangan masyarakat.[8] Sedangkan perguruan tinggi Nahdlatul Ulama didirikan tidak berbeda sebagaimana motif perguruan tinggi Islam negeri, hanya saja di sini terdapat upaya merealisasikan nilai-nilai perjuangan Nahdlatul Ulama melalui perguruan tinggi.

Artikel ini mengkaji bagaimana perguruan tinggi Nahdlatul Ulama telah memberi kontribusi besar dalam mendukung program pemerintah Indonesia dalam mempromosikan moderasi beragama. Selain itu perguruan tinggi Nahdlatul Ulama sebagaimana isu inklusivisme yang diperjuangkan Nahdlatul Ulama juga diartikulasikan di perguruan tinggi Nahdlatul Ulama. Perguruan tinggi Nahdlatul Ulama memiliki komitmen untuk tidak mempertentangkan antara Islam dan Kebangsaan. Oleh karena itu, perguruan tinggi Nahdlatul Ulama merupakan sebuah benteng ideologis, di dalamnya terdapat kalangan muda yang ditempah dengan perspektif Nahdlatul Ulama.

B. TINJAUAN PUSTAKA

1. Perguruan Tinggi: Demokrasi dan Moderasi Beragama

Karakter Islam Indonesia dikenal sebagai Islam yang mampu berjalan bersamaan dengan gagasan pluralisme dan toleransi. Islam Indonesia sangat menghargai keragaman dan apresiasi terhadap keragaman terlihat dari dua organisasi kemasyarakatan Islam yaitu Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah.[9] Kiprah Nahdlatul Ulama dalam memperjuangkan demokrasi dan moderasi beragama dapat dikatakan organisasi kemasyarakatan Islam berada di garda terdepan yang siap dengan segala risiko menghadapi beragam dinamika, sebagai contoh, bagaimana diskursus Islam Nusantara menjadi sarana kelompok Islamis untuk menyerang Nahdlatul Ulama.

Aktualisasi nilai demokrasi sangat membutuhkan sistem pendidikan nasional, oleh karena itu perlu dilakukan reorientasi paradigma baru pendidikan nasional yang bertujuan membentuk masyarakat Indonesia yang demokratis dan berpegang pada nilai-nilai keadaban. Universitas memainkan peran penting dalam menjalankan misi demokrasi yang otentik.[10]Pengurus Besar Nahdlatul Ulama maupun kalangan *nahdliyin* yang menyadari peran pendidikan tinggi dalam menjaga NKRI kemudian dengan langkah nyata mendirikan perguruan tinggi yang menggunakan nama "Nahdlatul Ulama" ataupun perguruan tinggi yang memiliki semangat Nahdlatul Ulama.

---

[7] Amiruddin, 'Dinamika Lembaga Pendidikan Tinggi Islam Di Indonesia', *Miqot*, XLI.1 (2017), 103.

[8] Abdurrahman Wahid, *Muslim Di Tengah Pergumulan* (Jakarta: LAPPENAS, 1983), 54.

[9] Agus Muhammad Ahmad Zainul Hamdi., Moh. Shofan., *Peran Organisasi Islam Moderat Dalam Menangkal Ekstremisme Kekerasan: Studi Kasus Nahdlatul Ulama (NU) Dan Muhammadiyah* (Jakarta: INFID, 2019).

[10] Azyumardi Azra, Kata Pengantar dalam buku, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani* (Jakarta: UIN Jakarta, 2003),hlm.xiii.

2. Perguruan Tinggi Islam dan Konstruksi Inklusif dan Kewargaan

Pendidikan kewargaan memiliki cakupan lebih luas jika dibandingkan dengan pendidikan demokrasi dan pendidikan hak asasi manusia. Pendidikan kewargaan meliputi kajian mengenai pemerintahan, konstitusi, lembaga-lembaga demokrasi, partisipasi warga negara, warisan politik, administrasi publik dan sistem hukum, refleksi kritis, keadilan sosial, pengertian antar budaya, kelestarian lingkungan hidup, dan mengenai hak asasi manusia.[11] Tim ICCE UIN Jakarta mendefiniskan pendidikan kewargaan sebagai program yang memuat bahasan tentang masalah kebangsaan, kewarganegaraan dalam hubungannya dengan negara, demokrasi, hak asasi manusia dan masyarakat madani yang dalam implementasinya menerapkan pendidikan demokratis dan humanis.[12]

Kewargaan berarti anggota individu aktif ataupun non aktif bersifat setara dalam sebuah negara bangsa mendapat hak dan kewajiban yang universal. Dari definisi tersebut dapat diperoleh poin penting. *Pertama,* kewarganegaraan dimulai dari menentukan keanggotaan dalam negara bangsa. *Kedua,* kewarganegaraan berkapasitas aktif dalam mempengaruhi politik serta hak pasif di bawah naungan sistem legal. *Ketiga,* hak kewargaan adalah hak yang universal. *Keempat,* kewarganegaraan adalah penegasan akan kesetaraan dan keseimbangan antara hak dan kewajiban dengan batas tertentu.[13]

Kehadiran perguruan tinggi Islam adalah hasil negosiasi politik dari berbagai keberagaman etnis, ras, agama dan ideologi. Kehadirannya tidak lepas dari penerimaan terhadap ideologi *nation-state* sebagai media dalam mewujudkan kesatuan bangsa. Konsekuensinya PTI mengapresiasi perbedaan nilai, paham, dan keyakinan di tengah kehidupan masyarakat plural di Indonesia.[14] Nilai-nilai kewargaan inilah yang menjadi nilai tambah atau distingsi perguruan tinggi Nahdlatul Ulama. Sehingga profil alumninya yang dari beragam bidang keahlian dapat melebur dalam semangat kebangsaan dan kewargaan dan menjadi sosok demokrat religius.

3. Perguruan Tinggi Islam dan Kebangsaan

Masa awal kemerdekaan, Perguruan Tinggi Agama Islam mewarnai perjuangan dalam melawan kolonialis Belanda. Sehingga Perguruan Tinggi Agama Islam dipersepsikan sebagai langkah dalam memperkuat basis intelektual-religius generasi Muslim untuk menentang penjajah. Meskipun demikian, mayoritas umat Islam di masa itu tidak menganggap pendirian Perguruan Tinggi Agama Islam sebagai solusi dalam menjawab kebutuhan masyarakat. Namun,

---

[11] Azyumardi Azra sebagaimana dikutip dalam buku yang dirumuskan Tim ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia, & Masyarakat Madani* (Jakarta: ICCE UIN Jakarta, 2003),hlm.7.

[12]Tim ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewargaan*,hlm.9.

[13] Nilam Hamiddani Syaiful.

[14] Ratno Lukito, ‘Enigma Pluralisme Bangsa: Memposisikan Peran Perguruan Tinggi Islam’, *Sukma: Jurnal Pendidikan*, 4.1 (2020), pp. 17–18.

tidak pula dapat dianggap hal yang tidak penting kehadirannya di tengah generasi muda Islam untuk melanjutkan pendidikan ke jenjang lebih tinggi.[15]

Perguruan tinggi Islam hadir mengiringi perkembangan Indonesia dari era Orde Lama, Orde Baru hingga saat ini. Perdidikan tinggi Islam terus melakukan berbagai perbaikan dan perubahan signifikan dalam mengembangkan perguruan tinggi yang berkualitas sehingga dapat berkontribusi dalam kehidupan masyarakat Indonesia.[16] Dapat dikatakan keberadaan perguruan tinggi Islam merupakan sebuah laboratorium persemaian dan pertemuan antara Islam dan Kebangsaan, sehingga wacana dan pergerakan politik yang menggugat dasar negara kesatuan mendapatkan argumen tandingan dari para akademisi perguruan tinggi Islam. dalam banyak kajian dan survei ditemukan bahwa kalangan mahasiswa perguruan tinggi Islam relatif terhindar dari ideologi transnasional, karena dalam perkuliahan di perguruan tinggi Islam pengkajian antara Islam dan Kebangsaan sudah menjadi hal biasa, ditambah lagi dengan beragam organisasi mahasiswa ekstra kampus yang hidup di perguruan tinggi Islam.

C. METODE PENELITIAN

Pengerjaan artikel ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan naratif. Penelitian naratif berguna untuk menarasikan secara detail, terperinci. Dalam rancangan penelitian naratif peneliti mendeskripsikan tentang kehidupan seseorang dan menulis tentang pengalaman individual.[17] Namun demikian dalam penelitian ini narasi yang disertakan bukanlah narasi kehidupan seseorang tetapi narasi lembaga pendidikan tinggi NU yang memiliki banyak cerita terkait moderasi beragama, inklusifisme, serta pergulatan antara Islam dan Kebangsaan.

Creswell menjelaskan bahwa penelitian naratif menyediakan sebuah pendekatan dimana seorang peneliti dapat menggunakan narasi yang sastrawi dan sangat cenderung dengan kepustakaan.[18] Dalam penelitian ini, peneliti mendapatkan data dengan narasi-narasi moderasi, inklusifisme, dan kebangsaan yang ada di perguruan tinggi NU, namun demikian data kepustakaan terkait perguruan tinggi NU juga dikumpulkan untuk kemudian dilakukan analisis. Berdasarkan penjelasan Creswell bahwa penelitian naratif merupakan sebuah penelitian biografi seseorang, maka dapat dikatakan penelitian ini merupakan sebuah penelitian tentang "biografi" lembaga pendidikan tinggi NU. Sebagaimana penelitian naratif mengambil sudut tertentu dalam kehidupan individu berbentuk periode, atau peristiwa, maka dalam penelitian ini pendekatan naratif yang dilakukan di lembaga pendidikan tinggi NU memanfaatkan sudut pandang terkait peristiwa moderasi beragama, inklusivisme, dan kebangsaan. Dalam

---

[15] Hasan Asari, *Esai-Esai Sejarah Pendidikan Dan Kehidupan* (Medan: el-Misyka Circle, 2009), 120.

[16] Hasbi Indra, 'Pendidikan Tinggi Islam Dan Peradaban Indonesia', *Al-Tahrir*, 16.1 (2016), 32.

[17] John W. Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (New York, 2012).

[18] John W. Creswell.

mengumpulkan data peneliti mengumpulkan teori, dokumen, cerita, berita untuk kemudian diceritakan kembali.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Gambaran Umum Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama

Perguruan tinggi Nahdlatul Ulama dapat diklasifikasikan ke dalam: universitas, institut, dan sekolah tinggi. Dalam praktiknya, perguruan tinggi Nahdlatul Ulama berbeda dengan yang diterapkan oleh perguruan tinggi Muhammadiyah yang memiliki koordinasi langsung dengan PP Muhammadiyah. Di perguruan tinggi Nahdlatul Ulama terdapat lembaga yang memang langsung menggunakan nama Nahdlatul Ulama, misalnya Universitas Nahdlatul Ulama yang berdiri di beberapa provinsi serta Sekolah Tinggi Nahdlatul Ulama. Namun terdapat lembaga pendidikan tinggi tidak langsung di bawah NU melainkan lembaga pendidikan tinggi yang didirikan atau dimiliki oleh seorang *nahdliyin.* Fenomena ini membuat persoalan pengelolaan pendidikan tinggi NU terkesan kurang rapi dan efektif. Dalam tabel berikut merupakan keberadaan perguruan tinggi Nahdlatul Ulama di seluruh Indonesia.

Tabel
Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama Indonesia

Universitas	Institut	Sekolah Tinggi /Politeknik/Akademi
1. Universitas NU Gorontalo	1. ITS NU Pasuruan	1. STAI SALAHUDDIN Pasuruan
2. Universitas NU Sulawesi Tenggara	2. IAINU Kebumen	2. STIKES NU Tuban
3. Universitas NU Samarinda Kaltim	3. ITS NU Pekalongan	3. Akbid Muslimat Kudus
4. Universitas NU Kalsel	4. IAI Maarif NU Metro Lampung	4. STKIP NU Tegal
5. Universitas NU Kalbar	5. IAINU Kebumen	5. STKIP NU Indramayu
6. Universitas NU Sumut	6. IAI An-Nawawi Purworejo	6. Politeknik Posmanu Pekalongan
7. Universitas NU Lampung	7. IAI Tribakti Kediri	7. Politeknik Maarif Banyumas
8. Universitas NU Sumbar	8. IAIDA Banyuwangi	8. STAI NU Pacitan
9. Universitas NU NTB	9. IAI P Diponegoro Nganjuk	9. STAI NU Purworejo
10. Universitas NU Malut	10. Institut Pesantren KH Abdul Chalim (IKHAC)	10. STAI NU Purwakarta
11. Universitas NU Jakarta	11. IAI TARBIYATUT THOLABAH Lamongan	11. STAI NU Malang
12. Universitas NU Cirebon	12. IAI Ngawi	12. STISNU Aceh
13. Universitas NU Purwokerto		13. STIESNU Bengkulu
		14. STAINU Madiun
		15. STAI Almuhammad Cepu
		16. STAINU Blora
		17. STAINU Tasikmalaya
		18. STAINU Al-Azhar
		19. STAIQOD Jember
		20. STIKAP Pekalongan
		21. STID Sirnarasa Panjalu

14. Universitas NU Cilacap 15. Universitas Maarif NU Kebumen 16. Universitas NU Jogjakarta 17. Universitas NU Surakarta 18. Universitas NU Jepara 19. Universitas NU Sunan Giri (UNUGIRI) Bojonegoro 20. Universitas NU Surabaya 21. Universitas NU Blitar 22. Universitas NU Sidoarjo 23. UNINUS Bandung 24. Unira Malang 25. Unisma Malang 26. UIJ Jember 27. Unsuri Surabaya 28. Unwahas Semarang 29. Unsiq Wonosobo 30. Umaha Sidoarjo 31. Universitas Islam Makassar 32. UNUSIA Jakarta 33. UNISDA Lamongan 34. Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU) Jepara 35. Universitas Islam Kadiri (UNISKA) 36. UNU Sumatera Utara 37. UNUGHA Cilacap 38. UNHASY Tebuireng Jombang 39. UNIB Situbondo 40. Universitas Islam Nusantara Bandung	13. IAI Qomaruddin Gresik 14. IIQ An Nur Yogya 15. IAI Al-Qolam Malang 16. INSTIKA Sumenep 17. IST ANNUQAYAH Sumenep 18. IAI Syarifuddin Lumajang 19. IAI Ibrahimy B.wangi 20. IAI Sunan Giri Bojonegoro 21. IAI Al-Qodiri Jember 22. IAI Bani Fattah (IAIBAFA) Jombang 23. INAIFAS Jember 24. ITS NU Jambi	22. STAI Salahudin Al-Ayyubi 23. STIT Sunan Giri Trenggalek 24. STAI Miftahul Ula Nglawak Kertosono Nganjuk 25. STAI Badrus Sholeh Purwoasri Kediri 26. STIADA Krempyang Nganjuk 27. STAI NU Temanggung 28. STAI Hasanuddin Pare 29. STAIFA Sumbersari Pare 30. STAI Hasan Jufri Bawean 31. STIT NU Al Hikmah Mojokerto 32. STIS Miftahul Ulum Lumajang 33. STASPA Yogya 34. STEBI Yogya 35. STAI AL YASINI PASURUAN 36. STAIP Pati 37. STAI Alhusain Magelang 38. STKIP Modern Ngawi 39. STIENU Subang 40. STIT Daru Ulum Kotabaru 41. STIDKI NU (Sekolah Tinggi Ilmu Dakwah dan Komunikasi Islam Nahdlatul Ulama) Indramayu 42. STKIP Padhaku Indramayu 43. STAIS Dharma Indramayu 44. STIT Al-Amin Indramayu 45. STKIP Al-Amin Indramayu 46. STISNU Nusantara Tangerang

41. UNDARIS Ungaran 42. Universitas Yudharta Pasuruan 43. UNISLA Lamongan 44. UNIPDU Jombang (akreditasi B) 45. UNWAHA Jombang 46. UNDAR Jombang (Akreditasi PT: B) 47. Universitas Islam Madura Pamekasan 48. UIJ Jember 49. Unsuri Ponorogo 50. Universitas Alma Ata Yogya 51. Unv. Nurul Jadid Paiton 52. Universitas Qomaruddin Gresik 53. UNISKA (Universitas Islam Kadiri) Kediri 54. Universitas Billfath Lamongan 55. UMAHA (Universitas Maarif Hasyim Latief) Sidoarjo		47. STAI Darul Hikmah Bangkalan 48. STAI Pancawahana Bangil 49. STIQ Wali Songo Situbondo 50. STAI At Taqwa 51. STIENU Trate Gresik 52. STIT. Makhdum Ibrahim Tuban (STITMA TUBAN) 53. STIEBS NU Garut 54. STEI Walisongo Sampang 55. Politeknik Unisma Malang 56. STIENU Trate Gresik 57. STEI Kanjeng Sepuh Sidayu Gresik 58. STIE Bakti Bangsa Pamekasan 59. STIT al Urwatul Wutsqo Jombang 60. STAI Ma'arif Magetan 61. STAI Denpasar Bali 62. STAI Al Fithrah Surabaya 63. STIT Raden Santri gresik 64. STIT Al Fattah Siman Lamongan 65. STAI Ihyaul Ulum Gresik 66. STAI Darul Falah Bandung Barat 67. Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Buntet Pesantren Cirebon 68. AKPER Buntet Pesantren Cirebon 69. STAI Darul Falah Bandung Barat 70. STAIMA Cirebon
Jumlah : 55 Universitas	**Jumlah : 24 Institut**	**Jumlah : 70 ST/politeknik/akademi**

Dengan jumlah perguruan tinggi Nahdlatul Ulama yang menyebar ke seluruh Indonesia tersebut, tentu saja Nahdlatul Ulama dapat menjadikannya sebagai sebuah media dalam mempromosikan perjuangan moderasi beragama, dan Islam Kebangsaan yang menjadi prinsip Nahdlatul Ulama. Terlepas dari kekurangan manajerial dan persoalan kualitas perguruan tinggi NU ia tetap melakukan pembenahan secara berkala.

2. Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama dan Penyebaran Moderasi Beragama

Democracy is government of the people, by the people, for the people.[19] Kedudukan kampus sebagai lembaga akademik sangat penting dalam mengawal jalannya demokrasi. Pada hakikatnya, lembaga akademik seperti perguruan tinggi menduduki posisi strategis bagi suatu bangsa. Sebab dari peran tersebut, hendak menimbulkan dan melahirkan orang-orang berkapasitas baik untuk membangun negara. Perguruan tinggi agama dan umum menjadi arena penyemaian atau kawah candradimuka dalam penciptaan generasi lebih baik, mendapat persediaan ruang berpikir jernih serta melestarikan budaya demokrasi.

Kampus terlibat aktif sebagai pusat berkembangnya ilmu pengetahuan dan intelektualitas. Maka peran strategis tersebut dapat dikelola melalui laboratorium embrio pemimpin bangsa dan tempat tumbuh suburnya budaya demokrasi dengan semangat toleransi dan inklusivitas sebagai modal dasar dan *social control* dalam menjaga nilai-nilai demokrasi.[20] PTKI menjadikan NU dan Muhamadiyah sebagai organisasi masyarakat yang berperan aktif dalam melestarikan nilai demokrasi dan moderasi beragama dalam kampus. Terutama Nahdlatul Ulama yang memiliki hampir 150 perguruan tinggi di Indonesia[21] dengan tetap menjadikan model semangat keislaman moderat dan keindonesiaan demokratis sebagai ruh gerakan dan perangkat strategis dalam menjalankan kelembagaannya. Ajaran moderat yang lahir dan dikembangkan oleh Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah kemudian diartikulasikan dalam pikiran-pikiran dan tindakan keagamaan yang memiliki prinsip moderat.[22]

Saat ini demokrasi dan moderasi di Indonesia terancam kepunahannya, terlihat dalam Survei opini terbaru terhadap Muslim Indonesia juga mengkonfirmasi hal demikian. Misalnya, Survei *Institute of Southeast Asian Studies* (ISEAS) tahun 2017 menunjukkan sejumlah umat Islam Indonesia mendukung diberlakukannya Syariat Islam sebagai hukum di Indonesia dengan rincian 39 persen responden secara nasional dan di tingkat lokal 41 persen responden. Menunjukkan 36 persen Muslim Indonesia setuju dengan pernyataan bahwa Islam harus menjadi satu-satunya agama resmi di Indonesia. Survei terbaru lainnya seperti *Alvara Research Consulting* menemukan bahwa satu dari lima siswa mendukung pembentukan kekhalifahan di Indonesia. Survei, melibatkan

---

[19] Richard A. Epstein, 'Direct Democracy: Government of the People, by the People, and for the People?', *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 34.3 (2011), 819–26.

[20] Dedy, 'Hamdan Zoelva: Perguruan Tinggi Penting Mengawal Jalannya Demokrasi', *Https://Www.Mkri.Id/*, 2021, p. 1.

[21] Santri Pedia, '150 Kampus Perguruan Tinggi NU Di Indonesia', *Https://Www.Santripedia.Com/*, 2019, p. 1.

[22] Ahmad Zainul Hamdi., Moh. Shofan.

lebih dari 4.200 pelajar Muslim, kebanyakan dari Sekolah Menengah Atas Nengeri dan universitas negeri terkemuka di Jawa, menemukan hal itu hampir satu dari empat siswa, dengan derajat yang berbeda, siap berjuang untuk mendirikan kekhalifahan Islam.[23]

Perguruan tinggi Nahlatul Ulama dalam menjalankan dan melestarikan nilai demokrasi dan moderasi mengacu kepada Anggaran Dasar NU yang menyatakan: dalam mengemban amanah kepentingan nasional dan internasional NU bertekad mengembangkan *ukhuwwah Islâmîyah, ukhuwwah Wathanîyah, dan ukhuwwah Insânîyah.* Dengan berpegang teguh pada prinsip *Al-ikhlas*, *Al-'adalah*, *At-tawassuth*, *attawazun* dan toleransi.[24] Prinsip dan karakter di atas diterapkan sebagai *hidden curriculum* di setiap level pendidikan di bawah naungan LP-Maarif NU dan sealanjutnya menjadikan perguruan tinggi NU sebagai *Role Model* dengan gagasan Islam moderat dan demokrasi.

3. Inklusivisme Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama di Tengah Persoalan Kewargaan dan Eksklusivisme

Menteri Agama di masa Lukman Hakim memerintahkan PTKI untuk melakukan strategi dalam mencegah berkembangnya paham ekstrim dan radikal di kampus. Lukman menegaskan bahwa PTAI harus bersih dari paham radikal yang menolak NKRI.[25] Perintah Menteri Agama ini di latarbelakangi dari hasil Deklarasi Forum Pimpinan PTKIN yang disampaikan di hadapan Menteri Agama pada kegiatan PIONIR 2017 di UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Deklarasi PTKIN ini menyampaikan lima poin sebagai berikut:

a. Bertekad bulat menjadikan Empat Pilar Kebangsaan yang terdiri dari Pancasila, Undang-Undang Dasar Republik Indonesia 1945, Bhineka Tunggal Ika, dan NKRI sebagai pedoman dalam berbangsa dan bernegara.
b. Menanamkan jiwa dan sikap kepahlawanan, cinta tanah air dan bela negara kepada setiap mahasiswa dan anak bangsa, guna menjaga keutuhan dan kelestarian NKRI.
c. Menanamkan dan mengembangkan nilai-nilai ajaran Islam yang *rahmatan lil alamin* Islam inklusif, moderat, menghargai kemajemukan dan realitas budaya dan bangsa.
d. Melarang berbagai bentuk kegiatan yang bertentangan dengan Pancasila, dan anti NKRI, intoleran, radikal dalam keberagaman, serta terorisme di seluruh PTKIN.
e. Melaksanakan nilai-nilai Pancasila dan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia 1945 dalam seluruh penyelenggaraan Tri Dharma Perguruan Tinggi dengan penuh dedikasi dan cinta tanah air.[26]

---

[23] Alexander R. Arifianto, 'Islamic Campus Preaching Organizations in Indonesia: Promoters of Moderation or Radicalism?', *Asian Security*, 15.3 (2019), 323–42 <https://doi.org/10.1080/14799855.2018.1461086>.

[24] Toto Suharto, 'Gagasan Pendidikan Muhammadiyah Dan NU Sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat Di Indonesia', *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 2015 <https://doi.org/10.15642/islamica.2014.9.1.81-109>.

[25] Lihat "Menag Perintahkan Pimpinan PTKIN Cegah Faham Radikal di Kampus" www.kemenag.go.id tanggal 4 Mei 2017. Diakses 05 Mei 2017.

[26] Deklarasi Aceh disepakati oleh 55 pimpinan PTKIN seluruh Indonesia yang diwakili dibacakan oleh Dede Rosyada pada 26 April 2019 di Banda Aceh. Lihat "Menag Perintahkan

Menteri Agama meminta Deklarasi Aceh dilaksanakan di perguruan tinggi Islam misalnya dalam bentuk: Memperkuat wawasan kebangsaan sivitas akademika; dan memperketat proses seleksi dan rekrutmen baik bagi mahasiswa maupun tenaga kependidikan mengenai komitmen mereka terhadap nilai-nilai keislaman dan kesatuan bangsa. Kekhawatiran ini didukung dengan masuknya gerakan Islam anti NKRI perguruan tinggi Islam. Di level mahasiswa Gerakan Mahasiswa Pembebasan (Gema Pembebasan) yang merupakan *underbow* Hizbut Tharir Indonesia sudah tidak bersembunyi lagi dalam menyebarkan propaganda (spanduk, baliho, brosur, bulletin). Di UIN Sumatera Utara aktivis HTI tidak segan berdiskusi di kampus dengan mengibarkan bendera HTI.[27] Di UIN Ar-Raniry aktivis Gema Pembebasan melakukan penyebaran bendera HTI dengan propaganda Panji Rasulullah. Spanduk propaganda Panji Rasululah terbentang di pintu masuk UIN Ar-Raniry.[28]

Pengkaderan dan propaganda Gema Pembebasan bahkan seperti mengalahkan perkaderan organisasi ekstra mahasiswa Islam yang nasionalis seperti: Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Aktifis mahasiswa anti NKRI seperti HTI juga banyak ditemui di Pascasarjana. Aktifis HTI dengan tegas mengatakan bahwa NKRI tidak sesuai dengan ajaran Islam dan harus diganti dengan sistem Islam. Mengenai bagaimana cara HTI mewujudkan kehilafahan jika HTI tidak masuk ke dalam parlemen dan tidak memilih revolusi fisik, aktifis HTI menjawab bahwa gerakan untuk mewujudkan kehilafahan adalah konsisten melakukan dakwah kepada masyarakat umum dan secara khusus kepada Tentara Nasional Indonesia. Menurut HTI, yang memiliki kekuatan bersenjata adalah TNI dan HTI akan secara intens dakwah di kalangan TNI agar dapat terlibat menegakkan kekhilafahan.[29] Sedangkan di level dosen, terdapat calon dosen yang secara terang-terangan menolak NKRI dengan tidak memberi hormat kepada bendera Merah Putih ketika proses Pra-Jabatan. Ini ditemukan di salah satu perguruan tinggi Islam Negeri.[30] Masih banyak terdapat gerakan-gerakan Islamis yang masuk ke dalam kampus Islam maupun kampus umum. Namun untuk saat ini belum ditemukan mahasiswa di perguruan tinggi Nahdlatul Ulama yang terlibat dalam gerakan ekstrem dan fundamentalisme yang mengatasnamakan Islam. Hal ini membuktikan bahwa perguruan tinggi NU telah sukses melakukan persemaian warga negera yang memiliki pandangan kewargaan dan kebangsaan.

Pimpinan PTKIN Cegah Faham Radikal di Kampus" www.kemenag.go.id tanggal 4 Mei 2017. Diakses 05 Mei 2017.

[27] Observasi

[28] Observasi di UIN Ar-Raniry.

[29] Salam, aktifis HTI dan Mahasiswa Pascasarjana UIN Maliki Malang (Malang, Januari 2016). Mengenai strategi HTI memanfaatkan HTI juga dapat dibaca dalam "HTI Seru Militer Ambil Kekuasaan untuk Tegakkan Khilafah" 21 Juli 2104 hizbut-tahrir.0r.id. Ketua DPP HTI, Rokhmat S Labib serukan militer mengambil alih kekuasaan untuk tegakkan khilafah dan kemudian menyerahkannya ke HTI,"Wahai tentara, wahai polisi, wahai jenderal-jenderal tentara Islam, ini sudah waktunya membela Islam, ambil kekuasaan itu, dan serahkan kepada Hizbut Tahrir untuk mendirikan Khilafa!". Diakses tanggal 05 Mei 2017.

[30] FLK, *wawancara,* (Malang, 2017). Informan adalah seorang dosen PNS UIN Maliki Malang yang melihat langsung rekannya yang menolak memberi hormat NKRI.

4. Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama: *Liberal Arts Education*, Islam dan Kebangsaan

NU sejak didirikan 31 Januari 1926 tidak hanya didorong faktor keagamaan saja, namun juga memiliki motif nasionalisme dan mempertahankan paham *Ahlussunnah wa al-Jama'ah.*[31] Sebagai sarana perjuangan NU, perguruan tinggi NU menerapkan sebuah konsep yang dikenal di dunia Barat sebagai *Liberal Arts Education*. Dalam sub ini peneliti menjelaskan bagaimana prinsip-prinsip dan praktik pendidikan di perguruan tinggi NU telah menerapkan konsep *liberal arts education.*

Konsep *liberal arts education* jika ditelusuri pada dasarnya adalah konsep yang pernah diterapkan di masa Abad Pertengahan, yang dikenal dengan *artes liberalis.*[32] *Liberal arts education* atau dikenal dengan *general education* pada dasarnya berupaya mengintegrasikan secara intrinsik dan sistemik antara sains, ilmu sosial, dan humaniora antara kemampuan ilmiah dan pemikiran kemanusiaan seperti: agama, filsafat, bahasa, sastra, menulis, sejarah, seni, antropologi, sosiologi, psikologi dan komunikasi.[33] *Liberal Arts Education* atau *General Education* didefinisikan oleh asosiasi perguruan tinggi di Amerika sebagai berikut.

> "An approach to college learning that empowers individuals and prepares them to deal with complexity, diversity and change. It emphasixes broad knowledge of the wider world (e.g. science, culture and society) as well as indepth achievement in a specific field of interest. It helps students develop a sense of social responsibility as well as strong intellectual and practical skills and includes a demonstrated ability to apply knowledge and skills in real-world setting."

Liberal arts education dianggap penting di Amerika, karena sains dan teknologi belum cukup terintegrasi dengan keseluruhan pengalaman manusia.[34] Konsep *liberal arts education* yang ditawarkan di pendidikan tinggi Amerika di atas bahwa mahasiswa perlu untuk dipersiapkan menghadapi kompleksitas, keragaman dan perubahan yang terjadi di masyarakat. Dengan *liberal arts education* diharapkan akan lahir generasi muda tidak hanya memiliki modal intelektual dan kecakapan teknis di dunia kerja namun memiliki tanggung jawab sosial, karena mereka telah dibiasakan dengan keragaman dimulai dari saling persentuhan berbagai disiplin ilmu. Dari konsep *liberal arts education* ini seorang teknokrat atau ilmuan yang

---

[31] Masdar Hilmy, 'Whither Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination on The Moderate Vision of Muhammadiyah and NU', *Journal of Indonesian Islam*, 07.01 (2013).

[32] Mark William Roche, *Why Choose the Liberal Arts?* (USA: University of Notre Dame Press, 2010),hlm. 5.

[33] Mayling Oey-Gardnier dkk, *Era Disrupsi: Peluang dan Tantangan Pendidikan Tinggi Indonesia* (Jakarta: AIPI, 2017),hPunlm. 258.

[34] American Association for the Advancement of Science,"the Liberal Art of Science: Agenda for Action: the Report of the Project on Liberal Education and the Sciences" (Washington: AAAS Publication, 1990), ,hlm. xi.

menekuni suatu disiplin ilmu tidak akan tercerabut dari akar masyarakat karena sentuhan ilmu Sosiologi, Antropologi, Humaniora, bahkan politik.

Di Kanada muatan *liberal arts education* sempat dihilangkan karena tuntutan akan keahlian vokasi, hal ini disampaikan oleh seorang Profesor Filsafat di Colgate University, Donald L. Berry *"Many students and their parents now seek a clear and early connection between the undergraduate experience and employment. Vocationalism exerts pressure for substantive changes in the curriculum and substitutes a preoccupation with readily marketable skills."* Namun kemudian Pemerintah Kanada menyadari pentingnya *liberal arts education* sehingga pada tahun 2016 menyelenggarakan forum internasional mengenai masa depan *liberal arts education*, karena menyadari atas *multicultural*, teknologi, dan keterpaduan dengan ilmu sosial dan humaniora.[35]

Bekal pengetahuan ilmu sosial dan humaniora menurut Amin Abdullah sangat diperlukan dan akan sangat membantu seorang sarjana untuk menjadi pribadi tangguh yang tidak mudah menyerah menghadapi dialektika dan perubahan zaman, jusru dengan bekal *liberal arts education* akan membuat sarjana mampu memberi solusi dari permasalahan yang berkembang di masyarakat.[36] Khasanah humaniora dan ilmu budaya sering diabaikan dalam mempersiapkan generasi muda, dengan muatan *liberal arts education*, maka sebenarnya perguruan tingi sedang mempersiapkan sosok yang berpikir kritis, kecakapan komunikasi yang berguna di lingkungan.

Tidak hanya bermanfaat bagi individu, *liberal arts education* berkontribusi besar bagi sebuah negara demokrasi seperti Indonesia.[37] Puncochar menjelaskan bahwa negara demokrasi membutuhkan orang-orang terdidik yang terbiasa memiliki perspektif, berdebat, dan penalaran rasional. *Liberal arts education* adalah salah satu langkah untuk mempersiapkan warga yang sadar akan prinsip kewargaan sehingga memiliki keterlibatan dalam kewargaan dengan bersikap kritis, memecahkan masalah dan terlibat dalam menciptakan masyarakat yang penuh perdamaian dan saling menghargai.

Penerapan *liberal arts education* di perguruan tinggi NU semakin penting ketika fenomena industrialisasi dan kapitalisasi pendidikan tinggi menguat, dimana mahasiswa dipersiapkan hanya sebagai calon pekerja untuk memenuhi dunia industri, sehingga memunculkan teknokrat-teknokrat yang kehilangan makna hidup karena terperangkap dalam sebuah sistem yang oleh Eric Fromm katakan sebagai *mega machine society.* Oleh karena itu Tilaar memperingatkan para pengelola perguruan tinggi untuk tidak menjadikan lembaga pendidikan tinggi hanya sebagai pusat pelatihan yang mempersiapkan generasi muda untuk menguasai dunia materi.[38] Tilaar menganjurkan pentingnya kurikulum pendidikan tinggi untuk mengembangkan kebudayaan, kemanusiaan, dan

---

[35] Universities Canada,"the Future of the Liberal Arts: a Global Conversation: ,hlm. 3.

[36] Muhammad Amin Abdullah, *Era Disrupsi,* hlm. 58.

[37] Judith Puncochar,"Enhancing Indonesian Citizenry through the Liberal Arts in Higher Education", Presentation ans Structured Controversy Workshop Universitas Pembangunan Jaya, December 9, 2014.

[38] H.A.R. Tilaar,"Tantangan-tantangan Universitas Dunia Modern dalam Pengembangan Kurikulum Pendidikan Tinggi" Jurnal Pendiikan Penabur, No. 12/Tahun ke-8/Juni 2019,hlm. 92.

menjadi penjaga moral manusia. Menurut penulis apa yang diharapkan Tilaar tersebut dapat ditemukan dalam *liberal arts education.*

Di Arizona Christian University, *liberal arts education* dirancang untuk mempersiapkan mahasiswa yang terampil dilandasi ajaran-ajaran Kristen. Oleh karena itu kurikulum *liberal arts education* didasarkan dengan prinsip-prinsip sebagai berikut: (a) membantu mahasiswa secara teologis, membantu memahami Tuhan; (b) membantu mahasiswa memupuk spiritualitas mahasiswa; (c) membantu mahasiswa memahami kemanusiaan mereka; (d) membantu mahasiswa secara sosial mengaitkan iman bagi masyarakat yang lebih besar; (e) membantu mahasiswa mengekslorasi intelektual.[39] Jika dibandingkan dengan yang diterapkan di PTKI, maka tidak ditemukan perbedaan. PTKI telah menerapkan apa yang dilakukan di Arizona Christian University.

Banyaknya kampus-kampus di luar negeri menerapkan *liberal arts education* merupakan cermin bahwa kampus tidak cukup hanya melahirkan seorang teknokrat minus nilai humaniora dan pandangan sosial. Di perguruan tinggi NU dengan tradisi pesantren, perdebatan wacana keagamaan dan prinsip keagamaan serta konsep kebangsaan merupakan hal yang menjadi tradisi bahkan merupakan identitas. Seorang santri dan maha santri di perguruan tinggi NU walau secara tidak sadar dengan konsep *liberal arts education* tersebut pada dasarnya telah jauh lebih maju dalam mempersiapkan warga negara yang dinamis, karena memiliki sentuhan relegius, berbeda dengan penerapan *liberal arts education* di perguruan tinggi Barat yang cenderung sekuler.

5. Peran Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII): Kaum Muda Nahdlatul Ulama Penjaga NKRI

Rekrutmen ideologis dari kelompok radikal di kalangan mahasiswa akan terus berlanjut. Organisasi kemahasiswaan sangat berperan dalam mencegah mahasiswa masuk organisasi ataupun gerakan radikal. Oleh karena itu organisasi kemahasiswaan seperti HMI, PMII, IMM, KAMMI, GMNI, PMKRI dan GMKI sebaiknya diberi ruang yang luas di dalam kampus. Organisasi mahasiswa ekstra kampus perlu direvitalisasi sebagai penjaga ideologi mahasiswa.[40] PMII sebagai anak kandung dari NU menjalankan peran penting sebagai kawah candradimuka bagi kalangan muda yang diproses berdasarkan prinsip Islam dan Kebangsaan. PMII tidak hanya menjalankan peran sebagai kontrol sosial, namun di PTKI maupun umum telah menjalankan tugasnya untuk menciptakan kader organisasi yang memiliki visi moderat, inklusif, dan memiliki wawasan Islam dan kebangsaan.

Apa yang dilakukan oleh PMII di perguruan tinggi Islam seperti IAIN, UIN ataupun perguruan tinggi umum juga berkembang di perguruan tinggi Nahdlatul Ulama. Sebagai perguruan tinggi yang didasarkan perjuangan NU organisasi PMII semakin mengembangkan kuantitas dan kualitas kader. Sebagai anak kandung NU, PMII yang berkembang di perguruan tinggi NU relatif memiliki sedikit kompetitor, jika dibandingkan bagaimana PMII di perguruan tinggi umum yang

---

[39] Arizona Christian University,"Phlosophy of the Liberal Arts",hlm.4.

[40] Azyumardi Azra, *Relevansi Islam Wasathiyah: Dari Melindungi Kampus Hingga Mengaktualisasi Kesalehan* (Jakarta: Kompas, 2020).

lebih dikuasai oleh kelompok Tarbiyah Islamiyyah dan dari kalangan Lembaga Dakwah Kampus. PMII yang berada di perguruan tinggi NU inilah yang kemudian menjadi agen promosi dari moderasi beragama dan Islam Kebangsaan. Para kader PMII yang sudah ditempah dengan konsep keorganisasian, Islam Wasathiyyah dan wawasan kebangsaan pada akhirnya menjadi barisan terdepan dalam menghadapi gerakan transideologis dan kalangan Islamis. Namun demikian dapat dipastikan bahwa organisasi PMII yang berkembang di perguruan tinggi NU merupakan organisasi mahasiswa yang berada di barisan depan dalam perjuangan moderasi beragama dan keindonesiaan. Melalui PMII mahasiswa perguruan tinggi NU dapat menjadi lebih matang dalam kehidupan sosial politik dan keprofesionalismean.

6. Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama: Menabur Moderasi Beragama Merawat Islam dan Kebangsaan

Temuan-temuan penelitian yang dikemukakan di atas tampak telah terjadi pertarungan ideologis di lingkungan perguruan tinggi umum dan Islam. Pengelola perguruan tinggi NU sangat menyadari bahwa keberadaannya bukan sekedar untuk mempersiapkan generasi muda Indonesia yang memiliki kecakapan hidup, namun juga harus dapat mempersiapkan warga negara yang baik. Dalam menjalankan visi Islam Wasathiyyah, pengelola perguruan tinggi NU harus menghadapi pertarungan ideologis. Untuk menjelaskan pertarungan ideologis ini, peneliti menggunakan konsep yang dikemukaan oleh Gramsci mengenai pertarungan ideologi, "...*battles are won and lost on the terrain of idelogy is a much earlier and more complex explanation of the meditations between objective economic and social conditions and politics*..."[41] Banyak yang tidak menyadari bahwa isu-isu sektarian yang menggunakan organisasi Islamis, dibalik aktivitas tersbut terdapat permainan perebutan kekuasaan politik untuk dapat mengakses sumber daya yang ada. Perguruan tinggi NU dengan beragam kajian keagamaan dan teori sosial telah membekali mahasiswanya untuk menjadi generasi muda Islam yang sadar politik dan tidak bisa dikendalikan pemain politik aliran.

As'ad Said Ali[42] secara sederhana mengklasifikasi pertarungan ideologi menjadi: Ideologi Kanan, Ideologi Kiri dan Ideologi berbasis Agama. Ideologi kanan merefleksikan kapitalisme dengan agenda neo liberalisme yang mendorong terjadinya demokratisasi melalui liberalisasi politik. Sedangkan Ideologi Kiri diidentikkan dengan Marxisme-Leninisme, Trotskysme, Maoisme, Anarkisme hingga yang cukup moderat yaitu Sosial Demokrat. Ideologi Kiri hadir untuk menolak Ideologi Kanan, dan di kalangan aktivis mahasiswa, Ideologi Kiri menjadi sebuah energi aktivisme dan semangat perlawanan. Terakhir, Ideologi berbasis Agama yang merupakan aktivisme berdasarkan agama, salah satu contoh adalah perjuangan HTI yang menjadikan Islam sebagai ideologi. Namun demikian Ideologi berbasis Agama tidak hanya ada di kalangan umat Islam.

Keberadaan perguruan tinggi NU secara jelas dan nampak memberikan kontribusi besar terhadap persemaian moderasi beragama dan memperkuat

---

[41] Alastar Davidson,"Gramsci, Hegemony and Globalisation" *Philippine of the World Studies*, 20 (2005) 20.

[42] As'ad Said Ali, *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa,* (Jakarta: LP3ES, 2009).

pemahaman Islam Kebangsaan bagi generasi muda Islam Indonesia. Perguruan tinggi NU secara berkomitmen mempersiapkan kaum teknokrat dan akademis ataupun kalangan profesional yang siap terjun ke masyarakat dengan kerangka pikir dan perjuangan NU yang konsisten menjaga Indonesia.

E. KESIMPULAN

Berdasarkan temuan-temuan di atas maka dapat disimpulkan sebagai berikut: Perguruan tinggi Nadlatul Ulama terdiri dari banyak varian, mulai dari sekolah tinggi, institut, dan universitas. Lembaga pendidikan tinggi ini dikelola oleh Pengurus Besar Nahdlatul Ulama dan secara individual yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama. Perguruan tinggi Nahdlatul Ulama menyebar secara nasional telah nyata menjadi modal sosial bagi Islam dan negara-bangsa Indonesia. Peneliti menemukan bahwa perguruan tinggi Nahdlatul Ulama memiliki distingsi dan keunikan seperti menyebarkan ajaran Islam *Wasathiyyah,* internalisasi nasionalisme, dan prinsip-prinsip *Ahlussunnah wal Jamaah an Nahdliyah* yang menolak radikalisme dan terorisme berlabelkan Islam. perguruan tinggi Nahdlatul Ulama telah terbukti komitmennya pada Islam dan negara Republik Indonesia. Oleh karena itu Pemerintah harus mendukung melalui kebijakan yang memperkuat lembaga pendidikan tinggi Nahdlatul Ulama.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Zainul Hamdi., Moh. Shofan., Agus Muhammad, *Peran Organisasi Islam Moderat Dalam Menangkal Ekstremisme Kekerasan: Studi Kasus Nahdlatul Ulama (NU) Dan Muhammadiyah* (Jakarta: INFID, 2019)

Amiruddin, 'Dinamika Lembaga Pendidikan Tinggi Islam Di Indonesia', *Miqot*, XLI.1 (2017), 103

Arifianto, Alexander R., 'Islamic Campus Preaching Organizations in Indonesia: Promoters of Moderation or Radicalism?', *Asian Security*, 15.3 (2019), 323–42 <https://doi.org/10.1080/14799855.2018.1461086>

Azyumardi Azra, *Relevansi Islam Wasathiyah: Dari Melindungi Kampus Hingga Mengaktualisasi Kesalehan* (Jakarta: Kompas, 2020)

Dedy, 'Hamdan Zoelva: Perguruan Tinggi Penting Mengawal Jalannya Demokrasi', *Https://Www.Mkri.Id/*, 2021, p. 1

Epstein, Richard A., 'Direct Democracy: Government of the People, by the People, and for the People?', *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 34.3 (2011), 819–26

Hasan Asari, *Esai-Esai Sejarah Pendidikan Dan Kehidupan* (Medan: el-Misyka Circle, 2009)

Hasbi Indra, 'Pendidikan Tinggi Islam Dan Peradaban Indonesia', *Al-Tahrir*, 16.1 (2016), 109–32

John W. Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (New York, 2012)

Kraince, Richard G., 'Islamic Higher Education and Social Cohesion in Indonesia', *Prospects*, 2007 <https://doi.org/10.1007/s11125-008-9038-1>

Masdar Hilmy, 'Whither Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination on The Moderate Vision of Muhammadiyah and NU', *Journal of Indonesian Islam*, 07.01 (2013)

Nilam Hamiddani Syaiful, *Merebut Kewarganegaraan Inklusif* (Yogyakarta:

Research Center for Politics and Governance Universitas Gajah Mada)

Nur A. Fadhil Lubis, *Rekonstruksi Pendidikan Tinggi Islam Memberi Makna Kelahiran UIN. SU* (Medan: Perdana Mulya Sarana, 2015)

Ratno Lukito, 'Enigma Pluralisme Bangsa: Memposisikan Peran Perguruan Tinggi Islam', *Sukma: Jurnal Pendidikan*, 4.1 (2020)

Richard G. Kraince, 'Islamic Higher Education and Social Cohesion in Indonesia', *Prospects*, 37.1 (2007)

Ronald A. Lukens Bull, 'Two Sides of the Same Coin: Modernity and Tradition in Islamic Education in Indonesia', *Anthropology and Education Quarterly*, 32.3 (2001)

Santri Pedia, '150 Kampus Perguruan Tinggi NU Di Indonesia', *Https://Www.Santripedia.Com/*, 2019, p. 1

Suharto, Toto, 'Gagasan Pendidikan Muhammadiyah Dan NU Sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat Di Indonesia', *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 2015 <https://doi.org/10.15642/islamica.2014.9.1.81-109>

Wahid, Abdurrahman, *Muslim Di Tengah Pergumulan* (Jakarta: LAPPENAS, 1983)

THE IMPLEMENTATION OF ISLAM NUSANTARA'S VALUES IN ISLAMIC STUDENT ORGANIZATIONS (A Case Study of PMII UNU Cirebon)

Muthohirin, Septi Gumiandari

IAIN Syekh Nurjati Cirebon
Jl. Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon
[1]muthoaryatejawiralodra@gmail.com, [2]septigumiandari@gmail.com

Abstract : The process of religious radicalization has now penetrated the campus area through student organizations. For countering the radical Islamic movement, the role of student organizations that uphold Islamic values that are tolerant, inclusive and based on local culture is urgently needed. PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia) as an extra-campus organization that is emotionally and culturally affiliated with the Nahdlatul Ulama (NU) movement has become a strategic pioneer of the Islamic Moderation Movement in Indonesia, especially in the dynamics of the youth movement, through its interpretation of the concept of Islam Nusantara. This study aims to explain how PMII's Basic Value Movement or NDP (Nilai Dasar Pergerakan) is able to implement the values of Islam Nusantara, as well as the obstacles faced by PMII UNU Cirebon's activists in spreading the values of Islam Nusantara. Through descriptive qualitative research with a case study approach, the results obtained: (1) 3 aspects of PMII's Basic Value Movement (NDP) as the embodiment of the concept of Islam Nusantara: (a) religious aspects that contain values of religious moderation and inter-religious tolerance; (b) socio-cultural aspects that contain pluralism and humanitarian values and; (c) aspects of national politics that contain the value of national justice and brotherhood. These values are manifested through agendas and organizational work for social strengthening. (2) The obstacles in making it happen are divided into internal and external obstacles. Internal barriers include poor organizational management, internal coordination flows that are often jammed and overlapping, and poor internal organizational traditions. While, external obstacles include competition within student's organizations, the influence of the interests of mainstream civil society organizations, the co-optation of the state's political system, and campus regulations that narrow the space for students to move.
***Key words:**: Islam Nusantara, The basic value of movement (NDP).*

Abstrak: Proses Radikalisasi agama kini merambah ke dunia kampus melalui organisasi kemahasiswaan. Demi mengimbangi gerakan Islam radikal tersebut, dibutuhkan peran organisasi mahasiswa yang menjunjung tinggi nilai Islam yang toleran, inklusif dan berbasis budaya lokal. PMII sebagai salah satu organisasi ekstra kampus yang berafiliasi secara emosional dan kultural dengan gerakan NU menjadi strategis dan signifikan menjadi pionir Gerakan Moderasi Islam di Indonesia, khususnya pada dinamika gerakan kaum muda, melalui pemaknaannya akan konsep Islam Nusantara. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana Nilai Dasar Pergerakan (NDP) PMII mampu mewujud

dari pengejawantahan nilai Islam Nusantara, serta kendala-kendala yang dihadapi oleh aktifis PMII UNU Cirebon dalam menyebarkan nilai-nilai Islam Nusantara. Melalui metode deskriptif kualitatif dengan pendekatan studi kasus, didapat hasil: (1) terdapat 3 aspek dari nilai Dasar Pergerakan PMII sebagai perwujudan atas konsep Islam Nusantara, yakni (a) aspek keagamaan yang mengandung nilai moderasi beragama dan toleransi antarumat beragama; (c) aspek sosial-budaya yang mengandung nilai pluralism dan *ukhuwah* kemanusiaan dan; (c) aspek politik kebangsaan yang mengandung nilai keadilan dan *ukhwah* kebangsaan. Secara praksis, nilai-nilai itu diwujudkan melalui agenda-agenda dan program kerja organisasi untuk penguatan masyarakat; (2) hambatan dalam mewujudkannya terbagi dua, yakni hambatan internal dan eksternal. Hambatan internal meliputi manajemen organisasi yang buruk, alur koordinasi internal yang seringkali macet dan tumpang-tindih, dan tradisi internal organisasi yang kurang baik. Sedangkan hambatan eksternal meliputi persaingan antar organisasi kemahasiswaan, pengaruh trend kepentingan organisasi kemasyarakatan mainstrem, kooptasi system politik negara, dan aturan kampus yang mempersempit ruang gerak mahasiswa.
Kata kunci: *PMII, Islam Nusantara, Nilai Dasar Pergerakan (NDP)*

INTRODUCTION

The process of religious radicalization has now penetrated the campus area through student organizations (Kesuma et al., 2019). A rigid Islamic understanding that has the potential to cause division has entered universities and carried out regeneration (Prayetno, 2014). This radical movement under the guise of Islam carries out activism by destroying the typical Indonesian Islamic style that is polite and adheres to moderate and tolerant attitudes (Asrori, 2015).

To counter the discourse and radical Islamic movements mentioned above, a religious-nationalist student organization is needed, an organization that upholds Islamic values that are tolerant, inclusive and based on local culture (Rasyid, 2016; Hadziq, 2019). PMII as an extra-campus organization that is emotionally and culturally affiliated with the NU movement has become a strategic and significant pioneer of the Islamic Moderation Movement in Indonesia, especially in the dynamics of the youth movement, through its interpretation of the concept of Islam Nusantara (Hadziq, 2019; Putra & Ghofur, 2019).

The concept of Islam Nusantara itself is actually not a new term (Luthfi, 2016; Staquf dalam Sahal & Munawir Azis, 2015), but it has regained its popularity after being put forward to the public by KH Said Aqil Siradj at the opening of the *Istigotsah* for welcoming Ramadhan event and the Opening of the NU 'Alim Ulama National Conference, Sunday, June 14 2015 at the Istiqlal Mosque, Jakarta. According to KH Said Aqil Siradj, "NU will continue to fight for and guard the model of Islam Nusantara." The term Islam Nusantara which he means refers to the historical facts of the spread of Islam in Indonesia with a cultural approach, not with a rigid and hard doctrine. Islam Nusantara is preached to embrace, preserve and respect culture, not destroy it. KH Said Aqil Siradj also added that Islam Nusantara has the character of "Islam that is friendly, anti-radical, inclusive and tolerant." As a model, Islam Nusantara is different from what he calls "Arab Islam which is always in conflict with fellow Muslims and civil war" (Siroj, 2015).

The Islamic Nusantara model must also be brought to the students, who are intellectuals, because the campus is a strategic land. This is where the role of Student Organizations should be maximized, especially extra-campus organizations with Islamic colors, such as the Indonesian Islamic Student Movement (PMII) which incidentally was born from the largest Islamic community organization in Indonesia, namely NU (Safitri, 2019).

Regarding the infiltration of radical Islamic groups into the campus world, and the role of student organizations in presenting a tolerant and moderate Islam, many researchers have done this. Among them is a study conducted by Prayetno, 2014) entitled *"Infiltrasi Ideologi Ikhwanul Muslimin Terhadap Organisasi Kemahasiswaan Ekstra dan Intra Kampus UIN Alauddin Makassar (Studi Kasus LDK dan KAMMI)"*. The results of this study indicated that although institutionally Ikhwanul Muslimin does not exist in Indonesia, its thoughts still exist in the *tarbiyah* movement. The *tarbiyah* movement emerged from the Koran group on campus. Because some students who have studied in the Middle East then come into direct contact with Islamic thoughts there such as the thoughts of Ikhwanul Muslimin. These graduates from the Middle East are the agents of the spread of the ideology of Ikhwanul Muslimin to Indonesia, including to the world of campuses through existing student organizations such as the LDK (Lembaga Dakwah kampus) and KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia). Although the two student organizations do not openly acknowledge Ikhwanul Muslimin, the methods of regeneration and character building in these organizations have similarities to the methods used by Ikhwanul Muslimin.

Another research was conducted by Erawati (2019), *"Peran Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Kota Salatiga Dalam Menyebarkan Nilai-Nilai Islam Nusantara."* This study aims to determine the supporting and inhibiting factors faced by PMII Salatiga City in 2017 in spreading the Islamic values of the archipelago. Likewise, a research conducted by Kesuma et al. (2019) entitled *“Deradikalisasi Paham Agama Melalui Organisasi Ekstra Kampus Di Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.”* This study aims to describe the role of extra-campus organizations in suppressing radicalism and creating moderate Islamic values.

The above studies show that student organizations have a very important role in countering radicalism by socializing and implementing extra-campus student organization activities based on Islamic moderatism. Even so, the above studies are researches that have not focused on offering strategic steps from student organizations in presenting concrete actions in grounding a tolerant Islam in the archipelago. For this reason, the authors feel the need to raise the title “The Implementation Of Islam Nusantara’s Values In Islamic Student Organizations (A Case Study of PMII UNU Cirebon).” This study aims to explore how PMII's Basic Movement Value (NDP) is able to manifest the Islamic values of the Archipelago, the obstacles faced by PMII activists at UNU Cirebon and their strategies in spreading the Islamic values of the archipelago. Through this research, it is hoped that it can enrich the treasures of scientific development in general, and especially for disciplines related to the discourse of Islamic moderatism.

METHOD OF RESEARCH

This study uses a qualitative method with a case study approach. Creswell in Satori & Komariah, (2009) suggests several characteristics of a case study, namely: (1) identifying cases (phenomena / conditions / events) for a study; (2) the case is a system that is bound by time and place; (3) a case study uses various sources of information in collecting data to provide a detailed and in-depth description of the response to an event; and (4) using a case study approach, researchers will spend time describing the context or setting of a case.

This research will focus on the Secretariat of the PMII Board of UNU Cirebon, because the organization is truly in an academic atmosphere and the environment of the Nahdlatul Ulama University (UNU), so that it is easy to understand in depth its perspectives, movements and strategies in the embodiment of the Islamic values of the Archipelago. The primary data source in this study was the result of interviews with the core management of the PMII UNU Cirebon Commissariat, with the assumption that these administrators were directly related to the PMII organizational regeneration process. Meanwhile, secondary data sources were obtained from books, journal articles, important documents of PMII Komissariat UNU Cirebon, and other documentation related to the focus of this research.

RESULT AND DISCUSSION

1. PMII'S BASIC VALUE OF MOVEMENT (NDP) AS REALIZATION OF THE CONCEPT OF ISLAM NUSANTARA.

The organization as a place of self-actualization has an important meaning in the self-development of its members. The need for social interaction is the reason why it is necessary to establish an organization, including in this case is to maintain and produce the moral values of society that are usually carried by education. Extra-campus organization is an organization that stands outside the authority of the campus. The term extra-campus organization appeared in the New Order era which implemented the Campus Life Normalization/Student Coordination Board system in all campuses in Indonesia, resulting in student organizations such as the Student Executive Board and others being eliminated because they were considered dangerous by the government at that time. Then the term extra-campus organization emerged as a form of the existence of students as intellectuals who voiced justice for the Indonesian people who were oppressed during the New Order era.

Among the extra-campus organizations whose existence is still maintained up to now, having a commitment to maintaining the Unitary State of the Republic of Indonesia and maintaining the local traditions of the Indonesian nation is PMII (Indonesian Islamic student movement). As a component of a movement that is emotionally and culturally affiliated with the Nahdlatul Ulama movement, PMII has a very strategic and significant role to become a pioneer of the Islamic Moderation Movement in Indonesia, especially in the dynamics of the youth movement. Because at the level of discourse, the strengthening of society and accentuation of its interests are always built with the spirit of Islam, society and nationality (Erawati, 2019).

As a movement organization, PMII has basic values on which to think and move. These values are also called the Basic Value of Movement (NDP). NDP

is a formulation of values derived directly from the teachings of Islam and the realities of the people and country of Indonesia, within the framework of the *Ahlussunnah wal-Jama'ah (Aswaja)* approach (Harianto & Syalafiyah, 2019). From the NDP's document, it can be understood that PMII has fundamental values which become the starting point for its paradigm of thought and movement. Where these fundamental values are operationalized from (1) Aswaja Islamic teachings, (2) social reality, (3) national reality (Indonesia).

The PMII's NDP document emphasizes that NDP must always live up to all organizational rules, provide direction and encourage the movement of the organization, as well as be the driving force of every organizational activity and the activities of each member. The organization uses *Aswaja* as a thinking approach *(manhaj al-fikr)* to understand, appreciate and practice Islamic teachings. Choosing *Aswaja* as a thinking approach in understanding, living and practicing Islamic teachings is a necessity in the midst of the fact that Indonesian society is pluralistic. With *Aswaja* recognizing the value of independence *(al-hurriyah)*, equality *(al-musawah),* justice *(al-'adalah),* tolerance *(tasamuh),* and the value of peace *(al-sulh),* hence the diversity of ethnicities, cultures and religions is an important potential for the nation that must be maintained and developed (Harianto & Syalafiyah, 2019).

PMII's NDP document states that the functions of the NDP are, (1) as a frame of reflection. NDP is a space to view and reflect clearly on every movement and action of the organization; (2) as a framework for action. NDP is the cornerstone of the ethos of the movement of the organization and of every member; and (3) NDP as an ideological framewor", in which the NDP serves as an affirmation of determination and conviction and a basis for thinking to achieve organizational goals (Hanif & Rahman, 2000).

The formulation of the values contained in the NDP are, (1) *tauhid*; (2) human's relationship with God; (3) human relations; and (4) the relationship between humans and nature (Hanif & Rahman, 2000). It can be said elaboratively that Islam is the religion of revelation with the main source coming from the word of Allah and the Prophet's sunnah, then Islam undergoes a process of indigenousization when its teachings are anchored to the archipelago, especially Indonesia. The long process of "Islamic indigenousization" had the consequence of a distinctive Islamic style of the archipelago, namely Islam Nusantara. In Islam Nusantara, there are many values, where these values are rooted in the long history of Islam itself in the archipelago. These values are then dialectic with PMII's Basic Movement Value (NDP) which then produces a paradigm of thought and movement for the organizational work ethic of PMII Commissariat UNU Cirebon. In simple terms, the chart below illustrates the above explanation:

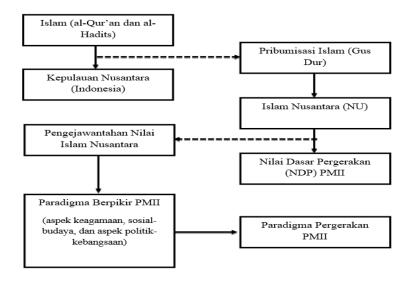



Chart 1 Construction of Nusantara Islamic Values in PMII Commissariat UNU Cirebon

2. PMII UNU CIREBON'S STRATEGIES IN IMPLEMENTING THE ISLAMIC VALUE OF NUSANTARA

As previously mentioned, the embodiment of the values contained in the idea of Nusantara Islam has become a value system in PMII itself, the formula for the value of movement in PMII's NDP. The formulation of these values serves as a paradigm for the PMII organization to think and move. And in concrete-practical terms, the embodiment manifests an organizational agenda, which in this context is PMII UNU Cirebon.

1) Religious Aspect

In the religious aspect, there are two main values of Islam Nusantara: "religious moderation" and "tolerance among religious believers". The organizational work program as a format for the embodiment of these two values is evident in the activities that are always carried out by PMII activists at UNU Cirebon such as: (1) participating actively in interfaith organizational events, namely PELITA (*Pemuda Lintas Iman*) Cirebon; (2) sustaining the harmony of intolerant discourse among religious adherents in cyberspace by making congratulatory pamphlets on non-Muslim religious holidays; and (3) As a manifestation of the inclusiveness of Islam or the adaptive nature of Islam to the local culture of the archipelago, the *nyekar* tradition continues to be cared for by PMII UNU Cirebon.

In order to uphold the value of religious moderation and interfaith tolerance embodied in the idea of Islam Nusantara, PMII UNU Cirebon always participates in the activities of other organizations with the vision of pluralism, in which various young generations from many religions are joined. One of the many activities in which there are many youth communities from various religions is PELITA (Interfaith Youth)

where PMII activists can exchange ideas, build intimacy, discuss issues of pluralism, tolerance, pray together (interview with Imam Syafi'i on March 4, 2021 at 22.00 - 23.00 WIB at PMII Secretariat UNU Cirebon). This partnership activity with interfaith youth organizations is an effort by PMII UNU to build positive narratives, as a counterweight to negative narratives of intolerance (interview results with the Chairperson of PMII UNU, Imam Syafi'i, on March 4, 2021, 22.00 - 23.00 WIB at PMII Secretariat UNU Cirebon).

In addition, the practical manifestation of the value of religious moderation is also carried out with the annual routine of PMII UNU Cirebon to make congratulatory pamphlets to non-Muslim brothers on their religious commemoration days which they then spread through PMII UNU Cirebon's social media accounts. Although at first glance it appears that the manifestation of these activities does not have a significant impact as a concrete manifestation of the application of the value of religious moderation. However, if it is examined more deeply, the discourse on the value of moderation in the social media space plays an important role. Where the activities of the Kiwari people are inseparable from an internet connection and often Islamic discourses are uploaded on social media.

Furthermore, in the religious tradition, PMII is in line with the “parents” of Nahdlatul Ulama. Among the religious traditions of Nahdliyin which are understood by the Indonesian Muslim public is the tradition of *ziyarah* to the graves or in the local language it is called *nyekar* (Maulana, 2017). According to Sunandar, this activity is part of the application of the value system in the PMII NDP, namely the relationship with God or *hablum min-Allah*, where is *nyekar* as a medium of the relation.

Nyekar carried out by activists of PMII UNU Cirebon as explained by Sunandar, is not only a form of practice of the Islam Nusantara’s *manhaj* (Indonesian Aswaja), but also a symbol of practicing moderate value praxis in Islam Nusantara, where they make a *nyekar* in the Heroes Cemetery. there are not only Muslim heroes there but also non-Muslims (Maulana, 2017).

Other organizational agendas are mostly carried out in discourse spaces such as in the formal regeneration of new recruits and training for basic or advanced cadres, as well as regular discussions every week. Likewise with regard to maintaining the idea of religious moderation, ideas about these values were more widely discussed and shared with cadres and members of PMII UNU Cirebon.

2) Socio-cultural aspects

From the socio-cultural aspect, there are two main values of Islam Nusantara: "*ukhuwah insaniyyah* (humanity)," and "pluralism." These values, according to the Chairman of PMII UNU Cirebon, Sunandar, are sublimated in the value system that is in the formulation of the third PMII’s NDP value, namely the relationship between humans.

The embodiment of *ukhuwah insaniyyah* (humanity) values is carried out with humanitarian agendas such as raising funds when there are

natural or humanitarian disasters, especially local natural disasters in the Cirebon area and its surroundings. This is as explained by Sunandar as Chairman of the PMII UNU Cirebon Commissariat (Interview with Sunandar on 13 December 2020 at 09:00 - 09:30 WIB at PMII Secretariat UNU Cirebon).

Besides raising funds to be allocated to victims of natural disasters, the concrete agenda of PMII UNU Cirebon as a form of practice of humanitarian values is in the form of donations for orphans and low-income community members. It is usually held during Kartini Day or World Women's Day. The driving force for the agenda were female cadres (Lela Puspaningsih, Chairperson of Kopri PMII UNU Cirebon, on March 4, 2021 at 22.00-23.00 WIB at PMII Secretariat UNU Cirebon).

The routine activities of PMII women activists imply something substantial about the intellectual life of students. As an asset of the nation's intellectuals, students often have quite a distance from the common people. This presupposes that the campus world as a social institution in the field of education seems to separate itself from the marginal social reality. With the activism of PMII cadres of UNU Cirebon in the human "space" mentioned above, it becomes an antidote to the gap between "science" and "the reality of the people on the outskirts".

What PMII UNU Cirebon did, was not only a concrete manifestation of human values that they assumed existed in the Islamic discourse of the archipelago, but also something that could be said to be progressive. In other words, with agendas that are closely linked to the surrounding reality, namely the real life of the community, it is as training for the sensitivity of students to have a sense of social care.

Meanwhile, the embodiment of the value of pluralism in the idea of Islam Nusantara by PMII UNU Cirebon is limited to the agenda as described in the religious aspect above, actively participating in PELITA Cirebon activities. In terms of an independent organizational agenda, the researchers did not find concrete manifestations of the application of these values. The discourse or idea of pluralism that researchers have encountered is still struggling in the discussion space only. Indeed, this does not matter, because at the discourse level a concrete action that has an impact begins. This can be strengthened by the Head of District Al-Qohwah, Muhammad Faqihuddin, that the student area is none other than the intellectual realm. So that the concretization of these values is primarily in the form of building discourse.

3) Political-Nationality Aspects

In the political-Nationality aspect, there are two main values of Islam Nusantara: the value of "*ukhuwah* nationality" and "justice." *Ukhuwah* nationality is brotherhood between fellow nationals and countrymen, which can also be interpreted as nationalism. The embodiment of national *ukhuwah* values has become an annual routine agenda at PMII's formal recruitment and regeneration events. The first level of regeneration is New Member Admission Period (MAPABA). In the MAPABA, the compulsory curriculum in these activities is material on "the history of the nation and state of Indonesia". This material is

important to convey to prospective PMII cadres in order to strengthen their national spirit (interview with Imam Syafi'I on March 4, 2021, 22.00 - 23.00 WIB at PMII Secretariat UNU Cirebon).

Syafi'i's argument above implies that the embodiment of the value of national *ukhuwah* in Nusantara Islam is in the form of a national discourse construction, among other things through the transfer of knowledge about the history of the nation to prospective PMII cadres. Knowledge of the history of the formation of the nation, colonization of the Indonesian nation, and the persistence of the nation's ancestors in establishing this republic are expected to trigger the emergence or stronger love of the young generation for the nation and state.

Sunandar, as Chairman of PMII UNU Cirebon, emphasized that substantively all organizational work programs must be in accordance with diversity. That is, as in PMII's basic rules and household rules based on Pancasila. PMII is supposed to format organizational agendas that do not come out of the spirit of national unity. Because PMII is based on Pancasila principles, the assumption is that this principle also means animating the entire PMII agenda. So, PMII cadres must become Pancasilaists, must uphold national unity (Interview results on March 4, 2021, 22.00 - 23.00 WIB at PMII Secretariat UNU Cirebon).

The explanation above by the Chairperson of the PMII UNU Commissariat implicitly indicates the sublimation of the Pancasila value into all organizational agenda formats. This is in line with the national values contained in the point of the Pancasila principle: "Indonesian unity". The third precept is certainly in line with the values of national *ukhuwah*; as one nation, the nation which is bound by "Indonesian unity" should have the awareness not to take an attitude that causes the nation's disintegration. This has been clearly stated in the PMII statute book itself.

Meanwhile, the way of embodiment of the value of justice is carried out by constructive demonstrative actions in order to speak out for justice. Demonstrations take to the streets when it is found that government policies are not pro-small. This action comes from the inspiration of "jihad resolution" to continue to fight injustice. The value of Islamic justice has a nuance of the historicity of the practice of Islam in Indonesia by taking the form of inspiration from past Islamic figures, in this case KH. Muhammad Hasyim Asy'ari with his Nahdlatul Ulama. The value understood by PMII UNU Cirebon in the discourse of Islam Nusantara is not only how PMII UNU Cirebon contributes to the creation of social justice in Indonesia by contributing one or many things, but they make the value of justice as a spirit against the government's inaction in deciding public policies that are considered not pro the little people.

From the above explanation, it can be concluded that the embodiment of the values contained in the idea of Islam Nusantara (Moqsith, 2015), in general, has become a value system in PMII itself, the formula for the value of movement in PMII's NDP. The formulation of these values serves as a paradigm for the PMII organization to think and

move. And concretely, the embodiment manifests an organizational agenda, which in this context is PMII UNU Cirebon. After the researcher made observations, the form of manifestation was still more in the form of elaboration or distribution of ideas or discourses regarding related values. Researchers assess the concretization or embodiment in practice is still weak when compared to the discourse carried out in discussion rooms.

3. BARRIERS FACED BY PMII UNU CIREBON IN IMPLEMENTING ISLAM NUSANTARA

Based on the results of interviews and observations, there were 2 types of barriers faced by PMII UNU Cirebon activists in implementing Islam Nusantara: internal and external barriers. Internal barriers consist of poor organizational management, overlapping internal coordination flows, and poor internal organizational traditions.

The internal management of the organization often does not conform to standard operating procedures. This is as admitted by the General Chairperson of PMII UNU Cirebon, Sunandar who revealed that: "When planning an organizational agenda, the management and committee often only talk a lot and suggest many things, so that they seem enthusiastic. But at the time of its implementation, only a few had the commitment to actively participate, even though the job descriptions had been distributed. Finally, the committee that was not part of it helped. This causes the organizational system to become chaotic, resulting in a less than optimal organizational agenda being realized. It often happens in many activities. From this it appears that PMII activists have problems in organizational management: lack of discipline and a lack of responsibility" (the results of interviews on March 4, 2021 at 22:00 - 23:00 WIB at the PMII Secretariat of UNU Cirebon).

The second factor that often triggers the obstruction of organizational agendas is the coordination flow which often does not go according to its path. Within the PMII UNU Cirebon organization, there is a formation or management structure with different tasks from one another, and this implies unequal coordination lines. However, there are often overlapping coordination lines, and this causes the organizational agenda not to be carried out optimally (the results of interview with Imam Syafi'I on March 4, 2021, 22.00 - 23.00 WIB at PMII Secretariat UNU Cirebon).

Another factor is the internal tradition of the organization which influences the success or failure of the entire work program of the organization. Bad organizational traditions result in ineffective implementation of the organizational agenda. The admission of the Head I Cadre confirmed that within the body of PMII UNU Cirebon in particular and PMII in general, there is a bad tradition in carrying out the organizational agenda, namely time indiscipline. The tradition of staying up late for PMII cadres has resulted in the implementation of the organization's work program which is often hampered. This is as confirmed by Imam Syafi'i, he stated that, "arriving late has become a tradition. We admit that we often don't meet the predetermined schedule. Especially if the agenda is in the morning, PMII activists like to stay up late. It is difficult to wake up earlier"

(the results of interview with Imam Syafi'i on March 4, 2021, 22.00 - 23.00 WIB at PMII Secretariat UNU Cirebon).

External barriers are obstacles originating from outside the organizational environment that hinder PMII UNU Cirebon from making efforts to embody the values contained in Islam Nusantara, both from religious, socio-cultural, and national political aspects. Based on the results of interviews and observations, there are several obstacles as follows: Competition between student organizations, the influence of trends in the interests of mainstream social organizations, the co-optation of the state's political system, campus regulations that narrow the space for students to move.

To implement Islam Nusantara’s values, PMII UNU Cirebon strives to penetrate these values into the world of campus. Among the relevant ways to be taken is by occupying strategic positions in intra-campus organizations, such as the Student Executive Board or the Department Student Association. Through the struggle for leadership positions in intra-campus organizations, PMII UNU Cirebon can create an organizational agenda, both explicitly and implicitly containing Islam Nusantara’s values. However, this often faces obstacles because PMII is not only an extra-campus organization that exists on that campus. Like a political party, PMII must compete with organizations such as HMI, GMNI, IMM, and others. This competition also externally influences PMII's efforts to penetrate these values because PMII failed to occupy this strategic position.

Apart from the campus local discourse, PMII often responds to national issues. PMII's thoughts and movements are not only limited to regional issues but also concerns social justice. If the public policies made by the government are seen by the activists of PMII UNU Cirebon as not pro-poor people, they respond by making political narratives in newspaper columns or by carrying out mass actions in the form of demonstrations. In carrying out this political protest effort, they faced many obstacles. Among them is the state's co-optation of PMII activists themselves. Several senior PMII's were "kidnapped" by the government, both at the regional and central level to occupy certain political positions. Some seniors are also appointed by the government to occupy certain positions and use these seniors to dictate PMII’s movement in order not to carry out political protests against the state.

PMII activities are strongly influenced by various trends in the activities of other mainstream social organizations (Ormas), such as Muhammadiyah and Nahdatul Ulama (NU). Even though PMII's relationship with Muhamadiyah is not too close together, the trend of Muhamadiyah activity is still a concern for PMII activists, at least they will respond to various activities that harmonize the orientation of PMII activities and the trend of activities in Muhamadiyyah. This could have a significant impact on the PMII movement, because in fact, PMII must be in line with the policy direction and orientation of NU program of activities, because PMII is NU, although not all NU are PMII activists.

Another external inhibiting factor is the campus regulations which narrow the space for students to be pro-active in PMII organizational activities. The campus has the institutional right to manage students so that

they become disciplined students, both intellectually and in a disciplined attitude. However, the student world is not only the internal world of the campus. PMII as a forum for students who want to be active in the external world has agendas that often clash with student schedules on campus. The organizational agenda cannot be realized if the mass of cadres is small, because often an agenda requires a lot of activists. Therefore, the limiting campus rules are also an inhibiting factor.

CONCLUSION

This study reveals that:

(1) There are many values in Islam Nusantara, where these values are rooted in the long history of Islam in Indonesia. These values are then dialectic with PMII's Basic Value of Movement (NDP) which then produces a paradigm of thought and movement for the organizational work ethic of PMII activists at the UNU Cirebon Commissariat;

(2) There are some strategies held by PMII UNU Cirebon in implementing the Islamic value of Nusantara such as (a) participate actively in interfaith organizational events, namely PELITA (*Pemuda Lintas Iman*) Cirebon; (b) sustain the harmony of intolerant discourse among religious adherents in cyberspace by making congratulatory pamphlets on non-Muslim religious holidays; and (c) As a manifestation of the inclusiveness of Islam or the adaptive nature of Islam to the local culture of the archipelago, the *nyekar* tradition continues to be cared for by PMII UNU Cirebon. These strategies represent religious aspects which consist of "religious moderation" and "tolerance among religious believers"; (d) raising funds to be allocated to victims of natural disasters is a strategy to represent socio-cultural aspect; (e) the compulsory curriculum about the history of the formation of the nation, colonization of the Indonesian nation, and the persistence of the nation's ancestors in establishing this republic, especially for for such training of PMII as MAPABA, and PKD are expected to trigger the emergence or stronger love of the young generation for the nation and state. Besides, (f) constructive-demonstrative actions in order to speak out for justice. These strategies represent political-Nationality aspect consisting of two main values of Islam Nusantara: the value of "*ukhuwah* nationality" and "justice."

(3) In Implementing Islam Nusantara, PMII UNU CIREBON face internal and external obstacles. Internal barriers include poor organizational management, overlapping internal coordination flows, and poor internal organizational traditions ehile external barriers consist of Competition between student organizations, the influence of trends in the interests of mainstream social organizations, the co-optation of the state's political system, campus regulations that narrow the space for students to move.

REFERENCES

Asrori, A. (2015). Radikalisme di Indonesia: Antara Historisitas dan Antropisitas. *Kalam*, *9*(2), 253–268.

Erawati, M. (2019). Peran Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Kota Salatiga Dalam Menyebarkan Nilai-Nilai Islam Nusantara. *An-Nida: Jurnal Komunikasi Islam*, *11*(1), 69–76.

Hadziq, A. (2019). Nasionalisme Organisasi Mahasiswa Islam dalam Menangkal Radikalisme di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Surakarta. *Jurnal Pendidikan Agama Islam Al-Thariqah*, *4*(1), 50–59.

Hanif, M., & Rahman, Z. (2000). *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII.* Jakarta: Isisindo Mediatama.

Harianto, B., & Syalafiyah, N. (2019). Aswaja An-Nahdliyah Sebagai Representatif Teologi Islam Nusantara Perspektif Kiai Said Aqil Siroj. *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, *7*(2), 252–181.

Kesuma, G. C., Amirudin, A., Subandi, S., Lazwardi, D., & Istihana, I. (2019). Deradikalisasi Paham Agama Melalui Organisasi Ekstra Kampus Di Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung. *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya*, *4*(2), 155–166.

Luthfi, K. M. (2016). Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal. *SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary*, *1*(1), 1–12.

Maulana, C. (2017). Ritual "Nyekar", Cultural Capital dan Mobilitas Politik di Indramayu. *In Right: Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia*, *4*(2).

Moqsith, A. (2015). *Metodologi Islam Nusantara.* Bandung: Mizan.

Prayetno, B. (2014). Infiltrasi Ideologi Ikhwanul Muslimin Terhadap Organisasi Kemahasiswaan Ekstra dan Intra Kampus UIN Alauddin Makassar. *Doctoral Dissertation, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar*.

Putra, M. A., & Ghofur, M. A. (2019). Pola Komunikasi Organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Di Kota Malang. *Jisip: Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, *7*(2), 61–68.

Rasyid, M. M. (2016). Islam Rahmatan lil Alamin Perspektif KH. Hasyim Muzadi. *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, *11*(1), 93–116.

Safitri, D. (2019). *Wacana Pedagogi Islam Nusantara.* Surakarta: Kekata Group.

Sahal, A., & Munawir Azis, E. (2015). *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan.* Bandung: Mizan-Teraju Indonesia.

Satori, D. A., & Komariah, A. (2009). *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Alfabeta.

Siroj, S. A. S. (2015). *Meneguhkan Islam Nusantara.* Jakarta: Khalista.

"KAFIR" PERSPEKTIF TA'WIL ESOTERIK: Melacak Pemikiran Ibn 'Arabi dalam Merespon Pluralitas Agama

Salim Rosyadi

UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
Alamat: Jalan Jendral Sudirman No. 30 Panancangan Cipocok Jaya, Sumurpecung, Kec. Serang, Kota Serang, Banten 42118, Telpon (0254) 200323
salim.rosyadi@uinbanten.ac.id

Abstrak: Secara umum makna kufur merupakan kebalikan dari Mu'min, bisa juga berarti ingkar karena sesuatu hal yang disebabkan yang lainnya. Dengan demikian, dewasa ini setereotif terhadap pandangan kufur adalah sesuatu yang bersifat keji dan bahkan harus diperangi, termasuk dibunuh. Pemahaman seperti itu membawa kesan bahwa pemaknaan kufur menjadi sempit. Dalam al-Qur'an sendiri kata "kafir" diulas sebanyak 525 kali yang memiliki beragam makna. Melalui metode Content Analysis dan pendekatan Book Survery, term ta'wil memiliki makna lain dari sudut pandang wacana ta'wil esoteris al-Qur'an yang digagas Ibn 'Arabi, ia memerikan pemahaman baru terhadap makna kafir. Penelaahannya secara tersingkap "kasyf" Ibn 'Arabi memahami Makna Kafir dalam salah satu ayat QS. At-Taubah [9]:123, bahwa kekafiran itu bukan pada orang lain, melainkan pada diri sendiri yang masih berpaling dari Tuhannya. Sehingga dengan ini, ia tidak ingin terjebak pada zhahiriyah ayat sekaligus juga merespon terhadap pluralitas keagamaan melalui konsep wahdāt al-adyān (kesatuan agama-agama).
Kata Kunci: *Kafir, Ibn 'Arabi, Ta'wil Esoterik, dan Pluralitas Agama.*

Abstract: In general, the meaning of kufr was the opposite of mu'min, it could also mean renounced due to other causes. Thus, the stereotype of the view of kufr was something that was cruel and might be fought, or even killed. Understanding like this brought the impression that the meaning of kufr became narrow. In the Al Qur'an itself, the word "kafir" was reviewed 525 times which had various meanings. through the content analysis method and book survey approach. The term ta'wil had another meaning from the viewpoint discourse of the esoteric ta'wil of the alqur'an which was initiated by ibn 'Arabi, He provided a new understanding the meaning of kafir. his review in an open manner "kasyf". Ibn 'Arabi understood the meaning of kafir in one of the verses of the Alqur'an surah At. Taubah [9]: 123, that disbelief was not on other people, but on oneself who still turned away from God. So with this, he did not want to be trapped in textual verses as well as responding to religious plurality through the concept of Wahdāt al-adyān (unity of religions).
Key Words: *Kafr, Ibn 'Arabi, Esoteric Ta'wil, and Religion Plurality*

A. Pendahuluan

Bahasa "kafir" secara historis merupakan bahasa yang diistilahkan oleh agama, bukan muncul berdasarkan budaya. Karenanya, istilah kafir hampir dimiliki oleh semua agama, terutama agama samawi. Dalam Kristen umpamanya, orang yang selain memeluk agamanya disebut "domba yang tersesat", sementara Yahudi menyebutnya sebagai "*goyim*". Adapun Hindu menyebut "*nastika*" bagi orang yang sesat atau tidak seiman, dan "*abrahmacariyavasa*" merupakan penyebutan kafir bagi umat selain Budha.

Akan tetapi, dari bahasa agama tersebut, istilah kafir menjadi bahasa teologis-politis. Padahal, dalam islam sendiri, pada masa awal perkembangannya, Nabi dan para sahabat sangat hati-hati menggunakan pelabelan (*labelling*) kafir, sekalipun tidak dapat dipungkiri bahwa yang dimaksudkan adalah orang selain dari islam. Tetapi hal tersebut secara kemanusiaan tidak membawa dampak penistaan terhadap agama lain. Hal ini ia buktikan ketika turunnya surat al-Kafirun pada akhir ayat mengisyaratkan Nabi mengajak untuk menjalankan agamanya masing-masing sesuai keyakinannya.

Namun, perkembanganya kemudian, label kafir menjadi kata yang "menyulut" perpecahan atau penistaan bahkan bagian dari bahasa politik keagamaan. Semenjak kaum Khawarij berkembang, melahirkan wacana-wacana teologis terkait pembahasan keimanan dan perbuatan dosa besar. Implikasinya di era abad pertengahan islam, wacana teologi menjadi tumbuh subur yang diiringi saling tuduh sesat-menyesatkan bahkan sampai pertumbahan darah.

Tampaknya, pola tersebut masih melekat dalam umat islam sampai sekarang, Munculnya neo-Khawarij dan Wahabi Takfiri menjadi bukti nyata di mana term Kafir menjadi legitimasi agama untuk membolehkan membunuh di luar kelompoknya. Maka tidak heran, banyak aksi-aksi yang mereka lakukan dengan mengatasnamakan jihad melalui cara-cara keji seperti bom bunuh diri, bom tempat ibadah bahkan membunuh tanpa pandang bulu.

Sehingga, dalam konteks dewasa ini, sebetulnya istilah kafir menjadi istilah yang menginterpretasikan intoleransi dan kekerasan di tengah pluralitas agama dan budaya. Selain itu term kafir juga dianggap sebagai hal yang dapat menyakitkan dan mengganggu kerukunan umat beragama. Sehingga Islam dianggap tidak ramah dan dapat menyakiti orang-orang selain muslim dengan istilah tersebut.

Sebagai upaya mencegah terjadinya konflik, kata kafir dalam konteks bernegara mesti diganti dengan istilah *muwathinun* (warga negara), dengan maksud agar terjalinnya hubungan yang baik dan terjaganya toleransi antar umat beragama serta berlakunya prinsip kesetaraan dan persamaan di muka hukum (*equality before the law*). Dengan demikian, karena kata ini memberikan dampak negatif terhadap warga negara, maka menurut para penggagasnya usulan ini hadir sebagai obat akan berbagai masalah negatif yang lahir dari term ini.[1]

Dari sudut pandang inilah terutama respon terhadap wacana pluralitas agama, maka term kafir perlu dikaji dari berbagai sudut pandang, termasuk di antaranya adalah melalui pendekatan ta'wil esoterik. Di mana pendekatan ta'wil

---

[1] Muhammad Ikhsan Attaftazani, 'Analisis Problematik Etika Dalam Filsafat Islam', *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam*, 18.2 (2020), p.186 <https://doi.org/10.21111/klm.v18i2.4868>.

ini memahami makna secara tersirat atau memahami simbolitas ayat al-Qur'an. di antara para ulama yang *intens* mengkaji hal tersebut adalah Muhyiddin Ibn 'Arabi, seorang tasauf filsafati yang mencoba menginterpretasikan al-Qur'an dengan menempuh jalan ruhani dan melalui penyingkapan (*kasyf*). Maka tulisan ini mencoba mengetahui sisi lain makna kafir dalam sudut pandang keilmuan ta'wil esoterik melalui metode *Content Analysis* dan pendekatan *Book Survery* dalam pemikiran Ibn 'Arabi.

B. Konstruksi Makna Kafir

Terminologi Kafir dalam Bahasa arab secara literal berasal dari akar kata *ka-fa-ra* yang memiliki arti menutupi atau menyelubungi.[2] Dari pengertian tersebut kemudian muncul beberapa ungkapan yang pada dasarnya dikembalikan kepada pengertian tersebut. Misalnya malam disebut kafir karena ia menutupi siang, petani disebut kafir karena menutupi benih dengan tanah, juga awan disebut kafir karena ia menutupi matahari. Dalam leksikografi Ibn Mandzur pun demikian, diartikan sebagai menutup atau penutupan pada makna awalnya. Pada makna selanjutnya, Ibn Mandzur mengkategorisasikan makna *kufr* sebagaimana disebutkan oleh para ahli sebagai berikut: 1) sebagai antonim dari iman; 2) sebagai antonim dari syukur; 3) *kufr al-inkar* yaitu mengingkari Allah dengan hati dan lisannya; 4) *kufr al-juhud* yaitu mengingkari keesaan Allah dengan lisannya; dan 5) *kufr al-mu'anadat* yaitu mengetahui Allah dengan hati dan lisannya, tetapi enggan memeluk agama-Nya.[3]

Toshiko Izutsu berpendapat bahwa meski kata kufr mengandung makna ketidakpercayaan, tetapi itu bukanlah satu-satunya dasar semantik kufur, dan bukan juga merupakan asalnya. Berdasarkan penelitiannya terhadap literatur pra-Islam, Izutsu mengungkapkan bahwa struktur semantik kata *kufr* bukan tidak percaya melainkan tidak bersyukur atau tak tahu terima kasih (*unthankfull*).[4]

Kata "kufr" (كفر) baik dalam bentuk plural (*jamak*), singular (*mufrad*), *fa'il* dan kata kerja (*fi'il*) dalam al-Qur'an diulang sebanyak 525 kali, yang dalam pandangan para pakar tafsir, masing-masing memiliki konteks yang berbeda-beda. Ada kalanya, kata tersebut menunjukkan konteks celaan atau caci-maki. Celaan tersebut ditujukan kepada orang yang menutup atau kufur nikmat. Ia tidak bersyukur dan enggan melakukan kebaikan. Di antara surat yang berbicara tentang hal itu adalah al-Zukhruf [43]: 15, Saba' [34]: 13, Ibrāhīm [14]: 7. [5]

Selain itu, term *kufr* dalam al-Qur'an ternyata memiliki makna sesuai dengan perubahan bentuk katanya, misalnya: (1) *Kāfūrā* (كَافُوْرًا), berarti kelompok yang menutupi buah. Term ini hanya muncul satu kali dalam al-Qur'an (Q.S al-Insan [76]: 5), diartikan sebagai sebuah nama mata air di surga yang airnya putih

---

[2] Ahmad Warson Al-Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Bahasa Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997). p. 1296.

[3] Haikal Fadhil Anam, 'Konsep Kafir Dalam Alquran: Studi Atas Penafsiran Asghar Ali Engineer', *NALAR: Jurnal Peradaban Dan Pemikiran Islam*, 2.2 (2018), p. 89 <https://doi.org/10.23971/njppi.v2i2.971>.

[4] Anam. p. 89.

[5] Rudy al Hana, 'Konsep Kafir Perspektif Izzat Darwazah Dan Implikasinya Pada Realitas Kekinian', *Islamica Jurnal Studi Keislaman*, 14.2 (2020), p. 171 <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/islamica.2020.14.2.171-193>.

jernih, baunya mengenakkan dan rasanya pun enak. (2) *Kuffar* (bentuk plural dari kata *kāfir*) terdapat dalam al-Qur’an surat al-Hadid [57]: 20 yang berarti petani. Namun menurut Abu Manshur, *Kuffār* yang tidak memacu dari ayat tersebut diartikan sebagai orang yang saling membawa pedang dalam sarung untuk membunuh dan mengkafirkan orang lain sehingga menyebakan dirinya terjatuh dalam kekafiran seperti Khawarij. (3) *Kaffarah*, tersebut dalam al-Qur’an surat al-Maidah [5]: 45, 89, dan 95 *kaffarah* dalam ayat-ayat tersebut diberikan dalam bentuk sedekah.[6]

Dalam konteks penolakan terhadap keyakinan, Mun’im menuturkan, term *kufr* pertama kali digunakan dalam islam untuk menunjukkan kepada beberapa warga Makkah yang menghina dakwan Nabi, sebagaimana halnya dalam QS al-Kafirun [109].[7] Selanjutnya penggunana kata *kufr* sebagai penolakan terhadap keyakinan juga digunakan di Madinah kepada beberapa unsur di kalangan *ahl al-kitab*. Kekafiran *ahl al-kitab* disandingkan dengan kekafiran kaum musyrik (QS. Al-Bayyinah [98]:1). Makan *kufr* dalam ayat tersebut menurut Wahbah Zuhayli adalah bentuk penentangan dan penolakan terhadap kerasulan Muhammad Sama halnya dengan pendapat Quraish Shihab yang membagi kafir menjadi dua kategori yaitu kaum musyrik dan *ahl al-kitab*. Dalam kaitan ini, kekafiran kaum musyrik dan *ahl al-kitab* adalah sama, yaitu sama-sama menentang kebenaran yang disampaikan oleh Nabi dan menentang dan menolak kerasulan Nabi Muhammad.[8]

Dengan demikian, dalam konteks pertama ayat itu diturunkan, kebanyakan para ulama menjelaskan bahwa term kafir diartikan sebagai orang yang tidak beriman kepada Allah dan Nabi Muhammad. Bahkan juga, kata kafir diartikan sebagai orang yang tidak memeluk agama Islam, karena walau hanya dengan beriman kepada Allah dan Muhammad saja tetapi tidak diikrarkan berarti masih kafir. Kemudian juga kafir dijelaskan sebagai bentuk ketidaksyukuran seseorang kepada Allah, hal ini dijelaskan salah satunya oleh Toshiko Izutsu sebagai bentuk makna semantik kata *kufr*.[9]

Perubahan penafsiran tentang kata kafir kemudian terjadi pasca hijrah Nabi Muhammad dari Mekah ke Madinah. Bagi Darwazah, ada perbedaan kondisi sosial di antara dua kota tersebut. Di Madinah, Nabi diperlakukan dengan sangat ramah tanpa adanya pertumpahan darah. Orang Nasrani, meski berbeda keyakinan dan peribadatannya, menyambut hangat kedatangan Rasul. Dengan keadaan yang seperti itu, firman yang Allah yang kemudian diturunkan kepada Nabi lebih bersifat penghormatan terhadap agama lain.[10] Hal ini termaktub dalam al-Qur’an:

> *“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari pada jalan yang sesat. Karena itu, barang siapa yang ingkar kepada Thaghut dan*

---

[6] Anam. 90.

[7] Mun’im Sirry, *Islam Revisionis Kontestasi Agama Zaman Radikal* (Yogyakarta: Suka Press, 2018). p. 83

[8] Anam. p. 95

[9] Anam. p. 95-96

[10] Hana. p.181.

beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui". (QS. al-Baqarah [2]: 256)

Namun, istilah kafir kemudian menjadi alat politis semenjak perpecahan umat islam, beberapa kelompok yang merasa kecewa atas keputusan Ali dari proses *Tahkīm* yang menyebabkan posisi Ali ibn Abi Thalib diturunkan dari jabatannya sebagai Khaifah, lantas sebagian barisan menyatakan diri keluar dari pasukannya (*Khawarij*), bahkan dari pandangannya tersebut membuat sebuah pengklaiman bahwa Ali menajdi kafir. Selain itu juga, Khawarij mengklaim para sahabat yang terlibat dalam Pentahkiman sudah menjadi Kafir dan wajib dibunuh. Khawarij membuat sebuah penafsiran secara literal terhadap (QS al-Ma'idah [5]:44), *"Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir".*

Kendati sebutan kafir sudah masyhur dan mafhum dalam konteks keagamaan, penyebutan kata ini harus tetap disandarkan pada konteks-konteks tertentu. Nabi, para sahabat, dan ulama salaf memberikan koridor pelabelan (*labelling*) kafir dengan sangat hati- hati. Tidak semua orang (yang tidak mengakui keberadaan keyakinan umat Islam) dapat dituduh sebagai kafir dan diperangi seperti pada era penyebaran Islam. Nabi bersabda, *"barang siapa yang menuduh seseorang sebagai kafir atau musuh Allah, tapi ungkapan tersebut tidak terbukti, maka tuduhan itu kembali pada dirinya".* Dengan demikian, Nabi dan para ulama tidak menganjurkan umat Islam menvonis orang lain sebagai kafir, kecuali hal itu bisa dibuktikan dengan pelbagai alasan yang kuat.[11]

C. Sketsa Intelektual Ibn 'Arabi

Ibn 'Arabi memiliki nama lengkap Muhammad Ibn`Alī Ibn Muhammad Ibn al-`Arabī al-Tā`ī al-Hātimī, ia dilahirkan pada 17 Ramadan 560 H/ 28 juli 1165 M, di Mursia, Spanyol Tenggara, pada masa pemerintahan Muhammad Ibn Sa`id Ibn Mardanīsy. Ia adalah sufi keturunan suku Arab kuno *Tā`ī*, Ia dikenal dengan Ibn `Arabī (tanpa al-) untuk membedakan Ibn `Arabī yang lainnya, karena ada dua figur besar dalam dunia Islam yang menyandang nama Ibn `Arabī, keduanya berasal dari Andalusia yaitu Abū Bakr Muhammad Ibn `Abdallāh Ibn al-`Arabī Al-Ma`āfirī 468-543 H/1076-1148 M, seorang pakar Hadits dari Seville ia pernah menjadi Qadhi di kota itu tapi kemudian ia mengundurkan diri dari kedudukan itu dan menghabiskan waktunya untuk mengajar dan menulis. Dua gelarnya yang termasyhur adalah *Muhyī Al-Dīn* (Penghidup Agama) dan *Al-Syaykh Al-Akbar* (*Doctor Maximus*, Syaykh Terbesar), ia juga mendapat gelar sebagai *Ibn Aflatun* (Putera Plato) atau Sang Platonis.[12]

Ibn 'Arabi selama di Seville menerima pendidikan formalnya, di kota pusat pengetahuan itu, di bawah bimbingan guru-guru tradisional, ia mempelajari Al-Qur`an dan tafsirnya, hadits, fiqh, teologi, filsafat skolastik, tata bahasa dan komposisi bahasa Arab, Seville adalah suatu pusat *Sufisme* yang penting dengan sejumlah guru sufi terkemuka yang tinggal di sana. Keberhasilanya dalam

---

[11] Hana. p. 172

[12] Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn `Arabī* (Yogyakarta: LKIS, 2002). p. 39

pendidikanya mengantarkanya kepada kedudukannya sebagai sekretaris Gubernur Seville. Pada periode itu juga ia menikah dengan seorang wanita muda yang shaleh, Maryam, suasana kehidupan guru-guru sufi dan kesertaan isterinya dalam keinginanya mengikuti jalan sufi adalah faktor *kondusif* yang mempercepat pembentukan diri Ibn `Arabī sebagai seorang sufi.[13]

Sejak saat itu, Ibn ‘Arabi berkelana ke berbagai tempat di spanyol dan afrika Utara. Kegemaran untuk melakukan perjalanan jauh ini membawa Ibn ‘Arabi muda berkenalan dengan banyak intelektual pada zamannya. Dalam interaksinya dengan para cendikiawan itu, Ibn ‘Arabi tidak membeda-bedakan para sufi dengan para teolog serta sarjana-sarjana lain. Semua orang yang bisa ditemuinya dijadikannya guru dan sahabat untuk terus memperkaya wawasan dan pengalaman religiusnya. Tidak heran bila guru-guru Ibn ‘Arabi sangatlah banyak dan mencakup banyak madzhab dan aliran.[14]

Ibn ‘Arabi telah memulai pendidikan sufinya di Cordoba pada seorang tokoh yang bernama Ibn Massara yang telah banyak berbicara tentang 900 masalah kemurnian *illumination* dan termasuk di antara seorang filsuf-mistis. Selain menjalani pendidikan secara formal, ia juga menjalani pendidikan berupa privat dengan beberapa guru yang dikenalnya seperti Abu Abd al-Khayat, dari beliaulah Ibn ‘Arabi mendapat pelajaran, juga Abu Ali al-Ahakkaz yang kelak menjadi guru spiritualnya.[15]

Selain mendalami ke sejumlah guru, menariknya ibn ‘Arabi pernah memperoleh pelajaran dari dua orang wanita suci (sufi) yang sangat dikaguminya yaitu Yasmin dari Manchena dan Fatimah dari Kordoba yang nampaknya telah mengetahui tanda-tanda masa depan Ibn ‘Arabi . Pada usia 20 tahun, secara formal Ibn ‘Arabi memasuki jalan sufi di bawah bimbingan Abdul Abbas al-Uryabi, hubungannya dengan al-Uryabi sebagai guru bumi dan Nabi Isa sebagai guru supranatural. Ini dapat dilihat dari pernyataanya Ibn ‘Arabi yang melihat ‘Uryabi sebagai guru *tsawiyah*.[16]

Banyak guru-guru sufi yang mempengaruhi perkembangan pemikiran dan spiritualnya secara tidak langsung diasosiasikan dengan dua gerakan utama yang saat itu mendominasi sufisme di Barat Islam.[17] Pertama adalah madzhab Almeria dengan wakil-wakil utamanya adalah Abdullah Abbas Ibn al-Arif (w. 536) yang meninggal karena diracuni oleh pemerintah al-Murabbitun karena popularitasnya, kemudian Abdul Hakim Ibn Barrazan, guru Ibn ‘Arif yang meninggal dalam perjalanan untuk memenuhi panggilan penguasa pada saat itu.

Kedua, adalah gerakan yang diasosiasikan dengan Maghrib dengan wakil-wakilnya Abu Ya’za (w. 572), Ibn Hirzim (w. 559) dan Abu Madyan, murid dua tokoh yang disebut sebelumnya. Kendatipun Ibn ‘Arabi tidak sempat bertemu

---

[13] Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi* (Yogyakarta: LKIS, 2012). p. 25 <https://www.google.co.id/books/edition/Teologi_Negatif_Ibn_Arabi_Kritik_Metafis/uuJiDwAAQBAJ?hl=en&gbpv=1>.

[14] Al-Fayyadl. p. 25.

[15] Kautsar Azhari Noor, *Ibnu ‘Arabi: Wihdat Al-Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina). p.19.

[16] Claude Adas, *Quest For The Red Sulpjur The Life of Ibnu ‘Arabi* (Cambridge: : Islamic Tex Society). p. 49.

[17] Adas. p. 51-55.

dengan Abu Madyan, tetapi secara tidak langsung beliau menerima pengaruh-pengaruhnya melalui murid-muridnya yang antara lain: Yusuf al-Kummi, Abdul Aziz al-Mahdawi, Abdullah al-Maururi dan banyak lainnya.

Selama hampir 30 tahun menetap di Seville, Ibn 'Arabi menghabiskan waktunya untuk bersama syaikh-syaikh dan belajar dari mereka tentang berbagai bidang seperti hukum, hadits, dan teologi islam. Sementara Seville menjadi tempat permanennya Ibn 'Arabi, menyinggahi berbagai banyak tempat di Spanyol dan Maghrib.

Pada tahun yang sama beliau pergi ke Almeria yang selanjutnya ke Marakessy, Fez, dan kembali ke tunisia pada tahun 598/1202 M.[18] Satu tahun sebelumnya, Ibn 'Arabi ditemani oleh Muhammad al-hayyat pergi meninggalkan tempat kelahirannya menuju dunia timur. Kepergiannya ini seacara empiris disebabkan karena situasi religio-politik yang terjadi pada saat itu di Spanyol yuang tidak memungkinkan dirinya sebagai seorang sufi. Para sufi saat itu dituduh oleh penguasa al-Muwahhidun sebagai pelanggar syari'at dan dicurigai sebagai penyebab kekacauan politik yang ingin merampas kekuasaan islam dari rezim yang berkuasa. Jika Ibn 'Arabi tetap tinggal, kemungkinan beliau akan mengalami nasib serupa dengan Ibn Qosy, Ibn Barrajan, Ibn 'Arif yang terbunuh di tangan para penguasa. Kondisi ini diperburuk dengan kefanatikan dan kekakuan ulama-ulama Kalam dan Fiqih ortodok yang tidak memberikan ruang gerak bagi perkembangan dan pemikiran tasauf, yang mereka anggap pada waktu itu sebagai ajaran sesat.

Sementara secara matafisis, oleh para sarjana diklasifikasikan sebagai fase kedua penyempurnaan Ibn 'Arabi. Pada tahun 598 H, beliau mengadakan perjalanan ke Mekkah untuk meaksanakan Ibadah Haji. Persinggahannya dalam beberapa waktu di Mekkah merupakan permualaan produktifitasnya yang luar biasa. Karyanya yang terbesar yaitu Futuhat al-Makiyah juga dimulai di sini. Setibanya di Mekkah, beliau menerima sambutan yang hangat terutama dari Zahir bin Rustan, kepada keluarga terhormat keberuntungan Iran yang menempati posisi penting di kota tersebut dalam kapasitasnya sebagai guru sufi, dan putrinya Nizam yang telah berjasa dalam inisiasinya menjadi mistik.

Bagi Ibn 'Arabi yang mampu menembus tawanan wujud-kesadaran yang lebih tinggi dari tatanan persepsi jiwa, dan karenanya mentransfigurasi bentuk-bentuk fisik pesepsi tatanan halusnya (dalam dunia imajinasi). Nizam merupakan manifestasi duniawi, tokoh theopanik yang mengkombinasikan kecantikan fisik yang luar biasa dan kebijaksanaan spiritual yang tinggi. Dengan kekagumannya terhadap Nizam ini, konon selalin memulai penyusunan kitab Futuhat al-Makiyyah, dia juga telah menghasilkan karyanya "Turjuman al-Aswaq" yang berisi puisi-puisi yang diperoleh dari beberapa peyair.[19]

Ada dua peristiwa yang penting dari pengalaman mistik Ibn 'Arabi di dunia Imaginal selama beliau berada di Makkah yang perlu disebut di sini. *Pertama*, ialah terpilihnya Ibn 'Arabi sebagai penutup kewalian Muhammad. *Kedua*, adalah pertemuannya dengan pemuda misterius yang diidentifikasi oleh

[18] Hendri Corbin, *Creative Imagination in Sufism of Ibnu Arabi* (Princenton: Princenton, 1968). p. 65.

[19] Hendri Corbin. p. 52.

Corbin sebagai kembar celestialnya. Pemuda inilah yang menyingkapkan seluruh "nama-nama" Ibn 'Arabi, sehingga beliau mengetahui dirnya dan bukan dirinya.

Pada tahun 601, Ibn 'Arabi mengunjungi kota-kota lain di antaranya Madinah, Yarussalem, Baghdad, Mosul, Konya, Damaskus, Herbon, dan Kairo Mesir. Di Kairo Mesir nampaknya beliau disambut dan diterima secara baik oleh ulama-ulama ortodok yang menyebabkan pada tahun 604 dia kembali ke Makkah.

Selang setahun, beliau tingggal di Makkah untuk kemudian pergi ke Asia Kecil melalui Aleppo. Beliau sampai ke Konya, Turki, di sini beliau mendapat sambutan baik dari raja Kay Kaus dan penduduk setempat. Di sini pula beliau bertemu dengan Sadr al-Din al-Qunawi, murid dan anak tiri yang sangat berjasa dalam menyebarkan ajaran-ajaran beliau dengan sufisme. Dan pada tahun 609 Ibn 'Arabi menulis surat kepada Ray Jaus I, yang berisi nasehat tentang bagaimana seharusnya menghadapi orang-orang Kristen di kerajaannya. Kemudian pada tahun 611 beliau kembali ke Makkah.

Pada tahun 620/1223 Ibn 'Arabi menetap untuk terakhir kalinya atas ajakan penguasa ia tinggal di daselama itu pula Ibn 'Arabi tidak mengadakan perjalanan ke luar kota kecuali Aleppo pada tahun 628 H. Di kota inilah beliau mencurahkan sisa hidupnya untuk membaca, mengajar, dan menulis. Di sinilah bliau menyelesaikan dua karya monumentalnya yaitu Futuhat al-Makiyyah dan Fusus al-Hikam.

Akhirnya di kota yang sama pada tanggal 22 Rabi'ul Tsani tahun 638, bertepatan dengan bulan November 1240, Ibn 'Arabi menghembuskan nafas terakhirnya dan dimakamkan di Shalihiyyah di Kaki bukit Qosiun bagian utara kota Damaskus dengan dihadiri Abnu al-Zaki dan dua orang muridnya. Ia mempunyai dua orang putra yang terkenal sebagai penyair sufi yang bernama Sa'dudin dan keduanya dimakamkan berdekatan dengan Ibn 'Arabi.[20]

D. Makna "Kafir" Perspektif Ta'wil Esoterik Ibn 'Arabi

Secara umum, Ibn 'Arabi berpendapat bahwa ta'wil merupakan suatu cara untuk menafsirkan al-Qur'an serta sabda-sabda nabi melalui cara yang tidak dikompromikan dengan prinsip-perinsip pemikiran rasional. Hal ini dilakukan melalui jalan penyimbolan dan isyarat, di mana esoterik itu sendiri melekat pada makna zhahirnya, kemudian menyingkap isyarat yang terkadung dalam simbol tersebut. Hal itu sama halnya dengan sisi zahir dan batin.[21]

Al-Dzahabî menggolongkan Ibn 'Arabi dalam dunia pemikiran Tasauf sebagai penganut *Tasauf Nazhari*, yaitu ta'wil sufi yang dibangun untuk mempromosikan dan memperkuat teori-teori mistik yang dianut mufassir. Hal ini berbeda dengan *Tasauf 'Amali*, di mana keduanya memiliki sisi perbedaan yaitu tafsir *sufi nadzari* dibangun atas dasar pengetahuan ilmu sebelumnya yang ada dalam seorang sufi yang kemudian menafsirkan al-Qur'an yang dijadikan sebagai landasan tasawufnya. Adapun tafsir *sufi 'amali* bukan didasarkan pada adanya pengetahuan ilmu sebelumnya, tetapi didasari oleh mengamalan seorang sufi yang mencapai derajat tertentu sehingga tersingkapnya isyarat-isyarat al-Qur'an.

[20] Noor. p. 22.

[21] Nashr Hamid Abu Zayd, *Falsafat Al-Ta'wîl Dirāsat Fî Ta'wîl Al-Qurān 'inda Muhyi Al-Dîn Ibn 'Arabî* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1983). p. 281.

Dengan demikian, Penyelaman ta'wil Esoterik al-Qur'an bagi Ibn 'Arabi pada dasarnya dapat ditemuh dengan dua cara; yaitu dengan melewati sisi zahir al-Qur'an yang mana dipandangnya sebagai jendela yang kemudian masuk ke bagian inti makna al-Qur'an. Akan tetapi, hal ini bukan berarti Ibn 'Arabi tidak meninggalkan makna zhairiyah al-Qur'an. Perumpamaannya bagaimana seseorang dapat masuk ke dalam suatu ruangan tanpa melalui pintu atau jendelanya. Pintu atau jendela itulah yang dinamakan zahiriyah ayat al-Qur'an. Hal itu didapat karena pencerahan lautan makna terdalam terkandung pada lafaz-lafaznya yang mengandung makna di dalamnya. Dengan demikian, ketersingkapan makna hakiki, yaitu sebagai pengungkapan diri realitas ketuhanan dalam bentuk ayat, pengungkapan ini tentu akan diperoleh dengan jalan *zauq* (rasa) di mana Allah memberi penerangan kepada manusia itu sendiri.

Jalan yang ditempuh untuk memperoleh tafsir ta'wil secara Esoterik ini, Ibn 'Arabi mendasarkan pengetahuan itu terbagi dua, yaitu pengetahuan yang diberkati dan pengetahuan yang diperoleh melalui jalan belajar. Baginya ta'wil secara Esoterik ini hanya dapat ditempuh melalui pengetahuan yang diberkati. Maksud diberkati adalah mereka yang menjunjung tinggi kitab Allah dan apa yag diturunkan. Mereka adalah "*orang-orang yang bersegera untuk mendapatkan kebaikan-kebaikan*," (QS. Al-Mu'minun [23] 61). Menurut Ibn 'Arabi, ia memperoleh ilmu dari Tuhan karena ia tetap teguh dalam menyembah Tuhannya dan memohon petunjuk menuju jalan kepadaNya. Dialah orang yang mampu memahami Kitab pewahyuan, yakni makna-makna yang terkandung di dalamnya, kemudian memuliakannya. Lalu Allah menganugrahkan kepada orang seperti itu ilmu yang tidak pernah diketahuinya. Allah berfirman, "*tiada seorang pun yang mengetahui ta'wilnya kecuali mereka yang diberi ilmu*." Allah mengajarkan kepada mereka apa yang tertulis, mengembalikannya pada maknanya, yakni makna-makna yang Dia semayamkan di dalamnya.

Makna kufur dalam perspektif Ibn 'Arabi jika dikaji memiliki makna secara esoterik yang harus menembuk makna zahir al-Qur'an. sebagai mana halnya ketika ia menafsirkan dalam QS. At-Taubah [9]:123:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

> *"Hai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir yang di sekitar kamu itu, dan hendaklah mereka menemui kekerasan daripadamu, dan ketahuilah, bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa"*

Jika dimaknai secara harfiyah terhadap makna *kufr*, maka ruang toleransi akan semakin sempit karena bisa jadi setiap orang yang berpapasan dengan kita yang berbeda agama mestilah diperangi. Kenyataannya ini terjadi, ayat tersebut benar adanya dijadikan sebagai prisai senjata yang membuka keran timbulnya perpecahan bahkan peperangan antar pemeluk agama dengan dalih pembenaran al-Qur'an. Maka dampaknya islam terkesan agama "bengal", intoleran dan tidak ramah.

Tidak demikian ternyata bagi Ibn 'Arabi, dia berupaya mengupas lapisan-lapisan makna tersebut sehingga dapat ditemukan makna "yang sebenarnya". Menurut Ibnu 'Arabi, pejelasan ayat di atas "orang-orang kafir yang dekat dengan kamu "الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ" dimaknai secara Esoterik yang berarti اقرب الكفر اليك "orang kafir yang paling dekat dengan kamu." Orang kafir yang paling dekat dengan Anda adalah "teman *(al-qarīn)* dalam diri Anda," yang tidak lain adalah "hawa nafsu

Anda *(hawāka)*." Hawa nafsu Anda adalah musuh Anda yang paling besar. Karena itu, perangilah hawa nafsu Anda.[22]

Syekh Sufi ini mengatakan pula bahwa hawa nafsu Anda adalah اقرب الاعدي اليك الذين يلونك فانه بين جنبيك "musuh paling dekat kepada Anda yang dekat dengan Anda karena ia di dalam diri Anda" Tidak ada yang lebih kafir di sisi Anda daripada diri Anda sendiri karena pada setiap orang ada diri yang kafir atas nikmat Allah yang diberikan kepadanya. Maka Ibn 'Arabi berwasiat, "Diwajibkan bagi Anda melakukan Jihad terbesar (*al-jihād al-akbar*), yaitu jihad Anda melawan hawa nafsu Anda, karena ia adalah musuh terbesar Anda (*akbar a'dā'i-ka*)."

Sufi terbesar dari Andalusia ini menasehatkan agar berteman dengan orang-orang yang beriman, berbuat ihsan, adil dan patuh pada hukum Allah. Pada hakikatnya, iman, ihsan, keadilan, dan kepatuhan adalah teman-teman yang baik. Karena itu, berakhlak dengan sifat-sifat itu adalah jalan keselamatan bagi manusia di dunia dan akhirat. Maka beliau mengingatkan agar berhati-hati terhadap teman-teman yang jahat karena mereka berbahaya bagi diri Anda. Mereka itu mungkin menjadi penyebab keruntuhan kerajaan Anda dan kehancuran negeri wujud Anda. Teman yang jahat itu tidak jauh dari diri kita. Ia ada di dalam diri kita sendiri. "Teman *(al-qarīn)* dalam (diri) Anda itu adalah hawa nafsu Anda *(hawāka)*." Dikatakan, "Perangilah hawa nafsu Anda *(jāhid hawāka)*, karena ia adalah musuh Anda yang paling besar." Sebagai mana dalam ayat yang telah disebutkan di atas yang artinya, "Wahai orang-orang beriman! Perangilah orang-orang kafir yang dekat dengan kamu". Orang kafir itu adalah "orang kafir yang paling dekat dengan kamu.[23]

Peringatan Ibn 'Arabi ini tampaknya diinspirasi oleh perkataan Nabi Muhammad sepulang dari Perang Badar. Beliau berkata: "Kita telah kembali dari jihad yang lebih kecil kepada jihad yang lebih besar." Lalu para sahabat bertanya kepada beliau: "Wahai Rasulullah, apa jihad yang lebih besar itu?" Rasulullah menjawab: *"Jihād nafs"* ("Jihad melawan diri sendiri"). Pada sebagian nash (teks), ungkapan yang digunakan adalah *"mujāhadat al-nafs"* (yang juga berarti "melawan diri"). Di dalam beberapa kitab tasawuf, ungkapan yang digunakan bukan *"jihād al-nafs,"* tetapi adalah *"mukhālafat al-nafs"* (yang juga dapat diterjemahkan dengan "melawan atau menentang diri"). Kata *nafs* berarti jiwa, diri, ego, atau hawa nafsu.

Menurut Ibn 'Arabi, dengan ta'wilnya, ungkapan "orang-orang kafir yang dekat dengan kamu" bukan berarti orang-orang kafir dari dari Bani Qurayzhah, Nadlir, Fadak, dan Khaybar. Bagi Syekh ini, mereka adalah *nafs*, jiwa, diri, ego, atau hawa nafsu, yang ada dalam diri setiap manusia.[24]

Menurut Kautsar Azhari Noer, ta'wil ini serupa dengan takwil Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami (w. 1021), seorang Sufi dari Persia, yang mengambil takwil Sahl al-Tustari (w. 896), seorang Sufi dari Iraq, bahwa yang dimaksud dengan "orang-orang kafir yang dekat dengan kamu" pada ayat di atas) adalah *nafs*. Sahal berkata, "Diri (*al-nafs*) adalah kafir, maka perangilah diri dengan melawan hawa nafsunya (*bi al-mukhālafah li-hawā-hā*), dan bawalah dia kepada ketaatan pada Allah dan

[22] Noor.

[23] Noor.

[24] Noor. p. 321.

jihad di jalan-Nya, makan apa yang halal, perkataan tentang kebenaran, dan apa yang diperintahkan untuk melawan natur (*mukhālafat al-thabī'ah*).

Cara esoterik ini dalam menangkap makna ungkapan "orang-orang kafir yang dekat dengan kamu" ini berbeda dengan cara eksoterik para ulama dalam menafsirkan ungkapan yang sama dengan arti, misalnya, orang-orang kafir "dari Bani Qurayzhah, Nadlir, Fadak, dan Khaybar," atau orang-orang Arab, Romawi, Daylam, dan bersifat umum dalam memerangi orang-orang yang terdekat dan bahkan terjauh. Cara pertama melihat bahwa "orang-orang kafir yang dekat dengan kamu" berada "di dalam diri" setiap orang beriman, sedangkan cara kedua mengartikan bahwa "orang-orang kafir yang dekat dengan kamu" adalah orang-orang kafir yang berada "di luar diri" orang-orang beriman sebagai para pengikut Muhammad. Cara pertama lebih menekankan aspek batiniah, sedangkan cara kedua lebih menekankan aspek lahiriah.[25]

E. Implikasi Term Kafir dalam Merespon Pluralitas Agama

Dalam sebuah syair, Ibn 'Arabi berkata:

Dulu tidak kusenangi temanku jika agamanya lain dari agamaku
Kini kalbuku bisa menampung semua
Ilalang perburuan kijang atau biara pendeta
Kuil pemuja berhala atau ka'bah haji berdatangan
Lauh taurat atau al-Qur'an
Kupeluk agama cinta, kemampuan yang kutuju
Kendaraan, cinta, ialah agama dan imanku.[26]

Implikasi makna kafir dalam kontks ayat terebut menunjukkan bahwa kekafiran itu bukan menunjuk orang lain, melainkan masih melekat dalam diri sendiri. Konsep tersebut ternyata masih memiliki keterkaitan dari konsep wahdatul wujud, di mana dari salah satu ajarannya dikenal dengan *wahdāt al-adyān* (kesatuan agama-agama), ia memandang bahwa segala yang ada adalah satu wujud, dan satu sumber, memberi ada suatu bentuk agama, hingga secara logika pastilah agama bersifat universal, yakni agama mystical bukan agama theistic.

Menurut *wahdāt al-adyān* ini, "semua jalan" mengarah kepada "jalan lurus" (*thariqul amam*).[27] Yaitu bentuk keberhalaan yang paling besar terhadap filsafat keagamaan yang paling abstrak, monotheisme dan pantheisme bersama-sama.

Politheisme menganggap bahwa segala wujud sifatnya dapat dibagi-bagi dan pada akhirnya tidak adapat dibagi-bagi. Dalam kenyataannya kata Ibn 'Arabi, "tidak ada sekutu bagi Tuhan". Dengan demikian Ibn 'Arabi menolak politheisme, asalkan para penyembah gambar-gambar dan patung-patung benar-benar menyadari bahwa di belakang "bentuk-bentuk" Tuhan mereka itu terdapat realitas, dengan memandang bentuk-bentuk itu sebagai *majalli* (teater-teater) atau wujuh (aspek-aspek) atau manifetsati dari realitas. Asumsi ini didasarkan

---

[25] Noor. p. 321.

[26] Ibrahim Hilal, *Tasauf Antara Agama Dan Filsafat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002). p. 226.

[27] Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fushus Al-Hikam*, ed. by A.E. Afifi (Beirut: Dar al-Kitab, 1980). p.8.

pada penafsiran Ibn 'Arabi terhadap (QS al-Isra'[17]:23), "*Tuhanmu telah mengatakan bahwa tidak ada yang disembelih keculai Dia*". Menurutnya para penyembah berhala, patung-patung dan lain-lain, sebenarnya menyadari akan ketidakberdayaan dan ketidaksempurnaan tuhan-tuhan mereka, ketika mereka mengatakan, "kita tidak menyembah mereka, kecuali bahwa itu bisa membawa kita dekat kepada Tuhan".[28]

Keberangaman kepercayaan terhadap Tuhan yang bisa mengurangi keuniversalitasan mutlak dari Tuhan, sebagai wujud dari realitas imanen, menurut Ibn 'Arabi adalah tidak parsial dan tidak sempurna. Menyembah binatang atau pohon dan lain-pain, artinya menyembah suatu Tuhan yang merupakan manifestasi dari tuhan riil. Walaupun menyembah Dia dalam semua bentuk, tetapi pada esensinya menyembah Allah yang merupakan satu-satunya objek Tuhan dari sesembah.[29]

Teori "kepercayaan Tuhan" Ibn 'Arabi pun didasarkan pada sebuah hadits Nabi tentang penampakan diri Tuhan (*tajalli al-Haqq*) pada hari kiamat. Nabi menceritakan bahwa pada hari kiamat, Tuhan akan menampakkan diriNya kepada ummat manusia dalam berbagai bentuk, yang tiap-tiap bentuk akan ditolak oleh setiap orang yang tidak mengenalinya dan akan diterima oleh setiap yang mengenalnya. Pada akhirnya, semua orang atau semua kelompok akan menyadari bahwa sebenarnya Tuhan akan menampakkan diriNya dalam berbagai bentuk itu adalah satu dan sama.

Tuhan yang sebenarnya menurut Ibn 'Arabi adalah Tuhan pada DiriNya, DzatNya, tidak dapat diketahui, dan tidak ada yang serupa dengannya. Tuhan dalam arti ini adalah *munajjah* (tidak dapat dibandingkan dengan alam) sama sekali berbeda dengan alam, transenden dengan alam.[30]

Dengan demikian, di mata Ibn 'Arabi, orang yang mencela atau memaki-maki kepercayaan kepercayaan-kepercayaan orang lain tentang Tuhan adalah suatu hal kebodohan. Dalam hal ini, ia berkata:

> "Maka berhati-hatilah agar anda tidak mengikatkan diri kepada ikatan (*'aqd*) [yaitu kepercayaan, doktrin, dogma atau ajaran] tertentu dan mencela ikatan yang lain, karena dengan demikian anda akan kehilangan pengetahuan yang benar tentang apa yang sebenarnya. Oleh karena itu, hendaklah anda menyadari sepenuhnya semua bentuk kepercayaan, karena Allah terlalu luas dan terlalu besar untuk dibatasi dalam ikatan tanpa ikatan lain. Dia berkata, 'kemanapun kamu berpaling, di situ ada wajah Allah'. (QS.al-Baqarah [2]:115) tanpa menyebutkan arah tertentu manapun".[31]

Walaupun kensep "Tuhan kepercayaan" membawa pada suatu konsekuensi yang menyebabkan penampakan Tuhan dalam berbagai bentuk dan rupa, namun bila ditarik kembali tentang teori *wujuh* Ibn 'Arabi bahwa *wujuh* itu adalah satu, maka tentu saja keanekaan itu tetap satu dan sama. Maksudnya,

---

[28] 'Arabi. p.380.

[29] 'Arabi. p.380.

[30] A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995). p.206

[31] 'Arabi. p.113.

pernyataan tersebut secara tidak langsung menuntut seseorang untuk tidak berprasangka bahwa Tuhan adalah "penguasa yang selau mencari-cari kesalahan", "petugas kemanan yang kasar galak", atau "tuhan yang besar dan bengis". Akan tetapi harus menjadikan sangkaan bahwa tuhan itu serba Maha; maha Pengasih maha Penyayang, maha Pengampun. Sangkaan baik ini akan mendorong seseorang untuk mendekati dan mencintai Tuhan serta menumbuhkan rasa toleransi atas kepercayaan yang berbeda darinya.

Maka dalam wacana pluralisme agama, sebetulnya Ibn 'Arabi memberikan ruang toleransi atau menghilangkan konflik antar agama. Nilai pluralitas dalam agama telah melahirkan toleransi antar umat beragama atau merelatifkan kebenaran agama sendiri untuk menghargai agama lain. Sehingga, untuk menghargai kebenaran agama lain seseorang dilarang untuk menganggapnya salah. Maka demikian, toleransi bersifat lebih mementingkan aspek sosial dan mengesampingkan aspek kebenaran yang ada pada agama. Sebagai contoh lain, "salam" semua agama dipakai untuk pembuka dalam sebuah pidato, dengan landasan motivasi untuk meningkatkan kerukunan hidup landasan motivasi untuk meningkatkan kerukunan hidup. Padahal salam dari setiap agama mengandung makna yang erat kaitannya dengan keyakinan masing-masing.[32]

Artinya, klaim kebenaran agamanya sendiri tetap dibutuhkan sebagai bentuk penegasan atas identitas kepercayaannya, namun hal ini tidak diperkenankan dalam aspek komunikasi antar ekstra agama, karena hal ini akan menyulutkan perpecahan. Sehingga konstruksi makna kafir untuk kontekstualisasi bernegara, merupakan istilah yang dianggap mengandung kekerasan teologis dan politis. bahkan sampai dianggap penyebab pecahnya kerukunan antar umat beragama serta hilangnya toleransi terhadap Agama lain. Lantas, dengan mengedepankan toleransi antar umat beragama, beberapa kalangan muslimin untuk lebih memilih mengesampingkan istilah ini atau menggantinya dalam konteks bernegara dengan istilah yang lebih diterima oleh agama lain. Sehingga mengganti istilah ini, memberikan kedudukan yang sama bagi semua golongan, serta tidak ada yang merasa lebih superior terhadap golongan lain. Maka, dengan adanya keputusan ini, istilah kafir tidak dikenal lagi dalam berwarga negara, serta kedudukan muslim dan yang bukan muslim dipandang sama.[33]

Hal ini karena, term kafir mestinya bukanlah sebuah konsep untuk melabeli "musuh", kendati berkesesuaian dengan pelbagai karakter yang diperankan oleh kaum kafir Quraisy era Nabi Muhhammad. Jika memang diperlukan, term "kafir" hanya bisa dipakai untuk menciptakan semangat melawan mereka yang merusak keamanan, stabilitas kehidupan, dan ingin merebut kedaulatan yang sudah diakui menjadi milik masyarakat Indonesia baik secara *de facto* dan *de jure*.[34]

Selain itu, hal ini senada dengan hasil pembahasan NU pada Munas Alim Ulama 2019 dengan menyatakan bahwa kata "kafir" dalam konteks sosial dan

---

[32] Attaftazani. p.161.

[33] Attaftazani. p.162

[34] Hana.p.190.

bernegara sudah tidak dapat digunakan lagi. Hal ini karena semua warga negara memiliki kedudukan yang sama dan setara tidak ada yang lebih superior atau juga inferior.

F. Kesimpulan

Makna kufur merupakan kebalikan dari Mu'min, bisa juga berarti ingkar karena sesuatu hal yang disebabkan yang lainnya. Dengan demikian, dewasa ini setereotif terhadap pandangan kufur adalah sesuatu yang bersifat keji dan bahkan harus diperangi, termasuk dibunuh. Pemahaman seperti itu membawa kesan bahwa pemaknaan kufur menjadi sempit.

Ibn 'Arabi mewakili dari kalangan tasauf, mencoba membuat paradigma baru melalui Ta'wil simbolik al-Qur'an. Menurutnya, memahami rahasia simbolitas al-Qur'an harus melalui beberapa tahap, yaitu *Tajalli* (penyingkapan diri) dan memahami hakikat penyingkapan (*kasyf*). Dengan demikian, jika dikontrsuksikan dengan ta'will al-Qur'an maka terkait firman Allah dalam QS. At-Taubah [9]:123. Tidaklah diartikan secara harfiyah. Menurut Ibnu 'Arabi, pejelasan ayat tersebut "orang-orang kafir yang dekat dengan kamu " الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ" berarti اقرب الكفر اليك "orang kafir yang paling dekat dengan kamu." Orang kafir yang paling dekat dengan Anda adalah "teman *(al-qarīn)* dalam diri Anda," yang tidak lain adalah "hawa nafsu Anda *(hawāka)*. Hawa nafsu Anda adalah musuh Anda yang paling besar. Karena itu, perangilah hawa nafsu Anda".

Maka dalam wacana pluralism agama, sebetulnya Ibn 'Arabi memberikan ruang toleransi atau menghilangkan konflik antar agama. Nilai pluralitas dalam agama telah melahirkan toleransi antar umat beragama atau merelatifkan kebenaran agama sendiri untuk menghargai agama lain. Sehingga, untuk menghargai kebenaran agama lain seseorang dilarang untuk menganggapnya salah. Dengan kata lain, tidak ada satu pun agama yang berhak mengklaim bahwa agama itulah agama yang paling benar.

Daftar Pustaka

'Arabi, Muhyiddin Ibn, *Fushus Al-Hikam*, ed. by A.E. Afifi (Beirut: Dar al-Kitab, 1980)

Adas, Claude, *Quest For The Red Sulpjur The Life of Ibnu 'Arabi* (Cambridge: : Islamic Tex Society)

Afifi, A.E., *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995)

Al-Fayyadl, Muhammad, *Teologi Negatif Ibnu 'Arabi* (Yogyakarta: LKIS, 2012) <https://www.google.co.id/books/edition/Teologi_Negatif_Ibn_Arabi_Kritik_Metafis/uuJiDwAAQBAJ?hl=en&gbpv=1>

Al-Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir Kamus Bahasa Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997)

Anam, Haikal Fadhil, 'Konsep Kafir Dalam Alquran: Studi Atas Penafsiran Asghar Ali Engineer', *NALAR: Jurnal Peradaban Dan Pemikiran Islam*, 2.2 (2018), 89 <https://doi.org/10.23971/njppi.v2i2.971>

Attaftazani, Muhammad Ikhsan, 'Analisis Problematik Etika Dalam Filsafat Islam', *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam*, 18.2 (2020), 186

<https://doi.org/10.21111/klm.v18i2.4868>

Corbin, Hendri, *Creative Imagination in Sufism of Ibnu Arabi* (Princenton: Princenton, 1968)

Corbin, Henry, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn `Arabī* (Yogyakarta: LKIS, 2002)

Hana, Rudy al, 'Konsep Kafir Perspektif Izzat Darwazah Dan Implikasinya Pada Realitas Kekinian', *Islamica Jurnal Studi Keislaman*, 14.2 (2020) <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/islamica.2020.14.2.171-193>

Hilal, Ibrahim, *Tasauf Antara Agama Dan Filsafat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002)

Noor, Kautsar Azhari, *Ibnu 'Arabi: Wihdat Al-Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina)

Sirry, Mun'im, *Islam Revisionis Kontestasi Agama Zaman Radikal* (Yogyakarta: Suka Press, 2018)

Zayd, Nashr Hamid Abu, *Falsafat Al-Ta'wîl Dirāsat Fî Ta'wîl Al-Qurān 'inda Muhyi Al-Dîn Ibn 'Arabî* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1983)

KAJIAN FENOMENOLOGIS DIMENSI BUDAYA DAN AGAMA MASYARAKAT MULTIKULTURAL SANGATTA KUTAI TIMUR

Sismanto

Pascasarjana PAI Multikultural Universitas Islam Malang
Jl. Mayjen Haryono No. 193 Malang, 65144, 0341-565544
sirilwafa@gmail.com

Abstrak: Kajian ini menganalisis bagaimana pengembangan masyarakat multikultural Kota Sangatta Kutai timur yang dilandasi oleh dimensi budaya dan agama. Perkembangan masyarakat berbasis multikultural dapat dikatakan sebagai perubahan dari gejala sosial yang ada dalam masyarakat multikultural, dimana masyarakat tersebut dapat hidup berdampingan secara damai dalam perbedaan budaya. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan studi kepustakaan sebagai pendukungnya. Obyek penelitian ini adalah orang-orang yang terlibat langsung dengan upaya-upaya meningkatkan rasa solidaritas pada masyarakat multikultural di Kota Sangatta. Pengumpulan data dengan wawancara dan dokumentasi, sementara data dianalisis secaradeskriptif kualitatif. Hasil penelitian terlihat bahwa: (1) masyarakat multikultural Sangatta Kutai Timur dicirikan dengan terdiri dari pelbagai ragaam budaya dan suku, seperti: Dayak, Kutai, Banjar, Jawa, Bugis, dan suku-suku yang lain mereka hidup secara berdampingan, saling tolong-menolong dan membentuk masyarakat sosial yang multikultural. Aspek keberagaman agama, Kutai Timur memiliki 454 masjid, 371 mushola, 199 gereja Kristen Protestan, dan 76 gereja Kristen Katolik. (2) Perkembangan masyarakat multikultural berdimensi horisontal di Sangatta terlihat pada; (a) aspek budaya dan (b) aspek agama.
Key words: *pengembangan masyarakat, multikultural, agama, budaya*

Abstract: This study analyzes how to develop a multicultural society in Sangatta, East Kutai, based on the culture and religion dimension. `The development of a multicultural based society can change from a social phenomenon in a multicultural society, where these communities can live together in cultural differences.This study uses a qualitative approach with a literature study as its support. This research aims to be directly involved with efforts to increase a sense of solidarity in multicultural communities in Sangatta City. Data collecting techniques, interviews, and documentation, while data analysis using descriptive qualitative.The results show that: (1) the multicultural society of Sangatta East Kutai is characterized by various cultural and ethnic groups, such as Dayak, Kutai, Banjar, Javanese, Bugis. Other tribes live side by side, help each other, and forming a multicultural social society. Aspects of religious diversity, East Kutai has 454 mosques, 371 prayer rooms, 199 Protestant Christian churches, 76 Catholic Christian churches. (2) The development of a multicultural society with a horizontal dimension in Sangatta can be seen in; (a) cultural aspects and (b) religious aspects.
Keywords: *community development, multicultural, religious, cultural*

A. PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara majemuk dengan pelbagai ragam budaya, suku, adat istiadat, agama dan bahasa yang beragam di Indonesia.[1] Sebagai suatu negara kepulauan, Indonesia terdiri dari 34 provinsi dan memiliki kurang lebih 17.000 pulau, 250 kelompok etnis, dan 500 bahasa daerah dengan budaya dan suku di seluruh pulau yang tersebar di nusantara.[2] Sebagai negara multikultural Indonesia memiliki corak khas tersendiri terhadap multikulturalisme yang berlandaskan pada sendi budaya yang bercorak khas Pancasila. Kehadiran multikulturalisme yang ada di Indonesia menjadi kekayaan bagi bangsa Indonesia dan bukan menjadi sekat pemisah. Multikultural mengakui adanya kebhinekaan yang ada di Indonesia harus tetap dijaga, dirawat, dan dilestarikan.[3]

Di satu sisi keberagaman dan perbedaan budaya suku adat istiadat agama dan bahasa menjadi suatu anugerah dan kekayaan bagi bangsa Indonesia yang memiliki nilai yang amat tinggi. Namun disisi lain bila keragaman dan multikultural ini tidak diberdayakan dengan baik dimungkinkan berdampak pada gesekan atau konflik horizontal yang dapat meretakkan keragaman kehidupan berbangsa dan bernegara gesekan konflik tersebut bisa berasal dari suku dan terlebih lagi pergesekan antar umat beragama. Untuk itu penguatan moderasi multikultural antar masyarakat, intra masyarakat maupun masyarakat dengan pemerintah terus diperkuat dengan berbagai kegiatan maupun program.

Indonesia memiliki sejarah terjadinya konflik horizontal baik itu yang berawal dari gesekan antar orang perorangan maupun antar suku yang terjadi di Ambon, Poso, dan di pelbagai tempat lainnya. Temuan penelitian Noor Sulistyobudi, dkk yang melakukan penelitian di SMA Daerah Istimewa Yogyakarta yang berlatar belakang yang berbeda-beda dan multikultural. Siswa SMA yang bersekolah berlatar dari pelbagai wilayah yang ada di Indonesia diantaranya; ada yang berlatar belakang suku Jawa, Sunda, Madura, Dayak, Papua, dan berbagai macam agama, seperti: Buddha, Kristen, Hindu, Katolik, dan Islam. Penanaman pendidikan multikultural diampu oleh guru mata pelajaran bidang sosial dan dilakukan melalui kegiatan ekstrakurikuler dan organisasi sekolah dalam kehidupan sehari-hari. Latar belakang berbeda-beda mereka dapat hidup secara rukun dan berdampingan tanpa ada gesekan dan konflik Hal ini disebabkan karena adanya pendidikan multikultural yang baik di antara mereka.[4]

Wacana kerjasama dan dialog antar pemeluk beragama dalam perspektif Nurcholish Madjid, menurutnya di berbagai belahan dunia jika ditarik dalam konteks Indonesia banyak sekali perselisihan yang mengatasnamakan kepercayaan. Dampak dari berbagai perselisihan antar berbagai keyakinan itu

---

[1] Zaprulkhan, "Relasi Agama dan Negara Dalam Perspektif Islam," *Walisongo*, 22.1 (2014), 105–32.

[2] Raihani, "A model of Islamic teacher education for social justice in Indonesia a critical pedagogy perspective," *Journal of Indonesian Islam*, 14.1 (2020), 163–86 <https://doi.org/10.15642/JIIS.2020.14.1.163-186>.

[3] H.A.R. Tilaar, "Multikulturalisme, Bahasa Indonesia, dan Nasionalisme dalam Sistem Pendidikan Nasional," *Jurnal Dialektika Vol. 1 No. 2 Desember 2014*, 1.2 (2014).

[4] Noor Sulistyobudi, Bambang Suta, dan Salamun, *Implementasi Pendidikan Multikultural di SMA Daerah Istimewa Yogyakarta* (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Yogyakarta, 2014).

sehingga membutuhkan kerjasama dan dialog terbuka antar pemeluk beragama sehingga dapat berkontribusi yang sebesar-besarnya bagi kemaslahatan masyarakat dan kemajuan bangsa dan negara dan semua pemeluk beragama. Oleh karenanya, semua pemeluk beragama harus mau melakukan kerjasama dan wacana dialogis di pelbagai bidang diantaranya kajian sosial, ekonomi budaya politik, kualitas SDM, dan lain-lain.[5]

Berbagai konflik yang terjadi yang berawal dari konflik antar berbagai keyakinan mengemuka pada beberapa dekade ini. Semua permasalahan tersebut menuntut adanya ruang dialogis dan kerjasama yang saling terbuka antar umat beragama sehingga dapat berkontribusi menuju harmonisasi secara maksimal, memberikan kemaslahatan dan kemanfaatan bagi antar pemeluk beragama serta dapat memajukan bangsa. Semua pemeluk beragama secara individu maupun komunitas harus terlibat aktif dalam kerjasama dan dialog di pelbagai bidang kajian. Meskipun dialog dan kerjasama harus memiliki dukungan vertikal (tanggung jawab) kepada Tuhan, namun juga harus mengarah pada kebaikan dan kemanfaatan umat manusia yang seluas-luasnya, di luar batas pemahaman, kepercayaan, agama, suku, ras, bangsa, dan budaya.[6] Oleh karena, setiap pemeluk agama perlu memiliki semacam tanggung jawab global, yaitu memiliki soliditas dan solidaritas dengan universal manusia.

Keberagaman masyarakat Indonesia setidaknya ditandai dengan dua ciri keberagaman masyarakat dimensi horizontal dan dimensi vertikal.[7] Pengembangan etika sosial dalam masyarakat multikultural berpandangan sosial yang dinamis dan , ideologis. Moeis mengelompokkan dimensi vertital berkaitan dengan aspek ekonomi dan politik.[8] Dimensi masyarakat madani berwujud pada penataan dan pengaturan sistem yang ada pada masyarakat multikultural baik budaya, agama, ekonomi, dan politik.[9] Sangatta merupakan ibu kota kabupaten Kutai Timur hasil dari pemekaran kabupaten Kutai menjadi tiga kebupaten, yaitu; kabupaten Kutai Kartanegara, kabupaten Kutai Barat, dan kabupaten Kutai Timur. Kondisi masyarakat yang terbilang sangat multikultural terdiri dari pelbagai suku, agama, dan pilihan politik sehingga menuntun penulis untuk menarik konteks tersebut ke dalam penelitian pengembangan masyarakat dimensi horisontal yang difokuskan pada dimensi budaya dan agama fokus masalah pada artikel ini adalah; (1) bagaimana kondisi objektif masayakat multikultural kota sangatta?, dan (2) bagaimana pengembangan masyarakat multikultural kota sangatta dimensi horisontal dalam konteks budaya dan agama?.

---

[5] Zaprulkhan, “Dialog dan Kerjasama Antar Umat Beragama dalam Perspektif Nurcholish Madjid,” *Mawa’Izh: Jurnal Dakwah Dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, 9.2 (2018), 154–77 <https://doi.org/10.32923/maw.v9i2.783>.

[6] Siti Aesah, “Kerjasama Umat Beragama dalam Menciptakan Harmanisasi,” in *PROSIDING SEMINAR NASIONAL KEAGAMAAN*, 2020, I.

[7] Luluk Indarinul Mufidah, “Perkembangan Masyarakat Berbasis Multikultural Dimensi Horizontal,” *JURNAL LENTERA: Kajian Keagamaan, Keilmuan dan Teknologi*, 19.1 (2020), 114–30.

[8] Syarif Moeis, “Perkembangan Kelompok Masyarakat dalam Masyarakat Multikultural,” *Bandung: Univrsitas Pendidikan Indonesia*, 2008.

[9] Imam Mawardi, “Dimensi-Dimensi Masyarakat Madani: Membangun Kultur Etika Sosial,” *Cakrawala: Jurnal Studi Islam*, 10.2 (2015), 156–74.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Beberapa kajian penelitian yang telah dilakukan oleh peneliti terdahulu misalnya dilakukan S.M. Jakupov et al. yang menitikberatkan pada esensi nilai sebagai indikator kerukunan antaretnis dalam masyarakat multikultural di negara Kazakhstan. Secara umum, perubahan mulai dari yang halus hingga yang ekstrim dapat terjadi baik secara individu maupun kelompok etnis sebagai respons terhadap perubahan sejarah dan budaya dalam masyarakat. Namun, Kazakhstan memiliki keunikan di antara semua negara bekas Uni Soviet sehubungan dengan perubahan tersebut. Dengan lebih dari 130 suku bangsa, negara ini berhasil menyambut masuknya pendatang dan berhasil menjaga perdamaian dan kerukunan antarwarganya. Selain itu, terdapat stabilitas politik di antara kelompok etnisnya dan sikap toleran secara keseluruhan yang hanya dapat didasarkan pada konsep nilai baik di tingkat budaya maupun spiritual.[10]

Hossain Jahan Adil Mahmud melakukan kajian yang bertujuan untuk melihat lebih dalam pada kohesivitas sosial antara masyarakat Bangladesh dan kelompok etnis lainnya termasuk penduduk asli Swedia di Stockholm. Hasil empiris menunjukkan bahwa komunitas Bangladesh memiliki rasa kepemilikan yang lemah dan kurangnya kesamaan identitas dengan masyarakat arus utama, sebaliknya mereka memiliki keterikatan yang lebih kuat dengan imigran Bangladesh lainnya di Stockholm. Meskipun kurangnya kekompakan sosial ditemukan antara imigran Bangladesh dan penduduk lainnya, banyak ancaman terhadap kohesi sosial (misalnya; konflik rasial). Oleh karena itu, tantangan yang dapat dicapai untuk membuat masyarakat ini kohesif untuk kemajuan negara dengan memulai langkah-langkah yang tepat.[11]

Kajian penelitian sejenis yang telah dilakukan Rina Hermawati, dkk dengan mengambil lokus Kota Bandung sebagai tempat penelitiannya mengungkapkan bahwa keberagaman identitas bisa menjadi pemicu permasalahan (konflik) sebagai ciri heterogenitas sosial. Salah satu sumber perselisihan yang rentan muncul adalah konflik yang bersumber dari perbedaan agama. Dengan menggunakan metode kualitatif, Rina Hermawati, dkk menggunakan tiga indikator untuk mengukur nilai indeks toleransi, yaitu; sikap, persepsi, dan kerjasama antar pemeluk dan ragam beragama. Kajian penelitian menampakkan bahwa nilai toleransi antar pemeluk beragama sebesar 3,82 yang dikategorikan "Tinggi", hal ini menunjukkan bahwa nilai toleransi antar pemeluk dan ragam beragama di Kota Bandung telah berlangsung dengan baik dalam batas normal dan yang memungkinkan potensi konflik pada umumnya berasal dari izin mendirikan bangunan rumah ibadah yang menjadi kewenangan pemerintah [12].

---

[10] S.M. Jakupov et al., "Cultural Values as an Indicator of Inter-Ethnic Harmony in Multicultural Societies," *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 69 (2012), 114–23 <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.11.390>.

[11] Hossain Jahan Adil Mahmud, "Social Cohesion in Multicultural Society: A Case of Bangladeshi Immigrants in Stockholm" (Thesis: Stockholm University, 2013).

[12] Rina Hermawati, Caroline Paskarina, dan Nunung Runiawati, "Toleransi Antar Umat Beragama di Kota Bandung," *Umbara: Indonesian Journal of Anthropology*, 1.2 (2017) <https://doi.org/10.24198/umbara.v1i2.10341>.

Yuniarti berupaya menuliskan upaya penanganan konflik di Kalimantan Timur di tiga wilayah, yaitu Samarinda, Balikpapan, dan Kutai Timur. Melalui Pendekatan Druckman, konflik di tiga lokasi disebabkan oleh yaitu konflik kepentingan, konflik pemahaman (kesenjangan sosial dan budaya), dan konflik ideologis (agama) dan keyakinan, kecuali di Balikpapan). Upaya penyelesaian konflik oleh pemerintah dan masyarakat dilakukan dengan pendekatan persuafif, jika kasusnya adalah kasus pidana maka dilakukan pendekatan hukum.[13]

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan studi kepustakaan sebagai pendukungnya. Objek penelitian ini adalah orang-orang yang terlibat langsung dengan upaya-upaya meningkatkan rasa solidaritas pada masyarakat multikultural di Kota Sangatta. Pengumpulan data dilakukan dengan cara mereka diwawancarai untuk memperoleh informasi tentang pengalaman-pengalaman serta pendapat-pendapat mereka mengenai perkembangan masyarakat multikultural berdimensi vertikal. Melalui wawancara itu diharapkan dapat memberikan pandangan-pandangan dan pendapat-pendapat mereka secara signifikan tentang perkembangan masyarakat multikultural Sangatta dimensi horisonal. Analisis data penelitian yang dilakukan untuk menguji data yang bersifat kualitatif, yaitu proses analisis data yang tidak berbentuk angka, atau tidak dapat diukur dalam bentuk angka karena bersifat deskriptif dan argumentatif.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Kondisi Objektif Masyarakat Multikultural Sangatta

Mengawali kajian konsep dasar masyarakat multikultural, penulis ingin menguraikan terlebih dahulu pengertian tentang multikulturalisme sehingga kita mendapat gambaran yang jelas tentang konsep tersebut. Pemikiran tentang multikulturalisme muncul untuk pertama kalinya manakala aliran liberalisme meninggalkan unsur penting tentang kebudayaan sehingga perlu dikorekasi.[14] Pemikiran paham liberalisme menekankan pentingnya kebebasan, persamaan dan kemerdekaan individual. Dalam konteks bernegara, pandnagan paham ini adalah menjamin kebebasan dan hak-hak individu-individu dalam masyarakat. Muncullah kemudian pemikiran tentang multikulturalisme. Dalam perkembangan lebih lanjut multikulturalisme berpengaruh dalam perkembangan ilmu poliltik, filsafat, antropologi, sosiologi, dan ilmu-ilmu sosial lainnya. Multikulturalisme menanyakan bagaimanakah hak dan kewajiban dalam masyarakat itu dapat dirumuskan? Jawaban yang paling prinsip atas pertanyaan itu,bagi penganut multikulturalisme itu tidak akan mengacu atau berdasarkan pada prinsip universal, seperti penganut liberalisme yang mendasarkan pada prinsip universal tentang keadilan. Bagi penganut multikulturalisme akan mencari tahu, dan

[13] Yuniarti Yuniarti, “UPAYA PENANGANAN KONFLIK SOSIAL DI KALIMANTAN TIMUR,” *Jurnal Paradigma (JP)*, 7.3 (2018), 165–78.

[14] H.A.R. Tilaar, “Pendidikan Multikultur dan Revitalisasi Hukum Adat dalam Perspektif Sejarah,” *Jakarta: Deputi Bidang Sejarah dan Purbakala, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata*, 2005, hal. 1.

merumuskannya dalam nilai-nilai dan budaya dalam masyarakat yang bersangkutan.

Ketika berbicara mengenai kebudayaan, maka kita akan bericara masalah nilai-nilai dan norma-norma, tradisi dan kebiasaan-kebiasan yang dihayati secara bersama-sama dengan dalam sebuah komunitas masyarakat.[15] Karena itu, lalu pengertian masalah nilai-nilai akan terbatas pada masyarakat yang dihayati secara bersama-sama itu, demikian pula tentang kebenaran dan keadilan, akan terbatas sesuai dengan nilai-nilai budaya yang dihayati oleh masyarakat tertentu. Dengan demikian setiap komunitas masyarakat mempunyai norma dan nilainya masing- masing. Pemikiran tentang prinsip lokalitas atas nilai-nilai budaya menjadi prinsip dasar bagi kaum komunitarisme, yang dilawankan dengan kelompok liberalisme yang memandang bahwa terdapat prinsip yang universal dalam melihat kebenaran sebuah persoalan. Berbicara tentang multikultural berarti kita berbicara tentang keberagaaman budaya di dalam masyarakat. Dalam masyarakat multikultural yang dipentingkan adalah kesetaran, dan penghargaan atas setiap keberagaman dan keunikan masing-masing budaya di dalam komunitas masyarakat, karena setiap masyarakat mempunyai nilai-nilainya sendiri yang dihayatinya, karena tidak ada nilai yang universal diberlakukan kepada seluaruh etnis, yang ada adalah nilai-nilai yang sifatnya lokal.

Konsep multikultural dalam pengertian yang substansial sebenarnya telah berkembang cukup lama di Indonesia, yakni sejak lebih setengah abad silam ketika negara-bangsa yang bernama Indonesia terbentuk menyusul diproklamasikan kemerdekaan Indonesia. Fakta yang tidak terbantahkan, sejak awal kemerdekaan Indonesia telah dihuni oleh penduduk yang memiliki keragaman dalam pelbagai etnis, agama, dan budaya. Dalam konteks kebangsaan, M. Tholchah Hasan memeberikan batasan multikultural sebagai konsep mengakui keberagaman, perbedaan, kemajemukan budaya, ras, dan suku. Padangan ini menegaskan bangsa yang plural adalah bangsa yang terdiri dari pelbagai corak, ragam, budaya, suku, tradisi, dan bahasa namun mereka dapat hidup berdampingan, saling hormat-menghormati, hidup secara rukun dan damai.[16] Azyumardi Azra memberikan pengertian keragaman yang dimiliki oleh Indonesia seperti tampak pada jumlah suku bangsa yang melimpah tersebut, corak masyarakat Indonesia kemudian sering dikenal dengan masyarakat majemuk (plural society).[17] Furnivall mendefinisikan masyarakat majemuk (*plural society*) sebagai masyarakat yang memiliki perbedaan cara pandang, suku, budaya, adat istiadat, namun mereka dapat hidup berdampingan secara fisik tetapi memiliki sekat perbedaan. Pluralitas kondisi masyarakat yang terdiri dari pelbagai suku, adat, budaya, dan agama ini menjadikan kondisi masyarakat memiliki keunikan tersendiri.[18]

---

[15] Donna M. Gollnick dan Philip C. Chinn, *Multicultural Education in a Pluralistic Society*, 10th ed. (New York: Pearson Education, Inc, 2017), hal. 4 <https://doi.org/10.1525/aeq.1976.7.4.05x1655q>.

[16] Muhammad Tholchah Hasan, *Pendidikan Multikultural Sebagai Opsi Penanggulangan Radikalisme*, 3 ed. (Malang: Lembaga Penerbitan Unisma, 2016), hal. 9.

[17] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos, 2002).

[18] Mufidah.

Kondisi obyektif masyarakat multikultural di Kota Sangatta merupakan obyek kajian utama yang menjadi sasaran pemikiran. Dengan melihat kondisi objektif tersebut akan diketahui tentang kekurangan-kekurangan dan kelemahan-kelemahan pelaksanaan keberagaman multikultural sehingga dapat memudahkan memberikan saran terbaik untuk pendidikan multikultural di Kota Sangatta. Secara geografis, Kutai Timur memiliki daerah paling luas di Kaltim dengan Ibu kota kabupaten ini adalah Sangatta Utara. Kutai Timur berada di sebelah utara Kabupaten Kutai Kartanegaram Perbatasan kabupaten Kutai Timur di sebelah Utara adalah Kabupaten Berau dan Kabupaten Malinau (Kalimantan Utara), dan di sebelah barat dengan Kutai Kartanegara, Tenggara dengan Kota Bontang, dan di sebelah selatan dengan Kutai Kartanegara. Luas wilayah Kabupaten Kutai Timur adalah 130.064,36 km^2. Wilayah ini terdiri dari 18 kecamatan dan 141 desa. Wilayah terluas di kecamatan Muara Wahau memiliki luas wilayah 5.724,32 km^2 dan yang paling sedikit adalah kecamatan Sangkulirang seluas 143,82 km^2.[19]

Data tahun 2020, seiring dengan berkembangnya keragaman agama di Kabupaten Kutai Timur terdapat tempat ibadah yang menampung semua agama. Tempat ibadah yang tersedia di Kabupaten Kutai Timur meliputi 454 masjid, 371 mushola, 199 gereja Kristen Protestan, 76 gereja Kristen Katolik. Pada bidang pendidikan tidak lepas dari upaya pemerintah pusat maupun daerah. Salah satu upaya konkrit yang dilakukan pemerintah untuk meningkatkan pendidikan masyarakat adalah dengan menambah jumlah sekolah dari tahun ke tahun. Hingga akhir tahun 2020, jumlah sekolah di Kabupaten Kutai Timur kelompok berdasarkan jenjangnya adalah Taman Kanak-kanak 178 unit, RA (Raudatul Athfal) 5 unit, SD 224 unit, MI (Madrasah Ibtidaiyah) 8 unit, 87 unit SMP Pertama, Madrasah Tsanawiyah 10 unit, Sekolah Menengah Atas 22 unit, SMK 25 unit, MA 4 unit (Madrasah Aliyah), dan 3 unit akademi / universitas. [20]

Berdasarakan uraian di atas pendapat para ahli dan disertai dengan data objektif, maka masyarakat multikultura; dapat dipandang sebagai masyarakat yang didasarkan pada kemajemukan budaya masyarakat. Dalam masyarakat dengan beragama budaya itu, persoalan toleransi, solidaritas, akulturasi budaya, dan pengakuan atas eksistensi sebuah kelompok menjadi pokok bahasan utama. Tulisan ini secara khusus memberikan fokus pembahasan terhadap tema tentang pengembangan masyarakat multikultural berdimensi vertikal karena persoalan disparitas vertikal haruslah dicarikan titik temu sehingga dapat terciptanya integrasi sosial dalam masyarakat dengan beragam budaya.

2. Perkembangan Masyarakat Multikultural Dimensi Horisontal

a. Dimensi Budaya

Konsep kebudayaan dalam arti luas diartikan sebagai seluruh total dari pikiran, karya, nalurinya, dan yang karena itu hanya bisa dicetuskan dan hasil karya manusia yang tidak berakar kepada oleh manusia sesudah suatu proses belajar. Koentjaraningrat berpendapat bahwa kebudayaan itu memuat unsur-

---

[19] BPS Kutai Timur, "Kabupaten Kutai Timur Dalam Angka 2020," *BPS Kutai Timur*, 1 (2020), 1–195 (hal. 6).

[20] BPS Kutai Timur, hal. 99.

unsur paling sedikit tiga wujud, ialah: (1) Wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dari idee-idee, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan dan sebagainya, (2) kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat, dan (3) kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia.[21] Kebudayaan membentuk sikap, perilaku, dan nilai manusia.[22]

Pengertian budaya seringkali dipersamakan dengan istilah kesenian namun istilah budaya mempunyaai pengertian yang beragam dan kompleks. Sejumlah definisi tentang budaya dikemukakan oleh para ahli tetapi tidak ada pengertian yang benar-benar definitif. Tulisan ini mencoba untuk melihat kebudayaan seperti pendapat Raymond William (1921-1988). Menurutnya, penggunaan istilah budaya sekurang-kurangnya terdiri dari tiga hal: pertama, budaya mengacu pada perkembangan intelektual, spiritual, dan estetika seseorang, suatu kelompok atau masyarakat; Kedua, budaya digunakan dalam arti memetakan khazanah kegiatan intelektual dan artistik serta produk yang dihasilkan, seperti film, benda seni, dan teater. Kebudayaan dalam pengertian ini sering diidentikkan dengan istilah seni; ketiga, istilah budaya digunakan untuk menggambarkan keseluruhan cara hidup, aktivitas, kepercayaan, dan adat istiadat sejumlah orang, kelompok atau komunitas.[23]

Kota Sangatta terdiri dari suku Dayak, Kutai, Banjar, Jawa, Bugis, dan suku-suku yang lain mereka hidup secara berdampingan, saling tolong-menolong dan membentuk masyarakat sosial yang multikultural. Jika menilik komposisi etnis di Kota Sangatta terdiri dari; suku Kutai 19%, Dayak 10%, Banjar 14%, Bugis 18%, Jawa 30%, dan suku lainnya 9%. Menguatnya etnisitas masyarakat yang tinggal di Kota Sangatta menjadikan masyarakat membentuk koloni-koloni berbasis suku, agama, dan budaya. maka menjadi sebuah keniscayaan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang terdiri dari berbagai elemen tokoh masyarakat. Forum-forum maupun paguyuban-paguyuban ini merupakan kepanjangan dari lingkungan masyarakat, agama, adat, suku, ataupun elemen-elemen kelompok yang diwakilinya. Elemen-elemen kelompok berbasis multikultural tersebut setidaknya mencakup tiga hal, yaitu: penegasan identitas kultural, pemahaman terhadap suku dan budaya, perbedaan merupakan suatu hal yang positif dan perlu dipertahankan.

Sangatta ditempati oleh penduduk asli Kalimantan, yaitu suku Kutai, Dayak, dan Banjar. Sementara beberapa suku seperti Bugis dan Jawa merupakan suku pendatang yang menempati wilayah Kota Sangatta. Selain budaya asli yang telah berkembang lama, budaya pendatang yang hampir seimbang dengan budaya lokal adalah budaya Bugis dan diikuti budaya Jawa. Kehadiran budaya asli dan budaya pendatang yang hampir seimbang ini menjadikan kota Sangatta menjadi kota

---

[21] Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitasm dan Pembangunan* (Jakarta: PT. Gramedia, 1985), hal. 5.

[22] Zakiyuddin Baidhawy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikulrtural* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005), hal. 24.

[23] Sutarno, *Pendidikan Multikultural* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Depdiknas, 2008), hal. 5.

multikultural yang unik, sehingga pendekatan kultural diperlukan untuk mensinergikan potensi-potensi yang ada di Kota Sangatta.[24]

Kondisi sosial dan budaya di Kota Sangatta dengan permasalahan hubungan sosial yang kompeks seringkali menimbulkan "potensi" konflik antar etnis maka memunculkan upaya-upaya untuk menciptakan kondisi damai di Sangatta. Berbagai cara dilakukan baik oleh pihak-pihak seperti: organisasi massa (Ormas), lembaga adat, LSM, lembaga pendidikan baik formal dan informal maupun pemerintah untuk menciptakan kondisi damai di Sangatta. Salah satu cara yang dipandang cukup efektif untuk menciptakan suasana damai adalah melalui pendidikan multikultur baik melalui jalur pendidikan formal, yaitu dengan jalur pendidikan yang berjenjang dari pendidikan dasar, pendidikan menengah dan pendidikan tinggi maupun jalur pendidikan non formal dengan sasaran generasi-generasi muda yang potensial. Dengan pendidikan multikultur itu peserta didik akan memperoleh kesadaran tentang solidaritas sehingga dengannya akan mampu untuk menciptakan suasana damai di masa mendatang.

Budaya lokal merupakan budaya yang berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang mencerminkan keadaan sosial budaya di daerah tersebut.[25] Beberapa yang dimasukkan dalam budaya lokal adalah lagu, cerita rakyat, kesenian, adat istiadat, dan ritual daerah. Budaya lokal bisa dijadikan sebagai alat pemersatu yang memiliki nilai-nilai budaya yang dapat pemersatu dan membangun karakter bangsa. Untuk itu, semua eelemen masyarakat sebagai entitas dari masyarakat majemuk kota Sangatta hendaknya dapat memahami bahwa sebagai masyarakat yang majemuk pemahaman dan eksternalisasi nilai-nilai budaya lokal menjadi bagian yang strategis.

Salah satu budaya lokal yang telah ada dan berkembang secara baik di Kota Sangatta adalah budaya religius, ikhlas, menepati janji, sabar, dan berbudi luhur. Nilai-nilai budaya inilah yang menjadi parameter kualitas seseorang sebagai bagian masyarakat yang beradab dan bermartabat. Dalam praktiknya, penguatan nilai-nilai budaya lokal ini dapat dilakukan melalui internalisasi nilai-nilai di sekolah-sekolah. Di samping itu, internalisasi nilai budaya lokal ini juga dapat dilakukan dalam kehidupan keluarga sebagai kesatuan terkecil di lingkungan masyarakat.[26]

Forum komunikasi dan peguyuban-paguyuban dapat melakukan internalisasi nilai-nilai budaya lokal yang ada di kota Sangatta melalui berbagai kegiatan baik itu berupa seminar, workshop ataupun diseminasi yang bertujuan untuk mempertahankan dan mengakomodir budaya-budaya lokal yang ada di di Kota Sangatta yang pada gilirannya budaya lokal dapat dijadikan sebagai alat pemersatu yang dapat menambah rasa cinta terhadap bangsa Indonesia, bangsa yang majemuk. Beberapa lembaga swadaya masyarakat, instansi pendidikan maupun pemerintah daerah berpartisipasi dalam mengupayakan pendidikan multikultur lewat jalur pendidikan formal. Beberapa kali telah dilaksanakan

---

[24] Wawancara dengan bapak Ali Basuki, Ketua Pemuda Lintas Agama (PELITA) (Kutai Timur, 7 Maret 2021)

[25] Mohammad Adnan, "Mengenal Dialog Dan Kerjasama Antar Umat Beragama Di Indonesia," *Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmuan, dan Teknologi*, 19.2 (2020), 174–84.

[26] Wawancara dengan KH. Hasyim Asy'ari ketua masjid Agung Kutai Timur dan Wakil ketua tanfidziyah NU Kutai Timur (Kutai Timur, Senin, 8 Maret 2021)

pertemuan-pertemuan untuk membahas mengenai pendidikan multikultur yang dihadiri oleh beberapa komponen masyarakat, pendidik, dan pemerintah daerah. Pertemuan ini dimaksudkan untuk membahas tentang pembelajaran pendidikan multikultur di sekolah-sekolah. Harapannya agar peserta didik mempunyai pemahaman yang memadai tentang kedudukan dirinya dalam masyarakat multikultur dengan mengembangkan sikap saling menghargai budaya masing-masing etnis; menghargai persamaan; demokratis serta menghargai keadilan.

Upaya memberikan pendidikan multikultur itu didasarkan pula karena kurikulum yang diatur dalam tingkat nasional cukup memberikan peluang bagi daerah untuk mengembangkan pendidikan multikultur. Karena itu terdapat beberapa kemungkinan untuk memasuknya pendidikan multikultur dalam kurikulum di sekolah-sekolah. Pendidikan multikultur dapat dikembangkan melalui mata pelajaran muatan lokal. Pendidikan multikultur juga dapat dapat diajarkan lewat beberapa mata pelajaran yang dapat diselipkan nilai-nilai multikultur di dalamnya. Menurut Sugeng Sholihan, kepala sekolah SMP Maarif Kutai Timur, mengatakan bahwa isi pendidikan multikultur itu diharapkan muncul dari budaya lokal dengan dirumuskan dan dikonsesuskan bersama-sama diantara para pendidik, masyarakat, pemerintah dan pemangku kepentingan. Persoalan nilai-nilai budaya sebuah masyarakat itu merupakan persoalan masyarakat itu sendiri. Materi dan bahan-bahan pelajaran untuk pendidikan multikultur itu menjadi penting, karena menyangkut persoalan budaya lokal. Hanya masyarakat yang bersangkutan dapat merumuskan tentang nilai-nilai dan norma-norma yang berlaku di dalam lingkup budayanya sendiri.[27]

Pemerintah daerah diharapkan berperan, namun pemerintah hanya perlu menjadi fasilitator dan motivator, serta memberikan dukungan dana namun tidak untuk memaksakan sebuah gagasan yang berasal dari sudut pandang luar. Karena itu diharapkan pula pemerintah pusat jangan terlalu banyak mengatur, tetapi hanya memberikan semacam frame worknya saja. Pada prinsipnya, Sugeng Sholihan ingin mengatakan bahwa persoalan budaya sebuah masyarakat perlu disepakati oleh masyarakat yang bersangkutan. Indikator kebenaran yang dipakai adalah kebenaran lokal dari masyarakat pendukungnya, bukan dari masyarakat di luar komunitas tersebut. Namun, problem utama yang terjadi di Kota Sangatta dalam pelaksanaan pendidikan multikultur adalah masalah sumberdaya, yang penting adalah pengajarnya sendiri. Karena itu, para pengajar perlu mempunyai wawasan yang memadai tentang persoalan pendidikan multikultur. Kualitas dan cara berfikir dari para pendidik ini perlu ditingkatkan sebelum mereka mengajarkan pendidikan multikultur. Pendidikan khusus atau workshop bagi guru-guru itu mengenai persoalan pendidikan multikultur dengan seluruh aspeknya tampaknya sangat diperlukan.

Di samping itu, kehadiran kota Sangatta juga tidak dapat dilepaskan dari beroperasinya perusahaan tambang PT Kaltim Prima Coal (PT. KPC). Tanggung jawab sosial melalui CSR, PT KPC setidaknya memiliki dua garapan utama yang berkaitan dengan pemberdayaan sosial budaya dan pemberdayaan ekonomi. Hal ini mengindikasikan bahwa PT KPC memiliki perhatian yang besar terhadap peningkatan kesejahteraan masyarakat melalui program-program kemitraan

[27] Wawancara dengan bapak Sugeng Sholihan, SP., kepala SMP Maarif Kutai Timur (kutai Timur, 7 Maret 2021)

dalam rangka memberikan kemandirian ekonomi bagi masyarakat sekitar perusahaan. Beberapa program kemitraan yang telah dilakukan oleh manajemen PT KPC adalah memberikan bantuan modal usaha bagi pengusaha UMKM dan masyarakat dengan bunga pinjaman yang relatif ringan. Di samping itu, PT KPC juga memberikan pelatihan-pelatihan bimbingan teknis maupun membantu mempromosikan dan memasarkan produk binaan.

Sementara, hal yang sama juga dilakukan PT KPC dalam pemberdayaan sosial dan budaya diantaranya adalah bina lingkungan dengan cara meningkatkan taraf hidup masyarakat di bidang kesehatan, pendidikan, dan fasilitas umum. PT KPC juga memberikan bantuan beasiswa kepada siswa-siswi SMA/SMK sederajat yang tinggal di kota Sangatta dan Kalimantan Timur untuk melanjutkan pendidikan tinggi dengan beasiswa dari perusahaan. Sementara program bina wilayah, PT KPC memberikan pembinaan seni budaya, pendidikan, dan olahraga. Selama berdampingan dengan masyarakat Sangatta dengan program-program CSR yang senantiasa menciptakan kemandirian dan memberdayakan potensi sumber daya lokal sehingga memberikan harmonisasi dan kontribusi yang nyata antara karyawan, keluarga besar perusahaan, dan adaptif terhadap budaya lokal.

Untuk itu, penguatan peran manajemen PT KPC dalam menginternalisasi budaya lokal yang ada di kota Sangatta. Penguatan peran ini berfungsi untuk memperkuat entitas sebagai warga kota Sangatta juga dapat mengurai dan mengurangi ketegangan yang diakibatkan oleh masalah etnisitas lebih-lebih menghadapi musim-musim politik. Komunikasi yang luwes dan apik yang dilakukan oleh manajemen PT KPC akan dapat memberikan pemahaman pada masyarakat kota Sangatta maupun karyawan tidak mudah dipecah-belah maupun diadu domba akibat masalah etnisitas maupun pilihan politik yang berbeda. Manajemen PT KPC dapat melakukan atau mempertemukan para tokoh atau orang yang ditokohkan baik itu di dalam maupun diluar perusahaan. Hubungan yang baik ini senantiasa dijaga melalui komunikasi yang baik kepada para tokoh yang ada disinilah peran kehumasan PT KPC untuk menjembatani bila ada permasalahan etnisitas kepada para tokoh di lingkungan perusahaan maupun di lingkungan masyarakat.

b. Dimensi Agama

Orang Indonesia terbagi menjadi tiga kelompok: modern, religius, atau tradisional. Semua orang Indonesia modern dibentuk oleh institusi, ide, dan praktik modern. Petani mengetahui nilai tukar dolar dan bergantung pada harga yang ditentukan secara global, transportasi modern, dan cita-cita modern tentang kemajuan, pendidikan, dan hak. Demikian pula, semua orang Indonesia dibentuk oleh budaya nenek moyang mereka. Kebudayaan bukanlah sekumpulan ide, praktik, dan institusi kuno yang statis, tetapi lebih merupakan kekuatan dinamis yang berkembang yang menentukan gaya hidup dan perspektif seluruh rakyat Indonesia. Demikian pula, semua orang Indonesia beragama. Institusi, gagasan, dan praktik keagamaan membentuk identitas dan praktik semua, termasuk mereka yang menolak tren dominan dalam agama.[28] Kedudukan agama dalam masyarakat multikultural menempati kedudukan yang utama. Disatu sisi agama

[28] Bernard Adeney-Risakotta, "Power, Religion and Terror in Indonesia," *IIAS Newsletter, Research and Reports South-East Asia*, 2003.

menuntut penganutnya untuk dapat menjalankan agamanya bersikap secara eksklusif namun di sisi lain penganut agama dituntut untuk dapat bersikap insklusif dan terbuka dengan pemeluk agama lain.[29]

Oleh sebab itu, Agama rahmatan lil alamin sangat humanistik, tidak menggadaikan hal-hal yang profan sebagai keyakinan yang dimiliki oleh pemeluknya, tetapi tidak meninggalkan nilai nilai universal sebagai pesan agama untuk menjaga perdamaian antar sesama manusia, dengan menumbuhkan toleransi, membangun solidaritas, menegakkan demokrasi, menghindari fanatisme agama.[30] Hal ini lebih berarti merupakan menempatkan kedudukan agama pada posisi yang balance antara idealisme dan realitas. Di sisi lain, tantangan kultural keagamaan yang sangat menekankan saat ini ialah bangaimana menghasilkan warga yang lebih santun serta pula melepaskan warga dari kungkungan kesengsaraan sosial serta rohaniah. Perilaku ortodoksi beragama yang diwujudkan dengan etika sosial bukan pada perilaku yang hanya berperang secara sosiologis yang memunculkan sektarian kelompok baik kelompok kesukuan kedaerahan keagamaan dan lain-lain, tetapi berperilaku untuk kepentingan bersama yang bersumber pada keadilan sosial l yang menghargai perbedaan budaya ya yang pada gilirannya akan an-nur wujud demokrasi dalam warga yang bermoral.

Alhamdulillah sampai saat ini belum pernah ada konflik antar agama di Sangatta. Munculnya masalah di tengah warga, baik masalah keagamaan ataupun konflik sosial sebab agama cuma berfungsi selaku ritual semata tanpa dimengerti arti substansi ajarannya. Seharusnya agama dijadikan sumber inspirasi, panduan moral, dan mengarahkan kearifan kepada Allah SWT.[31]

Dapatlah dimengerti kalau dalam suatu masyarakat multikultural seluruh penganut ajaran agama baik secara mandiri maupun secara bersama-sama dapat menginternalisasi dan melaksanakan ajaran nilai-nilai ajaran agamanya dengan benar serta menghormati nilai-nilai yang berkembang dalam sosial kemasyarakatan. Lalu mereka mendiskusikan nilai-nilai yang berkembang dalam sosial kemasyarakatan itu dijadikan sebagai kaidah yang melatari pemahaman sebagai masyarakat inklusif. Agama dijadikan sebagai sumber moral bukan hanya menjadikan agama hanya dimengerti sebagai rumusan-rumusan hukum melainkan sebagai pedoman nilai dan etika dalam berbagai lini kehidupan berbangsa dan bermasyarakat. Sehingga, apabila di tanyakan nilai-nilai apakah yang melatari nilai-nilai yang berkembang di masyarakat, maka jawaban kemudian adalah bahwa nilai-nilai tersebut merupakan hasil pergumulan bersama yang didasarkan pada diskusi sosial-keagamaan yang di hasilkan dari masing-masing agamanya serta dapat menjalankan peran sebagai warga masyarakat atas dasar kaidah-kaidah luhur yang disetujui secara bersama-sama.[32]

---

[29] Tim Penyusun, *Moderasi Beragama*, *Kementerian Agama* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), hal. 63.

[30] Muhammad Aji Nugroho dan Khoiriyatun Ni'mah, "Konsep Pendidikan Islam Berwawasan Kerukunan pada Masyarakat Multikultural," *Millah: Jurnal Studi Agama*, 17.2 (2018), 337–78.

[31] Wawancara Bapak Zainul Arifin, SH., Ketua GP Ansor Kutai Timur (Kutai Timur, Minggu, 7 Maret 2021)

[32] Mawardi.

Kerjasama sosial antar pemeluk agama dapat dilakukan dengan saling bantu membantu semisal ada bencana alam. Berbagai latar komunitas yang berbeda membantu bencana alam. Tsunami di Aceh pun juga demikian dari berbagai komunitas, berbagai latar agama membantu tsunami di Aceh. Toleransi beragama dalam Islam dan paradigma kebebasan yang berkaitan dengan doktrin persamaan manusia. Kesetaraan ini dapat menjalin persahabatan dan persaudaraan antar pemeluk agama dalam kehidupan bermasyarakat yang berbasis kemanusiaan demi terwujudnya tatanan social dan kemaslahatan bersama. Perwujudan kerukunan antar agama dan kerjasama antar pemeluk umat beragama, hendaknya dilandasi oleh faktor yang bersifat universal, yaitu faktor universal kemanusiaan berdasarkan pandangan agama. Disamping itu, faktor eksternal yang diperlukan mewujudkan kerukunan umat beragama dan kerjasama antar umat beragama, seperti negara dan pemerintah.[33]

E. KESIMPULAN

Tulisan di atas telah memberikan kepada kita tentang kondisi objektif masyarakat multikultural di Kota Sangatta. Dalam uraian di atas sudah terbukti bahwa untuk meningkatkan solidaritas itu menjadi efektif melalui pemahaman beraga dengan baik. Upaya untuk meningkatkan pemahaman beragama dengan baik ini menjadi persoalan yang sangat mendesak karena melihat kenyataan bahwa bangsa kita terancam oleh disintegrasi sosial karena persoalan konflik antar etnis atau kelompok dalam masyarakat. Upaya ini diharapkan menjadi sumbangan dunia pendidikan yang nyata dalam mengupayakan situasi masyarakat Indonesia yang sedang terancam disintegrasi sosial karena telah terjadi konflik antar etnis dan kelompok yang semakin mengkhawatirkan.

Sangatta ditempati oleh penduduk asli Kalimantan, yaitu suku Kutai, Dayak, dan Banjar. Sementara beberapa suku seperti Bugis dan Jawa merupakan suku pendatang yang menempati wilayah Kota Sangatta. Komposisi etnis di Kota Sangatta terdiri dari; suku Kutai 19%, Dayak 10%, Banjar 14%, Bugis 18%, Jawa 30%, dan suku lainnya 9%. Tempat ibadah yang tersedia di Kabupaten Kutai Timur meliputi 454 masjid, 371 mushola, 199 gereja Kristen Protestan, 76 gereja Kristen Katolik. Pada bidang pendidikan jumlah sekolah di Kabupaten Kutai Timur kelompok berdasarkan jenjangnya Taman Kanak-kanak 178 unit, RA (Raudatul Athfal) 5 unit, SD 224 unit, MI (Madrasah Ibtidaiyah) 8 unit, 87 unit Sekolah Menengah Pertama, Madrasah Tsanawiyah 10 unit, Sekolah Menengah Atas 22 unit, Sekolah Menengah Kejuruan 25 unit, MA 4 unit (Madrasah Aliyah), dan 3 unit perguruan tinggi.

Perkembangan masyarakat multikultural Sangatta dimensi horisontal tersebut berwujud pada penataan dan pengaturan sistem yang ada pada masyarakat multikultural terutama pada dimensi-dimensi budaya dan agama. Pertama, aspek budaya, Selain budaya asli yang telah berkembang lama, budaya pendatang yang hampir seimbang dengan budaya lokal adalah budaya Bugis dan diikuti budaya Jawa. Kehadiran budaya asli dan budaya pendatang yang hampir seimbang ini menjadikan kota Sangatta menjadi kota multikultural yang unik, sehingga pendekatan kultural diperlukan untuk berkembang secara baik di Kota

[33] Hamidah, "Kajian terhadap Pluralisme Agama dan Kerjasama Kemanusiaan," *Al-Ukhuwah al-Ijtima'iyah wa al-Insaniyah*, 21.2 (2012), 321–41.

Sangatta adalah budaya religius, ikhlas, menepati janji, sabar, dan berbudi luhur. mensinergikan potensi-potensi yang ada di Kota Sangatta. Kedua, aspek agama. Kedudukan agama dalam masyarakat multikultural menempati kedudukan yang utama. Disatu sisi agama menuntut penganutnya untuk dapat menjalankan agamanya bersikap secara eksklusif namun di sisi lain penganut agama dituntut untuk dapat bersikap insklusif dan terbuka dengan pemeluk agama lain

DAFTAR PUSTAKA

Adeney-Risakotta, Bernard, “Power, Religion and Terror in Indonesia,” *IIAS Newsletter, Research and Reports South-East Asia*, 2003

Adnan, Mohammad, “Mengenal Dialog Dan Kerjasama Antar Umat Beragama Di Indonesia,” *Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmuan, dan Teknologi*, 19.2 (2020), 174–84

Aesah, Siti, “Kerjasama Umat Beragama dalam Menciptakan Harmanisasi,” in *PROSIDING SEMINAR NASIONAL KEAGAMAAN*, 2020, I

Azra, Azyumardi, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos, 2002)

Baidhawy, Zakiyuddin, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikulrtural* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005)

BPS Kutai Timur, “Kabupaten Kutai Timur Dalam Angka 2020,” *BPS Kutai Timur*, 1 (2020), 1–195

Gollnick, Donna M., dan Philip C. Chinn, *Multicultural Education in a Pluralistic Society*, 10th ed. (New York: Pearson Education, Inc, 2017) <https://doi.org/10.1525/aeq.1976.7.4.05x1655q>

Hamidah, “Kajian terhadap Pluralisme Agama dan Kerjasama Kemanusiaan,” *Al-Ukhuwah al-Ijtima'iyah wa al-Insaniyah*, 21.2 (2012), 321–41

Hasan, Muhammad Tholchah, *Pendidikan Multikultural Sebagai Opsi Penanggulangan Radikalisme*, 3 ed. (Malang: Lembaga Penerbitan Unisma, 2016)

Hermawati, Rina, Caroline Paskarina, dan Nunung Runiawati, “Toleransi Antar Umat Beragama di Kota Bandung,” *Umbara: Indonesian Journal of Anthropology*, 1.2 (2017) <https://doi.org/10.24198/umbara.v1i2.10341>

Jakupov, S.M., M.A. Perlenbetov, L.S. Ilimkhanova, dan G.T. Telebayev, “Cultural Values as an Indicator of Inter-Ethnic Harmony in Multicultural Societies,” *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 69 (2012), 114–23 <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.11.390>

Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitasm dan Pembangunan* (Jakarta: PT. Gramedia, 1985)

Mahmud, Hossain Jahan Adil, “Social Cohesion in Multicultural Society: A Case of Bangladeshi Immigrants in Stockholm” (Thesis: Stockholm University, 2013)

Mawardi, Imam, “Dimensi-Dimensi Masyarakat Madani: Membangun Kultur Etika Sosial,” *Cakrawala: Jurnal Studi Islam*, 10.2 (2015), 156–74

Moeis, Syarif, “Perkembangan Kelompok Masyarakat dalam Masyarakat Multikultural,” *Bandung: Univrsitas Pendidikan Indonesia*, 2008

Mufidah, Luluk Indarinul, “Perkembangan Masyarakat Berbasis Multikultural Dimensi Horizontal,” *JURNAL LENTERA: Kajian Keagamaan, Keilmuan dan Teknologi*, 19.1 (2020), 114–30

Nugroho, Muhammad Aji, dan Khoiriyatun Ni'mah, "Konsep Pendidikan Islam Berwawasan Kerukunan pada Masyarakat Multikultural," *Millah: Jurnal Studi Agama*, 17.2 (2018), 337–78

Penyusun, Tim, *Moderasi Beragama*, *Kementerian Agama* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019)

Raihani, "A model of Islamic teacher education for social justice in Indonesia a critical pedagogy perspective," *Journal of Indonesian Islam*, 14.1 (2020), 163–86 <https://doi.org/10.15642/JIIS.2020.14.1.163-186>

Sulistyobudi, Noor, Bambang Suta, dan Salamun, *Implementasi Pendidikan Multikultural di SMA Daerah Istimewa Yogyakarta* (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Yogyakarta, 2014)

Sutarno, *Pendidikan Multikultural* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Depdiknas, 2008)

Tilaar, H.A.R., "Multikulturalisme, Bahasa Indonesia, dan Nasionalisme dalam Sistem Pendidikan Nasional," *Jurnal Dialektika Vol. 1 No. 2 Desember 2014*, 1.2 (2014)

———, "Pendidikan Multikultur dan Revitalisasi Hukum Adat dalam Perspektif Sejarah," *Jakarta: Deputi Bidang Sejarah dan Purbakala, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata*, 2005

Yuniarti, Yuniarti, "UPAYA PENANGANAN KONFLIK SOSIAL DI KALIMANTAN TIMUR," *Jurnal Paradigma (JP)*, 7.3 (2018), 165–78

Zaprulkhan, "Dialog dan Kerjasama Antar Umat Beragama dalam Perspektif Nurcholish Madjid," *Mawa'Izh: Jurnal Dakwah Dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, 9.2 (2018), 154–77 <https://doi.org/10.32923/maw.v9i2.783>

———, "Relasi Agama dan Negara Dalam Perspektif Islam," *Walisongo*, 22.1 (2014), 105–32

REVITALISASI SPIRIT PERJUANGAN KH. ABDUL WAHAB CHASBULLAH SEBAGAI LANDASAN PERGERAKAN AKTIVIS PMII

Siti Khoirotul Ula

IAIN Tulungagung
Jl. Mayor Sujadi No.46 Kudusan, Ds. Plosokandang, Kec. Kedungwaru Kab. Tulungagung
Fax. (0355)321656
khoirotulula77@gmail.com

Abstract: This article is a conceptual discourse on the spirit of struggle of activists the Indonesian Islamic Student Movement (PMII) organization need to revive this era. The jargon of dhikr, thought, and also amal sholih that became the mainstay of this organization's jargon began to fail to find its magic.For this reason, this article tries to discuss a new concept that revitalizes the KH. Abdul Wahab Chasbullah's spirit of fight. The Kyai of three era who became Rais Aam Nahdhatul Ulama in 1947-1971.He was known as an eccentric kyai who was very knowledgeable about fiqh but was quite accommodating and had a modern style in the mindset of the pesantren tradition which was known to be very traditionalist and closed at that time. His reputation which is famous not only on a national but also internationally with a spirit of continuoing the struggle. He is not only a vocal member of parliament, but also a capable spiritualist. His passion for the concept of the ideal Muslim who is spiritually solid, intellectually established and a strong economy is manifested in his figure. With wealth he helped publishers that conveyed the conditions of the struggle for independence and he also founded madrasah to fight illiteracy. He is not only a kyai who leads a pesantren, but also leads a large social organization which is the basis of the Muslim community in Indonesia.
Key Word : *KH. Abdul Wahab Chasbullah, Spirit of Fight, PMII*

Abstrak: Artikel ini merupakan wacana konseptual tentang spirit perjuangan yang perlu dihidupkan kembali oleh aktifis organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) dalam menghadapi perkembangan zaman tanpa takut tergerus oleh arus zaman yang kian membingungkan. Jargon dzikir, fikir, dan amal sholih yang menjadi jargon andalan organisasi ini mulai tidak menemukan kesaktiannya. Untuk itu, artikel ini mencoba mewacanakan suatu konsep baru yang merevitalisasi spirit perjuangan KH. Abdul Wahab Chasbullah, Tambakberas, Jombang, kyai tiga zaman, yang menjadi Rais Aam Nahdhatul Ulama Tahun 1947-1971. Beliau dikenal sebagai kyai nyentrik yang sangat paham tentang fikih namun bersikap cukup akomodatif dan bergaya modern di tengah-tengah tradisi pesantren yang dikenal sangat tradisionalis dan tertutup kala itu. Ketokohannya yang terkenal tidak hanya berskala nasional namun juga internasional itu beliau pertahankan dengan spirit perjuangan yang tanpa henti. Ia tidak hanya seorang anggota parlemen yang vocal, tetapi juga seorang spiritualis yang mumpuni. Ia berjuang tidak hanya dengan hartanya, namun juga dengan pemikiran dan raganya. Semangat beliau tentang konsep muslim ideal yang kokoh spiritual, mapan intelektual dan kuat perekonomian terejawantahkan dalam keadaan

beliau sendiri. Dengan kekayaannya ia membantu penerbitan yang menyampaikan kondisi perjuangan kemerdekaan ketika itu juga mendirikan madrasah-madrasah untuk memerangi buta huruf. Ia bukan hanya seorang kyai yang memimpin sebuah pesantren, tetapi juga memimpin organisasi kemasyarakatan besar yang merupakan basis umat Islam di Indonesia.

Kata Kunci : *KH. Abdul Wahab Chasbullah, Spirit Perjuangan, PMII*

PENDAHULUAN

Organisasi kepemudaan di kalangan mahasiswa yang dipelopori oleh anak-anak muda berpaham *ahlussunnah wal jama'ah* di Indonesia ini dinamai Pergerakan Mahasiswa Muslim Indonesia kemudian disingkat PMII. Para pemuda yang mendirikan organisasi ini pada mulanya adalah anak-anak muda yang berwawasan kritis dan pemikiran-pemikirannya lebih cenderung revolusioner. Karena itulah penamaan organisasi ini berupa pergerakan, bukan kesatuan atau himpunan. Ideologi yang diperjuangkan oleh organisasi ini pun adalah ideologi moderat yang *tawazun, tasamuh* dan *ta'adul*, meskipun ia tentu saja sering bertentangan dengan karakter pergerakan yang revolusioner.

PMII yang lahir dari kalangan pemuda penganut paham *ahlussunnah wal jama'ah* yang di Indonesia diwakili oleh Nahdhatul Ulama (selanjutnya disingkat NU) ini dalam perjalanannya ternyata memisahkan diri dari "orang tua" nya karena perbedaan pandangan tentang arah perjuangannya dan untuk menunjukkan netralitasnya. NU yang notabene digawangi oleh para kyai dan PMII yang digawangi oleh para pemuda berpaham "kiri" tentu tidak sejalan dalam beberapa hal. Meski demikian, pada dekade kedua abad 21 ini, justru organisasi kepemudaan ini "memilih" berfusi kembali dengan "orang tua"-nya.[1]

Kelahiran PMII yang dekat dengan NU ini tidak bisa dipungkiri juga terinspirasi oleh tokoh-tokoh NU di masanya. Sebagai organisasi kepemudaan yang didirikan resmi pada tanggal 17 April 1960, PMII muncul menjadi organisasi keagamaan yang memperjuangkan ideologi aswaja dan menolak pada paham-paham purifikasi agama yang kala itu sangat "bermusuhan" dengan NU.

Pada pertengahan abad 20, minat para pemuda di masa-masa itu sangat besar terhadap ideologi dan juga politik. Ia memiliki jargon pembakar semangat yang cukup familiar seperti "sekali bendera dikibarkan, hentikan ratapan dan tangisan. Mundur satu langkah adalah sebuah bentuk pengkhianatan", " tangan terkepal dan maju ke muka" sampai jargon "dzikir, fikir, dan amal sholih". Tentu jargon-jargon penyemangat itu sangat menggelora di hati para anggotanya yang kesemuanya berjiwa muda. Diantara prestasi ormas ini adalah peran mereka bersama organisasi kepemudaan lainnya dalam upaya menggulingkan kekuasaan orde baru di tahun 1998 yang waktu itu Presiden RI adalah H.M.Soeharto. Peristiwa penggulingan orde baru ini dikenal dengan peristiwa reformasi setelah melalui banyak demonstrasi dan kerusuhan dimana-mana. "kesalahan-kesalahan" orde baru yang memimpin selama 32 tahun dianggap sangat fatal dan disebut-sebut sebagai musuh bersama para mahasiswa dan kelompok-kelompok tertindas lainnya.

[1] PMII memisahkan diri dan tidak lagi menjadi banom (badan otonom) NU sejak Deklarasi Munarjati PMII pada tahun 1972. NU dan Blunder PMII dalam nu.or.id diakses tanggal 29 Maret 2021.

Semangat perjuangan para pemuda, termasuk mereka yang tergabung dalam PMII kala itu merupakan semangat pembebasan yang ingin melepaskan diri dari segala bentuk ketertindasan dan kekuasaan yang korup. Tema-tema perjuangan dan ideologi itu sangat diminati oleh para pemuda terutama di kalangan mahasiswa yang merupakan *agent of change* dan *agent of social control* pada masa itu. Mereka yang dulunya merupakan para aktifis PMII ini kemudian banyak yang terjun di politik praktis bahkan tidak sedikit pula yang duduk di parlemen sebagai wakil rakyat. Minat para pemuda, terutama mahasiswa pada masa-masa itu adalah pada politik dan ideologi. Hal ini tentu sangat berbeda kondisinya dengan minat para pemuda sekarang. Generasi yang disebut sebagai generasi Z ini tidak berhadapan langsung dengan masalah-masalah yang dihadapi para pemuda di pertengahan abad 20 dan akhir abad 20. Sehingga terjadi keterputusan semangat perjuangan jika hal tersebut tidak direvitalisasi kembali.

Revitalisasi semangat perjuangan pemuda PMII ini di masa kini yang tentu saja memiliki tantangan yang berbeda dengan pemuda di masa lampau haruslah menyesuaikan dengan persoalan yang dihadapi PMII saat ini. Fenomena perilaku mahasiswa PMII di beberapa perguruan tinggi keagamaan Islam yang kadang tidak sejalan dengan spirit jargon dzikir, fikir dan amal sholeh pun menjadi alasan kenapa spirit perjuangan mereka seyogyanya direvitalisasi kembali agar dapat menemukan kesaktiannya kembali.

Sejak kelahirannya, PMII tidak sendirian . Ia bersama NU dan pemuda-pemuda berpaham aswaja turut membidaninya. Kala itu yang menjadi Rais Aam NU adalah KH. Wahab Chasbullah dari Tambak Beras, Jombang. Beliau menjabat sebagai Rais Aam NU sejak tahun 1947 sampai beliau wafat yaitu di tahun 1971. Kyai tiga zaman yang dikenal sebagai kyai nyentrik yang sangat paham tentang fikih namun bersikap cukup akomodatif dan bergaya modern di tengah-tengah tradisi pesantren yang dikenal sangat tradisionalis dan tertutup kala itu. Ketokohannya yang terkenal tidak hanya berskala nasional namun juga internasional itu beliau pertahankan dengan spirit perjuangan yang tanpa henti. Ia tidak hanya seorang anggota parlemen yang vokal, tetapi juga seorang spiritualis yang mumpuni.

Untuk itu, tulisan ini hendak menawarakan gagasan secara konseptual sebagai upaya menentukan arah perjuangan aktifis PMII dengan cara merevitalisasi spirit perjuangan KH. Abdul Wahab Chasbullah. Kyai yang mendapat gelar sebagai pahlawan nasional ini tidak hanya layak untuk diteladani, namun semangat perjuangannya juga sangat patut untuk diikuti bukan sekedar sebagai romantisme masa lalu tetapi mengejawantahkannya dalam wujud arah perjuangan yang konkret. Selanjutnya pembahasan di sesi berikutnya dalam artikel ini adalah ulasan singkat tentang biografi KH. Abdul Wahab Chasbullah dan sepak terjang perjuangannya dalam merebut kemerdekaan, mempertahankan kemerdekaan dan mengisi kemerdekaan Indonesia sebagai seorang yang religius sekaligus nasionalis.

PEMBAHASAN

A. Biografi Singkat KH. Abdul Wahab Chasbullah

Kiai Wahab, yang bernama asli Abdul Wahab Chasbullah ini lahir di lingkungan Pesantren Tambakberas, sekitar 3 kilometer dari utara kota Jombang Jawa Timur, dari pasangan Kiai Chasbullah Said dan istrinya, Latifah (wafat tahun 1951 M).[2] Beliau merupakan putra sulung dari delapan bersaudara yaitu beliau sendiri, Abdul Hamid, Khodijah, Abdurrochim, Fatimah, Sholihah, Zuhriyah dan Aminatur Rohiyyah.[3] Silsilah keturunannya baik dari jalur ayah maupun ibu bersambung kepada keturunan keluarga ningrat jawa yaitu Kiai Abdussalam seorang eks pemimpin Pasukan Diponegoro yang memimpin daerah operasi perang di sekitar Jombang.[4]

Sebagaimana putra kyai pada umumnya, Kiai Wahab menghabiskan masa remaja dan mudanya dengan menimba ilmu dari pesantren ke pesantren, tentu pendidikan dasar agamanya beliau peroleh dari orang tuanya sendiri. Kurang lebih sekitar 20 tahun beliau menjalani aktifitasnya sebagai seorang santri kelana dari pesantren ke pesantren.[5] Beliau mengawali pendidikan agamanya di Pesantren Tambakberas asuhan ayahnya sendiri yaitu, Kiai Chasbullah. Pada usia 13 tahun, beliau dikirim ke Pesantren Langitan, Tuban oleh ayahnya dibawah asuhan Kiai Ahmad Sholih. Selama 9 tahun beliau belajar di pesantren ini. Kemudian beliau melanjutkan belajar ke Pesantren Mojosari di Nganjuk, Jawa Timur dibawah asuhan Kiai Sholih dan Kiai Zainuddin.[6]

Setelah mondok di Mojosari, beliau melanjutkan perantauannya ke Pesantren Cepaka, Nganjuk. Setelah itu beliau melanjutkan pengembaraan intelektualnya di Pesantren Tawangsari, Sepanjang-Sidoarjo dibawah asuhan Kiai Mas Ali. Setelah merasa bahwa bekalnya cukup, beliau melanjutkan mondok di Pesantren Bangkalan, Madura di bawah asuhan Kiai Cholil Bangkalan.[7] Setamat dari Bangkalan, beliau mondok di Pesantren Tebuireng di bawah asuhan KH. Hasyim Asy'ari.[8]

Di usia beliau yang ke-23, beliau memutuskan untuk berangkat ke Mekah untuk memperdalam ilmu agama. Beliau berguru kepada sejumlah ulama ternama yang hidup di abad 14 H, diantaranya adalah Syekh Mahfu>z{ al-Turmu>si (wafat 1338 H/1920 M), ulama asal Termas, Pacitan, Jawa Timur yang mukim dan mengajar di Makah hingga wafatnya.[9] Kiai Wahab juga berguru pada ulama tersohor lainnya

---

[2] A. Basid Adnan, *Kemelut di NU : Antara Kyai dan Politisi*, (Solo: CV Mayasari, 1982), 41.

[3] Saifuddin Zuhri, *Almaghfurlah KH. Abdul Wahab Chasbullah : Bapak dan Pendiri Nahdhatul Ulama* (Jakarta: Yamunu, 1972), 108.

[4] Tim Sejarah Tambakberas, *Tambakberas Menelisik Sejarah* , 58.

[5] Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren : Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, Cet.8, 2011), 49.

[6] Abdul Mun'im DZ, "Kiai Pemikir dan Penggerak", dalam Abdul Wahab Chasbullah, *Kaidah Berpolitik dan Bernegara* (Depok: Langgar Swadaya Nusantara, 20015), xi-xii.

[7] Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren : Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia,* 50.

[8] Ibid, 51.

[9] Ibid, 52.

yang mukim di tanah suci diantaranya Kiai Muhtarom, Syekh Sa‘i>d al-Yamani, dan Syekh Ah{mad bin Bakry Shat{a**>,** Syekh Ah{mad Khat**{**i**>**b al-Minangkabau asal Minangkabau, Kiai Baqir asal Yogyakarta, Kiai Asy’ari Bawean, Syekh Abd al-Kari>m al-Daghista>ni, Syekh Abdul Hamid asal Kudus, dan Syekh Umar Bajunaid.[10]

Karir sosial KH. Abdul Wahab Chasbullah dimulai ketika beliau mondok di Tebuireng, yaitu sejak diamanati sebagai lurah pondok oleh gurunya, KH. Hasyim Asy’ari. Di sini, bakat kepemimpinan serta kepekaan sosialnya semakin terasah. Beliau merasa prihatin dan gelisah dengan kondisi bangsanya yang terjajah, miskin secara ekonomi, inferior secara mental, terbelakang dalam pendidikan, dan semakin tercerabut dari akar budaya dan agama (Islam). Saat beliau melanjutkan pendidikan agamanya di Mekah, pikirannya selalu memikirkan bagaimana membebaskan bangsanya dari penindasan kaum penjajah.[11]

Kiai Abdul Wahab Chasbullah kembali dari Mekah pada tahun 1914, pada usia 27tahun atau 28 tahun berjalan. Ia segera melibatkan diri dalam berbagai aktivitas pergerakan. Masa-masa itu memang masa-masa dimana para pemuda dan juga tokoh-tokoh bangsa sedang berjuang untuk membebaskan diri dari penjajahan. Beberapa organisasi beliau dirikan, seperti Taswirul Afkar (1914), Nahdlatul Wathon (1916), Nahdlatut Tujjar (1918), Ta’mirul Masajid (1923), dan utamanya adalah Nahdhatul Ulama (1926).[12] Semua organisasi yang didirikannya ini, selain Nahdlatut Tujjar, mengusung visi yang sama, yaitu visi keagamaan: menjaga akidah dan tradisi Islam ***Ahl al-Sunnah wa al-Jama>‘ah*** di Indonesia, dan visi kebangsaan: mempersatukan umat Islam dalam ikatan agama, yang muara akhirnya adalah meraih cita-cita Indonesia merdeka meski medan dan bentuk perjuangannya berbeda.[13] Dari sini terlihat bahwa visi beliau adalah menghapuskan penjajahan dari bumi nusantara dan melestarikan paham tradisional *ahlussunnah wal jamaah* yang moderat di nusantara sekaligus menghalau tersebarnya paham-paham purifikasi agama.

Kiai Wahab adalah salah satu tokoh penting dalam pendirian Nahdhatul Ulama. Beliau adalah tokoh sentral yang membela kubu tradisionalis melawan kubu modernis yang di awal abad 20 gencar melakukan promosi tentang purifikasi agama. Selain sebagai organisasi yang mempersatukan kalangan tradisionalis di nusantara, NU juga merupakan basis perjuangan para kiai dan santri di wilayah pedesaan yang keberagamaannya sangat akomodatif dengan budaya lokal sepanjang itu tidak bertentangan dengan ajaran syariat. **Pasca berdirinya N**U, persaingan tradisionalis-modernis terus berlanjut hingga menjelang akhir tahun 1930-an. Perdebatan seputar masalah *furu>‘iyah* dan *khila>fiyah* masih sering terjadi sehingga semakin memecah belah umat. Hal ini

---

[10] Saifuddin Zuhri, *Almaghfurlah KH. Abdul Wahab Chasbullah : Bapak dan Pendiri Nahdhatul Ulama* , (Jakarta: Yamunu, 1972), 110.

[11] Miftahul Arif, “Fikih Kebangsaan : Telaah Pemikiran Abdul Wahab Chasbullah tentang Kemerdekaan dan Persatuan Indonesia”, *Disertasi*, UIN Sunan Ampel Surabaya, (2020), 70.

[12]Wardini Akhmad, “Kongres Al Islam 1922-1941: Satu Telaah tentang Integrasi dan Disintegrasi Organisasi-Organisasi Islam di Indonesia dalam Perkembangan Pergerakan Nasional*”, Disertasi,* IAIN Syarif Hidayatullah, (1989), 170.

[13] Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan KH. Abdul Wahab* (Bandung: Percetakan Baru, t.t.), 12.

menjadi keprihatinan KH. M. Hasyim Asy'ari selaku tokoh yang dituakan oleh umat Islam Indonesia sehingga dalam satu pidatonya ia menyerukan umat Islam untuk bersatu, meninggalkan sikap fanatik (*ta'assub*) dan menjauhi perdebatan dalam masalah *furu>'iyah* dan *khila>fiyah* yang tak berkesudahan.[14]

Pasca kemerdekaan, kelompok islamis termasuk NU tergabung dalam satu wadah partai yaitu Masyumi. Namun perdebatan-perdebatan di tubuh Masyumi terkait dengan ideologi kebangsaan dan keberagamaan seperti rivalitas kelompok tradisionalis-modernis kian meruncing. NU yang waktu itu dipimpin oleh Kiai Wahab memilih keluar dari Masyumi dan menjadi partai sendiri. Pada pemilu pertama tahun 1955, NU keluar sebagai partai 3 besar setelah PNI dan Masyumi. Ini memperkuat posisi Kiai Wahab sebagai Rais Aam karena dengan bakat dan insting politiknya yang tajam, beliau mampu membawa NU sebagai partai yang diperhutungkan di masa itu. Meskipun dalam perkembangannya NU memilih kembali ke khittah 1926 dan tidak terlibat dalam percaturan politik praktis.[15]

Beliau berkali-kali duduk dalam kursi parlemen sampai menjelang akhir hayatnya pada 1971. Akan tetapi, peranannya yang paling menonjol adalah sebagai negosiator antara kepentingan NU dan pihak pemerintah. Tidak heran, dengan fungsinya itu Kiai Wahab sangat dekat dengan presiden dan pejabat publik lainnya, yang karenanya ia harus menanggung resiko fitnah, hinaan, dan cacian dari lawan-lawan politiknya.[16]

Dalam menjalani perjuangannya, sejak era pra kemerdekaan, pasca kemerdekaan, orde lama dan juga orde baru, beliau tidak hanya mengandalkan kekuatan lahiriah semata, melainkan beliau juga menekuni laku spiritual yang orang jawa menyebutnya tirakat. Siang hari berikhtiar lahiriah, sedangkan di malam hari bermunajat dan ber-*taqarrub* pada Allah Tuhan penguasa jagat raya, memohon keselamatan bangsa. Di kalangan santri dan masyarakat NU, Kiai Wahab dikenal sebagai kiai ahli wirid. Banyak doa diijazahkannya untuk berbagai keperluan, mulai dari dikabulkannya hajat hingga kekebalan tubuh. Ia menyatakan orang Islam tidak hanya disegani dan dihormati karena ilmunya, tetapi juga karena wiridnya.[17]

Ketokohannya yang masyhur di zamannya menarik perhatian sejumlah peneliti, diantaranya ada Anhar Gonggong, sejarawan dan akademisi ternama di Indonesia, ia menulis:

> "Hal signifikan dari ketokohan Kiai Wahab ada tiga. Yaitu *Pertama*, Kiai Wahab bergerak dengan mengawali langkahnya melalui ajakan berdiskusi dan berdialog, baik melalui Tashwirul Afkar yang ia dirikan, ataupun forum-forum diskusi lainnya. *Kedua*, Kiai Wahab mampu memberikan jawaban terhadap tantangan yang dihadapi

[14] Choirul Anam, *KH. Abdul Wahab Chasbullah : Hidup dan Perjuangannya*, (Surabaya: Duta Aksara, 2015), 299-300.

[15] NU bukanlah yang pertama keluar dari Masyumi. Beberapa tahun sebelumnya (1947), PSII
juga melakukan hal sama, keluar dari Masyumi dan menjadi partai yang berdiri sendiri (independen). Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. (Jakarta: LP3ES,1982), xiv.

[16] Choirul Anam, *KH. Abdul Wahab Chasbullah : Hidup dan Perjuangannya*, 313.

[17] MIftahul Arif, "Fikih Kebangsaan…., 82.

> umat dan bangsanya dalam periode-periode historis yang dihadapi, baik dalam periode penjajahan Belanda dan Jepang, maupun setelah bangsa dan negaranya merdeka sejak 1945. *Ketiga*, NU yang ditegakkan sebagai jawaban atas tuntutan yang dihadapi pada 1926 dan NU sebagai partai politik merupakan suatu tanda sejarah dari kecerdasan berpikir, sekaligus keteguhan hati dari seorang pemimpin cerdas yang mampu membaca tanda-tanda zaman."[18]

Selain Gonggong, sejarawan lain seperti Jajat Burhanudin menarasikan bahwa Kiai Wahab adalah ulama yang teguh dalam berprinsip namun modern dalam pergerakan. Ia menulis :

> Demikianlah, Wahab Chasbullah --dengan kepemimpinan yang kuat, keluasan jaringan, dan sukses usaha bisnis yang dikelola-- menjalankan peran sangat penting dalam menyuarakan kepentingan barisan ulama di Hindia Belanda. Dengan dukungan spiritual dari Hasyim Asy'ari, Wahab Chasbullah berperan besar dalam menghubungkan dunia ulama pesantren dengan modernitas. Makna penting usaha Wahab Chasbullah tidak lebih besar dibanding dengan pembentukan perhimpunan ulama tahun 1926, yaitu Nahdlatul Ulama.[19]

Awal tahun 1960-an, penglihatan Kiai Wahab sedikit terganggu. Hal ini kemudian berdampak pada kesehatannya yang lain. Beliau bahkan turut andil sebagai Rais Aam NU dalam upaya penumpasan gerakan G/30/S-PKI. Sampai tahun 1970 an beliau masih tetap aktif mengikuti kegiatan-kegiatan NU termasuk muktamar-muktamar yang digelar. Muktamar NU yang ke-25 yang digelar di Surabaya adalah muktamar terakhir yang beliau ikuti. Pada tanggal 29 Desember 1971 beliau menghembuskan nafas terakhir di kediamannya bertepatan dengan tanggal 12 Dzulqa'dah 1391 H. [20]

B. Politik sebagai Media Perjuangan KH. Abdul Wahab Chasbullah dalam Mewujudkan Visi Keberislaman dan Kebangsaan

Cinta tanah air atau wathaniyah adalah nilai-nilai yang selalu didengungkan oleh Kiai Wahab dalam setiap langkah perjuangannya. Tidak hanya dalam rangka sebagai anggota parlemen, melainkan juga sebagai Rais Aam NU. Beliau bahkan menggubah sebuah lagu yang sangat familiar di kalangan nahdhiyyin untuk menggugah semangat perjuangan, yaitu lagu yang berjudul " Yaa Lal Wathon".[21]

Semangat cinta tanah air adalah bagian dari iman, begitu makna dari salah satu potongan bait syair lagu Ya Lal Wathon. Ungkapan itu beliau jabarkan dalam pidato-pidatonya. Diantaranya adalah pidatonya dalam muktamar NU yang ke-25 di Surabaya yang dibacakan oleh KH. Bisri Syansuri yang mewakilinya karena beliau sedang sakit namun tetap menghadiri muktamar. Isinya yaitu :

---

[18] Anhar Gonggong, "Ketika KH. Abdul Wahab Chasbullah Menjawab Tantangan Zaman", Makalah disampaikan dalam Sarasehan Nasional Mengenang *Almaghfurlah* KH. Abdul Wahab Chasbullah, Tambakberas, Jombang, Rabu 3 September 2014, 6.

[19] Jajat Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2017), 421.

[20] Aziz Masyhuri, *99 Kyai Kharismatik Indonesia*, (Depok: Keira Publishing, 2007), 99.

[21] Miftahul Arif, "Fikih Kebangsaan…, 126.

> "Kita tidak dapat membangun di atas bumi ini kalau kita tidak mewarisi atau mempusakai bumi ciptaan Allah *subh{anahu wa ta'a>la>*. Akan tetapi, bagaimana kita bisa mewarisinya jikalau kita tidak termasuk hamba-hamba Allah yang salih-salih. Padahal ayat di muka itu telah dengan gamblangnya menfirmankan bahwa hanya orang-orang yang salih-lah yang akan mempusakai bumi ini. Mempusakai atau mewarisi bumi ini artinya tentulah membangunnya agar menjadi suatu dunia yang sejahtera, aman, dan makmur, yang di dalamnya berisi keadilan dan kebenaran yang dijunjung tinggi. Menurut ajaran Islam, membangun untuk kemakmuran dan beribadah serta beramal salih adalah tugas-tugas kembar yang tak boleh dipisah-pisahkan. Kita akan mempunyai kesempatan membangun bila saja kita mempusakai bumi ini. Akan tetapi bumi inipun hanya diwariskan kepada hamba-hamba yang salih. Selanjutnya, manakala kemakmuran telah tercapai, kitapun tidak boleh meninggalkan ibadah serta amal salih. Karena bagaimana kita tidak bersyukur kepada Allah padahal kita telah diberi kenikmatan hidup?.[22]

Mencintai tanah air yang merupakan naluri alamiah (fitrah) manusia dikuatkan dengan dilandasi nilai-nilai keimanan pada Tuhan. Dengan komposisi ini, terjadilah kemanunggalan antara jiwa kebangsaan dan jiwa keimanan, di mana visi kebangsaan berpadu dengan visi keagamaan, visi keduniaan berpadu dengan visi keakhiratan. Adapun upaya untuk menanamkan cinta tanah air yang dilakukan oleh Kiai Wahab, melalui kursus kebangsaan di Madrasah Nahdlatul Waton, Taswirul Afkar, atau lainnya tak lain dimaksudkan untuk mencerahkan umat Islam agar bangkit melawan kolonialisme. Tanpa didasari cinta tanah air, sulit bagi seseorang hatinya tergerak untuk rela berkorban demi bangsa dan negaranya.[23]

Kiai Wahab melanjutkan dalam pidatonya bahwa sejak partai Nahdlatul Ulama lahir tidaklah beliau berpikir bahwa partai merupakan tujuan, akan tetapi sebagai alat untuk wadah untuk membangun Bangsa dan Negara. Tujuan partai NU adalah membangun bangsa yang bertakwa dan berakhlak luhur untuk membangun suatu negara yang aman dan makmur yang menjunjung tinggi keadilan. Tetapi tujuan yang terakhir tentulah mencapai keridaan Allah di dunia dan di akhirat.[24]Oleh karenanya, keputusan politik apapun harus berpijak pada asas maslahat. Untuk mewujudkan kemaslahatan itu, mengandalkan peran agama saja tidaklah cukup melainkan harus dibarengi dengan kebijakan negara. Visi beliau adalah nmeletakkan agama dan negara dalam hubungan simbiotik. Agama tanpa dukungan kekuatan politik (negara) akan rapuh dan roboh. Sementara negara tanpa dikawal oleh ajaran agama akan berjalan tidak tentu arah.

Pemikiran Kiai Wahab dalam hal hubungan agama dan negara modern merupakan pengejawantahan dari pemikiran-pemikiran ulama sunni lainnya

[22]Kiai Wahab, "Mempertahankan NU sebagai Partai Terbesar", dimuat dalam Saifuddin Zuhri, *Almaghfur-lah KH. Abdul Wahab Chasbullah: Bapak dan Pendiri Nahdlatul Ulama*, 124.

[23] MIftakhul Arif, "Fikih Kebangsaan….., 130-133.

[24] Kiai Wahab, "Mempertahankan NU sebagai Partai Terbesar", dimuat dalam Saifuddin Zuhri, *Almaghfur-lah KH. Abdul Wahab Chasbullah: Bapak dan Pendiri Nahdlatul Ulama,* 126.

yang mewajibkan didirikannya negara demi keberlangsungan dakwah Islam dan untuk kemaslahatan umat. Tujuan yang ingin diraih tidaklah semata-mata politik itu sendiri melainkan untuk meraih ridha Allah dengan melakukan perjuangan agama dan berorientasi pada kemaslahatan umat jangka panjang. Ditambah lagi adanya kenyataan yang menunjukkan bahwa beliau dekat dengan pemerintah baik di era orde lama maupun orde baru, visi perjuangan beliau tentang hubungan yang simbiotik antara negara dan agama sangat jelas. Beliau dapat dikategorikan sebagai seorang ghazalian dalam tradisi filsafat Islam. Ini tidak lain karena pengalaman dan petualangan intelektual beliau yang luas dengan didasari ilmu agama yang tinggi dan kebijaksanaannya, sehingga perjuangan politiknya tidak semata-mata demi politik praktis itu sendiri, melainkan demi kemaslahatan umat.

C. Revitalisasi Spirit Perjuangan KH. Abdul Wahab Chasbullah sebagai Landasan Pergerakan Aktivis PMII

Dalam rangka mengukuhkan arah perjuangan aktifis PMII ke depan yang tentu saja tantangannya tidak sama dengan tantangan tokoh-tokoh perjuangan di masa lalu, kita perlu mengupayakan untuk mengambil pelajaran dari spirit perjuangan yang pernah dilakukan Kiai Wahab di masa lalu. Diantara hal yang membuat kita tidak dapat berjuang dengan maksimal adalah kurangnya dana yang kita miliki yang bisa kita dermakan untuk perjuangan. Kiai Wahab bukan hanya sekedar seorang Kiai yang ahli wirid, beliau juga seorang saudagar kaya yang banyak mengeluarkan hartanya untuk keperluan perjuangan kemerdekaan Indonesia dan pendidikan agama di bumi nusantara ini. Karena itu satu hal yang wajib kita miliki sebagai aktifis PMII adalah *Pertama*, berdaya secara ekonomi. Bukan semata-mata menikmatinya sebagai kesenangan duniawi, namun sebagai sarana untuk membangun kemaslahatan umat dan untuk meraih ridha Allah di akhirat nanti sebagaimana nilai-nilai yang diajarkan oleh Kiai Wahab.

Kedua, memiliki ilmu pengetahuan yang luas sehingga kita mapan secara intelektual. Untuk membangun tujuan agar umat Islam dapat mapan secara intelektual, Kiai Wahab tidak hanya mengajarkan kitab-kitab salaf sebagaimana yang diajarkan di pesantren tradisional pada umumnya di masa itu. Beliau justru mengadopsi sistem pendidikan modern agar umat Islam, sebagai penduduk Indonesia yang jumlahnya mayoritas, tidak ketinggalan zaman dan bisa beradaptasi dengan perkembangan. Beliau mendirikan madrasah-madrasah untuk memerangi buta huruf dan sekaligus melakukan penggemblengan kepada peserta didik untuk mencintai tanah airnya. Dalam konteks saat ini, yang bisa dilakukan oleh aktifis PMII, terutama yang berkecimpung di dunia pendidikan adalah melawan kapitalisasi pendidikan agar pendidikan bisa diakses oleh seluruh umat Islam di Indonesia dengan harga yang bisa dijangkau namun kualitasnya tetap bisa bersaing di kancah nasional maupun internasional.

Ketiga, kokoh secara spiritual. Sebagaimana disebutkan dalam biografi singkat beliau, bahwa untuk melakukan perjuangan merebut kemerdekaan dan mempertahankannya, Kiai Wahab tidak hanya menempuh usaha lahir, namun beliau juga melakukan usaha batin dengan banyak *munajat* dan *taqarrub* kepada Allah di malam hari. Beliau bahkan mengamalkan beberapa wirid sebagaimana yang diamalkan oleh para kyai di nusantara ini. Dalam tradisi pesantren, tentu hal ini menjadi hal yang sangat lazim, tanpa mengesampingkan sisi rasionalitas kita yang wajar. Karena itu, sebagai salah satu upaya aktifis PMII untuk terus

melanjutkan perjuangan di bidangnya masing-masing dalam rangka mewujudkan kemaslahatan umat dan meraih ridha Allah, maka hal utama yang harus dilakukan adalah memiliki spiritualitas yang kokoh. Hal ini bisa dilakukan dengan banyak melakukan munajat di malam hari dan berikhtiar dhahir di waktu-waktu lainnya.

Sebagaimana misi Kiai Wahab di atas, bahwa politik adalah medium untuk mewujudkan kemaslahatan umat dan meraih ridha Allah di dunia dan akhirat, maka sebagai kader pergerakan yang meneladani semangat perjuangan beliau, pemahaman tentang politik sebagai medium perjuangan harus tetap dipegang teguh agar kita tidak terjerumus dalam praktik-praktik politik yang orientasinya hanya duniawi saja. Kita juga harus mendukung setiap kebijakan pemerintah yang berasaskan pada kemaslahatan dan menolak setiap kebijakan pemerintah yang berpotensi merugikan umat dimanapun kita berada. Sebab, panggung politik bukanlah tujuan kita sebagai aktifis perjuangan, melainkan mewujudkan kemaslahatan umat adalah cita-cita yang selalu kita perjuangkan.

PENUTUP

Merevitalisasi semangat perjuangan KH. Abdul Wahab Chasbullah dalam upaya menemukan semangat perjuangan baru dalam tubuh aktifis PMII masa kini adalah hal yang niscaya. Beliau adalah seorang yang brilliant di zamannya. Beliau tidak hanya dihormati di kalangan para kyai dan santri, tetapi juga disegani oleh tokoh-tokoh nasionalis dan negarawan lainnya. Ketokohan beliau ini sangat patut untuk kita teladani terutama untuk kegiatan aktifisme kita. Kegiatan-kegiatan aktifisme yang akhir-akhir ini disinyalir lebih dekat ke arah politik praktis tidak lagi menemukan kekeramatannya kini. Kegiatan aktifisme yang sebih sering dipahami sebagai "kaderisasi" partai politik tertentu menjauhkan kita dari cita-cita perjuangan dan pergerakan yang sesungguhnya. Untuk itu, dalam rangka menuju Indonesia emas di-2045 mendatang, kita harus memiliki semangat yang compatible dengan perkembangan zaman dengan tetap mempertahankan nilai-nilai baik yang sudah kita miliki. Hal ini senyatanya sejalan dengan jargon dari Muhammad Abduh, tokoh Pan-Islamisme Mesir yang sering diadopsi oleh kaum nahdhiyyin yaitu "*almuhafadhatu ala qadim ash-shalih wal akhdzu bil jadid al ashlah*/ mempertahankan tradisi lama yang masih baik dan mengadopsi hal baru yang lebih baik." Sekian.

DAFTAR PUSTAKA

Adnan, A. Basid. *Kemelut di NU : Antara Kyai dan Politisi*. Solo: CV Mayasari, 1982.

Akhmad, Wardini. "Kongres Al Islam 1922-1941: Satu Telaah tentang Integrasi dan Disintegrasi Organisasi-Organisasi Islam di Indonesia dalam Perkembangan Pergerakan Nasional*", Disertasi,* IAIN Syarif Hidayatullah, (1989).

Anam, Choirul. *KH. Abdul Wahab Chasbullah : Hidup dan Perjuangannya,* Surabaya: Duta Aksara, 2015.

Arif, Miftakhul "Fikih Kebangsaan : Telaah Pemikiran Abdul Wahab Chasbullah tentang Kemerdekaan dan Persatuan Indonesia", *Disertasi*, UIN Sunan Ampel Surabaya, (2020).

Burhanudin, Jajat. *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia.*Jakarta: Kencana, 2017.

Dhofier, Zamakhsari. *Tradisi Pesantren : Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, Cet.8, 2011.

Gonggong, Anhar. "Ketika KH. Abdul Wahab Chasbullah Menjawab Tantangan Zaman", *Makalah*. Jombang, Rabu 3 September 2014.

Halim, Abdul. *Sejarah Perjuangan KH. Abdul Wahab.* Bandung: Percetakan Baru, t.t.

Masyhuri, Aziz. *99 Kyai Kharismatik Indonesia.* Depok: Keira Publishing, 2007.

Mun'im DZ, Abdul. "Kiai Pemikir dan Penggerak", dalam Abdul Wahab Chasbullah, *Kaidah Berpolitik dan Bernegara.* Depok: Langgar Swadaya Nusantara, 2015.

Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES,1982.

nu.or.id diakses tanggal 29 Maret 2021.

INSTITUSIONALISASI NILAI TOLERANSI DI PERGURUAN TINGGI; REFLEKSI ATAS RUMAH MODERASI

Usfiyatul Marfu'ah, Mubasyarah, Dian Adi Perdana, dan Afidatul Asmar

[1.] Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang
[2.] Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kudus
[3.] Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Amai Gorontalo
[4.] Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pare-Pare
Correspondent: usfiyatulmarfuah@walisongo.ac.id

Abstract: *The institutionalization of religious moderation on campus has been* established, but it's implementation has varied. The existing of 58 of State Islamic Religious Universities (PTKIN), currently only there are 32 universities or 55.17% have established Religious Moderation Houses on campus. The presence of RMB has become an interesting issue to follow up on whether its presence reinforces and provides direction for the development of tolerance values, or actually narrows to move the space of tolerance values. This article uses a descriptive qualitative approach through interview and review of the establishment of the RMB on campus. The purpose of this study to map and analyze the importance of the existence of the RMB on campus, how the RMB conducts peace education, tolerance values and moderation values to all of the academic community, then what is implication of the existence of the RMB on campus. The result of research showed that based on the Religious Moderation House is three functions, there *are the research function, the education and training function for ASN and ASN candidates, and the advocacy and mentoring function for FKUB, certainly there are still many State Islamic Religious Universities (PTKIN) were slow and minimal in responding to the Decree of the Directorate General of Islamic Education about religious moderation. This delay is certainly influenced by many factors, both of internal and external on university or campus.*

Key words: *Institutionalization; Tolerance Values; Reflection, Moderation House*

Abstrak: Pelembagaan moderasi beragama di Perguruan Tinggi telah diinisiasi oleh Kementrian Agama, namun dalam implikasinya terdapat keragaman. Dari 58 Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) yang ada, baru 32 Perguruan Tinggi, atau 55,17%, yang telah mendirikan Rumah Moderasi Beragama. Kehadiran RMB menjadi persoalan yang menarik untuk dikaji, karena kehadirannya akan semakin memperteguh dan memberikan arah pada pengembangan nilai-nilai toleransi, atau justru semakin mempersempit ruang gerak nilai toleransi. Artikel ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif melalui interview, kuesioner dan review terhadap pendirian RMB di Kampus. Tujuan studi ini adalah untuk memetakan dan menganalisis kontrinusi RMB dalam melakukan pendidikan perdamaian, toleransi dan moderasi di kalangan civitas akademika, serta implikasi yang muncul atas keberadaan RMB. Hasil penelitian menunjukkan bahwa berdasarkan ketiga fungsi Rumah Moderasi Beragama, yaitu fungsi riset, fungsi diklat ASN dan calon ASN, serta fungsi advokasi dan pendampingan bagi FKUB, masih banyak perguruan tinggi yang lambat dan kurang maksimal dalam merespon SK Ditjen Pendis tentang moderasi

beragama. Keterlambatan ini tentunya dipengaruhi oleh banyak faktor, baik internal ataupun eksternal perguruan tinggi.

Kata Kunci*: Institusionalisasi, Nilai Toleransi, Refleksi, Rumah Moderasi*

PENDAHULUAN

Pelembagaan konsep moderasi beragama di Perguruan Tinggi yang diinisiasi oleh Kementerian Agama mengalami ketidaksamaan dalam implementasinya. Sebanyak 32 Perguruan Tinggi, atau 55,17%, dari 58 Perguruan Tinggi telah mendirikan Rumah Moderasi Beragama. Perbedaan implementasi dalam pelembagaan tersebut disebabkan oleh kondisi masing-masing perguruan tinggi, baik dari segi kebijakan kampus, anggaran, maupun SDM yang ada.

Pemerintah melalui Kementerian Agama mencanangkan berdirinya rumah moderasi beragama di perguruan tinggi sebagai tanggapan atas fenomena radikalisasi yang terjadi di perguruan tinggi[1]. Sebagaimana data yang dikeluarkan oleh Setara Institut pada tahun 2019, terdapat 10 Perguruan Tinggi Negeri yang terpapar radikalisme. Kesepuluh PTN tersebut adalah UI, IPB, ITB, UGM, UNY, UNIBRAW Malang, UNAIR, UNRAM, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan UIN Sunan Gunung Djati Bandung[2]. Sehingga, keberadaan RMB (Rumah Moderasi Beragama) diproyeksikan oleh pemerintah menjadi pusat kajian moderasi beragama, melalui riset, seminar dan worksop yang dilakukan Perguruan Tinggi. RMB menjadi bank data atas kajian-kajian moderasi beragama yang mampu dijadikan sebagai landasan kebijakan[3].

Terbitnya SE Dirjen Pendis nomor 3663 tentang pendirian Rumah Moderasi Beragama menjadi acuan perguruan tinggi dalam melakukan pelembagaan moderadi beragama di kampus. Kehadiran Rumah Moderasi Beragama sebagai sebuah institusi atau lembaga di dalam kampus menjadi persoalan yang menarik untuk dikaji. Pasalnya, kehadiran RMB ini semakin memperteguh dan memberikan arah pada pengembangan nilai-nilai toleransi[4], atau justru semakin mempersempit ruang gerak nilai toleransi. Dalam Islam, moderasi beragama telah dikenal dengan konsep *washatiyah*. Konsep ini telah banyak diamalkan oleh masyarakat Indonesia. Konsep *washatiyah* memiliki empat padanan makna yakni *tawassuth* (tengah-tengah), *i'tidal* (adil), *tasamuh* (toleransi) dan *tawazun* (berimbang), serta enam padanan makna tambahan yakni *musawah* (egaliter),

---

[1] Fakta ini diperkuat dengan hasil penelitian dari Toto Suharto dan Ja'far Assagah, 2014, "Membendung Arus Paham Keagamaan Radikal di Kalangan Mahasiswa PTKIN", At-Tahrir, 14 (1) h. 157-180

[2] Muhammad Murtadlo, 2019, Menakar Moderasi Beragama di Perguruan Tinggi, https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/menakar-moderasi-beragama-di-perguruan-tinggi diakses pada 10 April 2021.

[3] Suyitno, 2020, Keberadaan Rumah Moderasi Beragama Dikuatkan Regulasinya, http://diktis.kemenag.go.id/NEW/index.php?berita=detil&jenis=news&jd=1278#.YH5bzOgzbIU diakses pada tanggal 10 April 2021

[4] Sebagaimana hasil penelitian yang dihasilkan oleh Wildan Hefni, 2020, "Moderasi Beragama dalam Ruang Digital: Studi Pengarusutamaan Moderasi Beragama di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri", *Jurnal Bimas Islam*, 13 (1) h. 1-22. Begitu juga dengan penelitian dari Abdul Syatar, 2020, "Strengthening Religious Moderation In University: Initiation to Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar," *Jurnal Kurioritas: Media Komunikasi Keagamaan*, 2020. 13 (2) h.236-248

syura (musyawarah), *Ishlah* (reformasi), *Aulawiyah* (mendahulukan yang prioritas), *Tathawwur wa Ibtikar* (dinamis dan inovatif) dan *Tahadhdhur* (berkeadaban)[5].

Tulisan ini berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan di 9 Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) yaitu UIN Walisongo Semarang, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, UIN Banjarmasin, UIN Alauddin Makassar, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UIN Raden Intan Lampung, IAIN Sultan Gorontalo, IAIN Salatiga, dan IAIN Kudus. Penelitian dengan menggunakan kuesioner dengan menggunakan pertanyaan terbuka dan tertutup untuk mendapatkan data, yang disempurnakan dengan wawancara mendalam dan dokumentasi. Dari 8 PTKIN yang peneliti kirim kuesioner, hanya ada 7 perguruan tinggi yang mengisi kuesioner, yakni UIN Walisongo Semarang, UIN Raden Intan Lampung, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, UIN Antasari, IAIN Sultan Amai Gorontalo, IAIN Salatiga, dan IAIN Kudus. Wawancara dilakukan kepada ketua RMB di masing-masing perguruan tinggi, sementara dokumentasi diawali dengan mengumpulkan sejumlah literatur terkait moderasi beragama, RMB, PTKI, dan sumber lain yang mendukung penelitian terkait institusi dan nilai-nilai yang diperoleh terkait moderasi beragama yang kemudian menjadi ukuran pentingnya diadakannya RMB, dokumen-dokumen tersebut seperti SK Dirjen Pendis, SK Pendirian RMB, Program Kerja RMB, buku panduan RMB, serta berita online yang berkaitan dengan pendirian RMB.

Penelitian ini berkaitan dengan, apakah kelembagaan rumah moderasi beragama sudah memenuhi persyaratan kelembagaan dan apakah program rumah moderasi sudah menjalankan tujuan moderasi beragama sebagaimana mandat pemerintah, apakah keberadaan RMB di kampus akan semakin memperteguh dan memberikan arah pada pengembangan nilai-nilai toleransi, atau justru semakin mempersempit ruang gerak nilai toleransi. Pertanyaan-pertanyaan tersebut dirumuskan dalam rumusan masalah: (1) bagaimana kampus mengejawantahkan rumah moderasi beragama melalui kelembagaan, dan (2) bagaimana peran kelembagaan rumah moderasi beragama yang telah dijalankan. Sehingga, tujuan penelitian ini untuk mengetahui langkah yang dilakukan oleh kampus mengejawantahkan rumah moderasi beragama melalui kelembagaan, dan mengetahui peran kelembagaan rumah moderasi beragama yang telah dijalankan. Penelitian ini akan memiliki nilai guna, baik secara teoritik maupun praktis. Secara teoritik, penelitian ini akan memberikan sumbangsih terhadap penguatan atau pengembangan teori institusionalisasi, sedangkan secara praktis penelitian ini dapat dijadikan sebagai masukan bagi pengelola ataupun pemegang kebijakan rumah moderasi beragama di perguruan tinggi.

Penelitian tentang institusionalisasi pernah dilakukan sebelumnya berkaitan dengan ibadah. Institusionalisasi yang diartikan peneliti sebagai sistem norma yang berkaitan dengan pranata serta mengandung arti bangunan yang membutuhkan struktur, sehingga sesuatu hal yang telah diinstitusionalisasi akan bersifat mengikat dan mengatur sebuah masyarakat tertentu yang berada di dalamnya. Secara eksplisit, penelitian ini menunjukkan bahwa suatu ibadah (disebutkan di antaranya shalat, zakat, wakaf, ibadah sosial, pendidikan Islam, dan

---

[5]Afrizal Nur and Lubis Mukhlis, "Konsep Wasathiyah Dalam Al-Quran (Studi Komparatif Antara Tafsir Al-Tahrîr Wa at-Tanwîr Dan Aisar at-Tafâsîr)," *An-Nur*, 2015.4 (2) h. 205-225

ekonomi Islam) yang diinstitusionalisasikan memiliki peranan untuk *hifzhu ad-din* (penjagaan agama). Institusionalisasi diibaratkan sebagai bungkus atau *casing* yang mampu menjaga ibadah melalui pranata dari institusi[6]. Namun, dalam penelitian ini penulis tidak menyampaikan tentang langkah yang dilakukan dalam proses institusionalisasi.

Sementara itu, Zida dkk[7] menulis tentang institusionalisasi pada unit cepat tanggap untuk kebijakan kesehatan di Burkina Faso. Proses pelembagaan atau institusionalisasi yang dilakukan untuk layanan cepat tanggap di Burkina Faso dilakukan dengan anggapan Zida tentang pentingnya lingkungan yang stabil, mandat dari pemerintah, pendanaan, dan SDM yang memadai dalam proses institusionalisasi. Institusionalisasi menitikberatkan pada proses keberlanjutan dari kesadaran, percobaan, perluasan, dan konsolidasi.

Ahmad Bukhori[8] bahkan menyebut bahwa radikalisme dan terorisme, melalui kelompok dan jaringan yang memiliki afiliasi dengan organisasi radikal, mengancam kampus. Oleh karenanya, Bukhori menganggap bahwa mencegah dan menangkal radikalisme agama di PTKI menjadi penting. Langkah-langkah yang dilakukan dalam mencegah radikalisme di PTKI tersebut yaitu penguatan wawasan keislaman dan kebangsaan melalui program pesantren, deradikalisasi melalui penguatan organisasi kemahasiswaan, selektif dalam menerima mahasiswa dan dosen, menyediakan literatur Islam yang moderat, inklusif, dan humanis, serta membentuk duta perdamaian milenial di media sosial.

Berbagai penelitian sebelumnya di atas, mendeskripsikan upaya institusionalisasi maupun upaya menangkal radikalisme di kampus. Sementara, penelitian ini menitikberatkan pada keberadaan moderasi beragama serta fungsinya sebagai unit penyebar konsep *washatiyah* di kampus yang telah terlembagakan melalui Rumah Moderasi Beragama (RMB).

PEMBAHASAN

Data dalam tulisan ini didapatkan dari kuesioner terbuka dan tertutup yang disebar melalui google form. Pertanyaan dalam kuesioner mengacu kepada pertanyaan-pertanyaan penelitian yang hendak dijawab, seperti apakah kelembagaan rumah moderasi beragama sudah memenuhi persyaratan kelembagaan, apakah program rumah mdoerasi sudah menjalankan tujuan moderasi beragama sebagaimana mandat pemerintah, apakah keberadaan RMB di kampus akan semakin memperteguh dan memberikan arah pada pengembangan nilai-nilai toleransi, atau justru semakin mempersempit ruang gerak nilai toleransi.

Pertanyaan-pertanyaan tersebut dirumuskan dalam rumusan masalah: (1) bagaimana kampus mengejawantahkan rumah moderasi beragama melalui

---

[6] Eka Sakti Habibullah, 2016, "Urgensi Hifdzu ad-Din dan Institusionalisasi Ibadah", *Al Maslahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial Islam*, 4 (08) h. 505-528

[7] Andre Zida, dkk, 2018, Evaluating the Process and Extent of Institusionalitation: a Case Study of a Rapid Response Unit For Health Policy in Burkina Faso, International Journal of Health Policy and Management, 7 (1) 15-26

[8] Ahmad Bukhari, 2019, "Internalisasi Nilai-nilai Keislaman dan Kebangsaan pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri", *FENOME, Jurnal Penelitian*, 11(2) 155-180.

kelembagaan, dan (2) bagaimana peran kelembagaan rumah moderasi beragama yang telah dijalankan

1. Implementasi Rumah Moderasi Beragama (RMB)

Dalam membahas implementasi Rumah Moderasi Beragama di Perguruan Tinggi, peneliti menemukan kondisi yang berbeda pada kampus-kampus yang menjadi objek penelitian, sebagaimana beriku:

a. Kesadaran mendirikan RMB

Tiap-tiap perguruan tinggi memiliki kesadaran yang berbeda berkaitan dengan pendirian Rumah Moderasi Beragama. Kesadaran ini berhubungan tidak hanya dengan respon yang cepat atas SK Dirjen Pendis nomor 7272 tentang pendirian moderasi beragama di PTKIN, namun juga berkaitan dengan langkah yang dilakukan oleh RMB pasca didirikan. Oleh karenanya, dalam pembahasan kesadaran ini dijelaskan melalui 5 aspek. Pertama, adanya SK pengukuhan yang dikeluarkan oleh Rektor atau Ketua Sekolah Tinggi. Kedua, keberadaan pengurus RMB yang telah disahkan. Ketiga, adanya program kerja yang dicanangkan oleh RMB. Keempat, adanya pendanaan untuk kegiatan RMB. Kelima, kerjasama yang dibangun.

RMB yang ada sudah memenuhi persyaratan kelembagaan. Hal ini dapat dilihat dari adanya sudah adanya struktur kepengurusan di RMB dan telah dikukuhkan oleh Rektor/Ketua Sekolah Tinggi melalui SK, meskipun masih ada RMB yang belum memiliki struktur kepengurusan yang jelas beserta SK pengukuhan dari pimpinan Perguruan Tinggi. Namun, yang menjadi catatan di sini, pengurus yang ada masih menjabat struktur lain yang strategis di dalam kampus. Alasan yang digunakan karena hal ini dapat mempermudah koordinasi dengan pimpinan, pengurus yang ada dianggap lebih kompeten dibandingkan yang lain, dan bidang kerja yang saling berhimpitan dengan tugas yang ada di RMB. Ada juga alasannya karena keberadaan RMB belum masuk ke dalam ORTAKER (Organisasi dan Tata Kerja) serta keterbatasannya SDM sehingga pengurus RMB mengalami *double job*. Pengurus yang telah ada tersebut sudah memiliki kompetensi dalam mengembangkan nilai toleransi dan inklusi.

RMB telah memiliki program kerja yang telah disesuaikan dengan SK Dirjen nomor 7272, program kerja ini telah berjalan dengan baik. Terlaksananya program kerja tersebut disebabkan oleh soliditas pengurus dan adanya dukungan penuh dari pimpinan Perguruan Tinggi. Namun, ada yang harus digarisbawahi, bahwa tidak semua RMB memiliki roadmap yang jelas (misalnya jangka menengah, selama 5 tahun), lembaga hanya menyusun program kerja selama satu tahun, disesuaikan dengan anggaran tahunan yang dimiliki oleh kampus. Apalagi, RMB yang belum memiliki nomenklatur yang jelas tentu saja belum memiliki program kerja yang memadai, sehingga lembaga belum menyiapkan program kerja yang akan dijalankan.

Masih adanya RMB yang tidak memiliki kejelasan dalam nomenklatur membuat keberadaan RMB seperti mati suri. Nomenklatur merupakan pijakan bagi sebuah lembaga agar dapat mendapatkan akses anggaran, serta sarana prasarana dari kampus. Didirikannya RMB di kampus, namun tidak mendapatkan kejelasan dari kampus sangat menghambat RMB sebagai lembaga untuk bergerak dan merealisasikan program kerja.

Sebagai lembaga, RMB telah membangun kerjasama dengan lembaga/instansi yang bergerak di bidang toleransi dan moderasi. Kerjasama tersebut di antaranya dengan Pemda, Kemenang Kabupaten maupun Provinsi, lembaga pendidikan, Wahid Institute, FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama), PERGUNU (Persatuan Guru NU) Provinsi, Kesbangpol Provinsi, Dinas Pendidikan, Majelis Ulama Indonesia (MUI), FKBUI, dan lainnya.

Sebagai sebuah lembaga, RMB harus berupaya untuk sosialisasi. Sosialisasi ini dilakukan dengan cara upaya yang lakukan RMB dalam menyebarluaskan informasi kepada masyarakat, baik melalui media *online* ataupun kegiatan secara *offline*. Di antara RMB yang ada, hampir semuanya memiliki media komunikasi secara *online* berupa *website* Youtube, Instagram, Facebook, Website, Blog, Twitter, dan email. Hampir semua RMB juga telah melakukan edukasi nilai moderasi pada sivitas akademika. Edukasi dilakukan melalui seminar, menulis buku, menyanyikan lagu *subbanul wathan* di tiap acara resmi, pendidikan dan pelatihan teknik moderasi beragama, diskusi rutin dosen dan pemberdayaan pesantren, *leflet*, perkuliahan, serta sekolah moderasi. Namun hanya sedikit sekali RMB yang sudah menyadari akan adanya layanan aduan di kampus, yang berkaitan dengan kasus-kasus intoleransi dan radikalisasi.

2. Peran Rumah Moderasi Beragama (RMB)

Dalam menjelaskan apakah RMB di PTKIN telah menjalankan peran dari Kementerian Agama, yaitu berkaitan dengan fungsi riset, fungsi diklat ASN dan calon ASN, serta fungsi advokasi dan pendampingan bagi FKUB. Berdasarkan ketiga fungsi tersebut, dapat dikatakan bahwa RMB yang ada belum melakukan perannya sebagaimana yang dicanangkan oleh Kementerian Agama.

Program kerja RMB memang sudah ada yang melibatkan komunitas dari agama lain. Alasan yang dibangun bahwa RMB perlu membangun kerja sama kemanusiaan, memiliki keterbukaan dengan agama lain, memiliki sikap toleransi serta memiliki wawasan luas dalam hal bersosialisasi dengan kelompok lain. Sementara RMB yang tidak melibatkan komunitas agama lain menganggap bahwa kaum muslim lebih membutuhkan pemantapan pengetahuan moderasi beragama. RMB juga menganggap bahwa tidak adanya pelibatan komunitas/agama lain berkaitan dengan persoalan sosial dan budaya.

Meski belum melakukan peran-peran sebagaimana mandat Kementerian Agama, keberadaan diakui mampu memperkuat nilai toleransi di Perguruan Tinggi. Meski tidak semua, RMB juga telah melakukan pendampingan pada masyarakat, melalui diklat moderasi beragama, mengadakan sekolah moderasi di tingkat SD, dan pemberdayaan pesantren. Begitu juga, RMB telah melakukan kegiatan penguatan wacana moderasi di sivitas akademika, melalui kampanye moderasi beragama via medsos, penerapan mata kuliah Islam dan moderasi beragama, diklat moderasi beragama bagi mahasiswa dan alumni, *podcast*, *content* moderasi, seminar dan diskusi rutin. RMB juga telah memasukkan moderasi beragama dalam agenda penelitian dan pengabdian dosen ataupun mahasiswa.

Fungsi riset memang tidak dilakukan secara eksplisit, namun RMB telah memasukkan nilai-nilai inklusif, moderasi dan perdamaian ke dalam kurikulum. Masuknya nilai-nilai tersebut dalam kurikulum untuk menumbuhkan rasa kemanusiaan melampaui sekat-sekat keagamaan dalam konteks kehidupan

berbangsa dan bernegara, selain itu nilai-nilai inklusif, toleransi dan perdamaian harus masuk ke dalam kurikulum, sesuai amanat perundang-undangan. Beberapa perguruan tinggi bahkan telah menjadikan moderasi beragama sebagai mata kuliah dengan nama kuliah Islam dan Moderasi Beragama, dan Islam terapan. Kegiatan khusus intrakurikuler juga menjadi agenda RMB dalam rangka menanamkan nilai moderasi pada sivitas akademika. Jenis kegiatannya berupa; diklat untuk DEMAF (Dewan Eksekutif Mahasiswa Fakultas), SEMAF (Senat Mahasiswa Fakultas), serta HMJ (Himpunan Mahasiswa Jurusan); ToT (Training of Trainer) moderasi beragama bagi mahasiswa dan dosen; Sekolah Moderasi; serta PBAK (Pengenalan Budaya Akademik Kampus).

Diskusi dan Pembahasan

Keberadaan Rumah Moderasi Beragama (RMB) di kampus, sebagian besar telah mencapai proses kelembagaan, namun belum mencapai pada tahap kelembagaan yang ideal. Masih dibutuhkan upaya untuk mencapai tahap ideal dalam kelembagaan RMB. Kata "moderasi" berasal dari bahasa latin "*moderatio*" yang memiliki arti ke-sedang-an (tidak berlebihan dan tidak kekurangan). Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), moderasi dimaknai dengan dua pengertian yaitu pengurangan kekerasan dan penghindaran keekstreman. Dalam bahasa Inggris, kata moderation sering digunakan dalam artian average (rata-rata), *core* (inti), *standart* (baku), atau *non-aligned* (tidak berpihak). Dari beberapa kata yang disebutkan, moderat berarti mengedepankan keseimbangan dalam hal keyakinan moral, watak, baik ketika memperlakukan orang lain secara individu ataupun berhadapan dengan institusi negara. Sedangkan dalam bahasa arab, moderasi dikenal dengan kata *wasath* atau *wasathiyah*, yang memiliki padanan kata *tawassuth* (tengah-tengah), *i'tidal* (adil) dan *tawazun* (berimbang). Antonim dari kata *wasath* adalah *tatharruf* (berlebihan), yang dalam bahasa Inggris disebut dengan kata *extreme*, *radical*, dan *excessive*[9].

Dilihat dari hasil penelitian ini, dapat ditarik kesimpulan bahwa adanya moderasi beragama di kampus bukanlah suatu hal yang baru, pelembagaan moderasi beragama melalui Rumah Moderasi Beragama di kampus merupakan akumulasi dari kegiatan-kegiatan moderasi beragama yang telah dilakukan sebelumnya di kampus. Keberadaan Rumah Moderasi Beragama sebagai sebuah lembaga merupakan awal dari proses panjang bagi perguruan tinggi untuk menjadi institusi yang berkemanusiaan dan berperadaban. RMB yang telah berdiri di PTKIN masih perlu berbenah dan konsisten dalam mengawal isu-isu moderasi dengan kegiatan-kegiatan yang mendukung. Dengan demikian Keberadaan RMB sangat strategis untuk mencetak agen-agen moderasi beragama yang kini sangat dibutuhkan dalam kehidupan kebangsaan dan kemasyarakatan di Indonesia.

Secara interpretatif, penelitian ini menunjukkan tentang tiga hal. Pertama, kesadaran kelembagaan masih bersifat formalitas. Adanya dualisme jabatan di dalam RMB, pendirian RMB tidak diikuti dengan penyusunan kepengurusan, program yang belum masuk ke dalam ORTAKER, dan keterbatasan SDM dapat menjelaskan tentang formalitas tersebut. Kedua, konsolidasi yang bersifat

---

[9]Babun Suharto,et.all, *Moderasi Beragama;Dari Indonesia Untuk Dunia* (Lkis Pelangi Aksara, 2021), 59.

insidental. Kerjasama yang dibangun oleh RMB belum ditindaklanjuti dengan perjanjian yang mengikat (MoU ataupun Perjanjian Kerjasama) yang jelas antara RMB dengan mitra. Ketiga, eksperimental. Keberadaan RMB yang baru berumur kurang lebih satu tahun menjadikan lembaga ini masih memiliki banyak kekosongan, sehingga dari segi eksperimen belum dapat diukur. Dengan demikian, keberadaan RMB belum dapat menjadi kompas bagi lembaga yang mapan dalam hal moderasi beragama.

Rumah Moderasi Beragama semakin memperteguh nilai-nilai moderasi di kampus, apabila nilai-nilai yang telah diterapkan berkaitan dengan moderasi masuk juga ke dalam institusi yang menjelma menjadi kebijakan. Temuan ini senada dengan hasil penelitian Ulfatun Husna[10] berkaitan dengan keberadaan moderasi beragama di sekolah untuk mencegah ekstremisme di sekolah. Melalui prinsip-prinsip *tawasuth*, *ta'adul*, dan *tawazun* yang digunakan, mampu menciptakan situasi moderat serta mampu mewujudkan sekolah yang damai dan membentuk generasi yang memiliki pandangan moderat.

Keberadaan moderasi beragama di kampus tidak terlepas dari tugas dan fungsi kampus sebagai lembaga riset. Bagi kampus PTKIN yang dinilai mapan dalam hal kajian agama, moderasi beragama di kampus dapat memperkuat kajian kampus tentang permasalahan yang dialami masyarakat. Institusionalisasi akan membuat sebuah konsep atau norma yang diyakini suatu masyarakat menjadi terarah. Dengan dilembagakannya suatu nilai, dalam hal ini moderasi beragama, maka nilai-nilai yang mulanya diyakini oleh individu tetapkan sebagai nilai organisasi atau lembaga yang memiliki sifat mengikat dan lebih terkoordinir. Seperti halnya pendapat Habibullah[11] tentang institusionalisasi sarana dalam pelaksanaan ibadah *mahdhah* ataupun ibadah sosial menjadi semakin menguatkan keterjagaan ibadah tersebut, apalagi jika pelembagaan diinisiasi, dibentuk, dibiayai, di*support* SDM yang *kualified* oleh negara. Selanjutnya, dengan mengutip pendapat Knight (1992) mengenai institusionalisasi, Panggabean[12] mengartikan institusionalisasi atau pelembagaan sebagai proses mengintegrasikan ketentuan, prinsip, dan praktik MKBS ke dalam interaksi yang melibatkan berbagai pihak. Sehingga, norma yang sebelumnya berlaku dapat dijadikan sebagai ketentuan yang mengikat untuk menyelesaikan persolan yang sedang terjadi. Institusionalisasi juga diyakini Panggabean memutus ketergantungan persoalan hanya pada orang perorang, namun dikembalikan kepada ketentuan yang telah ditetapkan bersama.

Berdasarkan uraian di atas, penguatan Rumah Moderasi Beragama sebagai sebuah lembaga di dalam kampus, apapun nama dan bentuknya, menjadi sebuah keniscayaan dan tidak hanya sekedar formalitas. Kekosongan yang ada dalam tubuh RMB saat ini membutuhkan langkah yang nyata, baik dari pengurus maupun pemangku kebijakan di kampus. Mengingat keberadaan RMB di dalam

---

[10] Ulfatun Husna dan Muhammad Thohir, 2020, "Religious Moderation as a New Approach to Learning Islamic Religious Education in School", *Nadwa, Jurnal Pendidikan Islam*, 14 (1) h. 199-222.

[11]Eka Sakti Habibullah, "Urgensi Hifdzu Ad-Din dan Institusionalisasi Ibadah", *Al-Mashlahah, Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial Islam*, 2016, 4 (08) h. 505-528

[12]Rizal Panggabean, "Institusionalisasi Manajemen Konflik Berbasis Sekolah", *SUKMA, Jurnal Pendidikan*, 2017, 1 (1) h. 197-218

kampus masih diperhitungkan. Oleh karenanya, tiga hal yang patut dipertimbangkan, yaitu *awareness*, konsolidasi, dan eksperimen.

KESIMPULAN

Pelembagaan rumah moderasi beragama di PTKIN lebih bersifat formalitas daripada substansial. Aspek *awareness*, konsolidasi, dan eksperimen menunjukkan bahwa RMB direspon oleh kampus lebih karena kebijakan dari pusat, yang bersifat *top-down,* tanpa mempertimbangkan kebutuhan kampus.

Rumah Moderasi Beragama dapat semakin kuat secara kelembagaan jika prinsip-prinsip dalam pelembagaan dapat dipenuhi. Terpenuhinya prinsip-prinsip kelembagaan, di antaranya *awareness*, konsolidasi dan eksperimen, akan dapat membuat RMB semakin kuat keberadaannya di kampus, dan semakin menyokong kampus dalam mewujudkan institusi yang berkemanusiaan dan berperadaban.

SARAN

Penelitian ini memiliki keterbatasan, baik dari aspek cakupan perguruan tinggi yang berhasil peneliti jangkau, informan yang diakses melalui angket tanpa melakukan wawancara yang mendalam dan intens, serta pengambilan obyek forma penelitian yakni sejak dikeluarkannya SK Dirjen Pendis tentang moderasi beragama di perguruan tinggi menjadi kekurangan peneliti dalam memahami RMB secara utuh. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya dihararapkan dapat melanjutkan penelitian ini dengan membahas tentang aspek ekspansi serta aspek *maturity* sebagai bagian aspek dalam institusionalisasi.

DAFTAR PUSTAKA

Bukhari, A., 2019, "Internalisasi Nilai-nilai Keislaman dan Kebangsaan pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri", *FENOME, Jurnal Penelitian*, 11 (2) h. 155-180. https://doi.org/10.21093/fj.v11i2.2009

Data Rumah Moderasi Beragama Di PTKI per Tanggal 11 Desember 2020 Dalam Surat Dirjen Pendis B-3663.I/Dj.I/BA.02/10/2019 Tanggal 29 Oktober 2019 Tentang Edaran Rumah MOderasi Beragama, n.d

Edaran Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI Nomor B-3663.1/Dj.I/BA.02/10/2019 Tentang Rumah Moderasi Beragama Tanggal 29 Oktober 2019

Habibullah, E.S. 2016, "Urgensi Hifdzu Ad-Din dan Institusionalisasi Ibadah", *Al-Mashlahah, Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial Islam*, 4 (08) h. 505-528. http://dx.doi.org/10.30868/am.v4i08.160

Hefni, W,. 2020, "Moderasi Beragama dalam Ruang Digital: Studi Pengarusutamaan Moderasi Beragama di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri, *Jurnal Bimas Islam*, 13 (1) h. 1-22. https://doi.org/10.37302/jbi.v13i1.182

Husna, U., dan Muhammad T., 2020, "Religious Moderation as a New Approach to Learning Islamic Religious Education in School", *Nadwa, Jurnal Pendidikan Islam*, 14 (1) h. 199-222. https://10.21580/nw.2020.14.1.5766

Kartono, K, 2010,*Pengantar Metodologi Rasearch*, Bandung: Alumni

Murtadlo, M. 2020. "Menakar Moderasi Beragama Di Perguruan Tinggi". *OSF Preprints*, 2, h. 1-4. https://doi.org/10.31219/osf.io/jg8hx.

Murtadlo, M., 2019, Menakar Moderasi Beragama di Perguruan Tinggi. Diakses pada 10 April 2021 https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/menakar-moderasi-beragama-di-perguruan-tinggi

Nur, A., dan Lubis, M., "Konsep Wasathiyah Dalam Al-Quran (Studi Komparatif Antara Tafsir Al-Tahrîr Wa at-Tanwîr Dan Aisar at-Tafâsîr)," *An-Nur*, 2016. 4 (2) h. 205-225. http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/Annur/article/view/2062.

Panggabean, R. 2017, "Institusionalisasi Manajemen Konflik Berbasis Sekolah", *SUKMA, Jurnal Pendidikan*, 1 (1) h. 197-218. https://doi.org/10.32533/01107.2017

Suharto, B., et.all, 2021, *Moderasi Beragama;Dari Indonesia Untuk Dunia,* Lkis Pelangi Aksara

Suharto, T., dan Ja'far A., 2014, "Membendung Arus Paham Keagamaan Radikal di Kalangan Mahasiswa PTKIN", At-Tahrir, 14 (1) h. 157-180. https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v14i1.72

Suyitno, 2020, Keberadaan Rumah Moderasi Beragama Dikuatkan Regulasinya. Diakses pada tanggal 10 April 2021 http://diktis.kemenag.go.id/NEW/index.php?berita=detil&jenis=news&jd=1278#.YH5bzOgzbIU

Syatar, A., 2020, "Strengthening Religious Moderation In University: Initiation to Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar," *Jurnal Kurioritas: Media Komunikasi Keagamaan*, 2020. 13 (2) h.236-248. https://doi.org/10.35905/kur.v13i2.1829

Tim Balitbang Kemenag RI, 2019. *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang Dan Diklat Kementerian Agama RI.

Zida, A, dkk, 2018, "Evaluating the Process and Extent of Institusionalitation: a Case Study of a Rapid Response Unit For Health Policy in Burkina Faso", International Journal of Health Policy and Management, 7 (1) 15-26. http://doi:10.15171/ijhpm.2017.39

DIALEKTIKA SAKRAL MELALUI ZIARAH KUBUR: Nilai-Nilai Magis Pada Peninggalan Kerajaan Airlangga Di Gunung Pucangan Jombang

Wiwik Setiyani, Khairun Nisa', Tria Fitri Agus Triningsih

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Jalan A. Yani 117 Surabaya Jemur Wonosari, Kecamatan Wonocolo,
Kota Surabaya, Jawa Timur 60237
wiwiksetiyani@uinsby.ac.id nisatasrif@gmail,com triafitri45@gmail.com

Abstrak; Ziarah kubur menjadi salah satu kegiatan rutin yang dilakukan oleh sebagian besar masyarakat Islam, khususnya di Jawa. Keunikan dari ziarah kubur atau berkunjung ke makam atau kuburan dilakukan oleh muslim dengan menentukan lokasi-lokasi yang dinilai memiliki keramat atau magis. Artikel ini akan menjelaskan tiga poin penting diantaranya; pertama, mengapa masyarakat berkunjung ke lokasi makam. Kedua, bagaimana dialektika sakral masyarakat ketika, berada di makam. Ketiga, bagaimana masyarakat menemukan nilai-nilai magis yang sangat dinyakininya. Metode penelitian yang digunakan adalah; melakukan observasi dan wawancara secara mendalam. Dialektika Hegel menjadi pisau analisis dalam memotret fenomena masyarakat melakukan ziarah di gunung Pucangan Jombang. Temuan penelitian; masyarakat menyakini terhadap warisan sejarah peninggalan kerajaan Airlangga. Dialektika sakral merupakan keyakinan masyarakat yang hanya dapat dipahami oleh personal, interpersonal dan universal. Analisis dialektika Hegel menjadi titik tolak untuk menemukan nilai-nilai magis pada ziarah kubur. Peninggalan kerajaan merupakan sejarah yang memiliki nilai-nilai budaya lokal yang dapat menjadi referensi budaya internasional.
Kata kunci: *dialektika sakral, magis, ziarah, gunung Pucangan*

Abstract; Visit to holy place is one of the routine activities done by most of the Muslim community, especially in Java. The uniqueness of a visit to holy place is carried out by Muslims are considered sacred or magical. This article will explain three important points including; *first*, why do people visit to holy site. *Second*, what is the people's sacred (sakral) dialectic when they are in the tomb. *Third*, how do people find the magical values at ritual. The research method used is; in-depth observations and interviews. Hegel's dialectic becomes the blade of analysis in analysis the phenomenon of people visit to Pucangan of mountain in Jombang. Research findings; people believe in the historical legacy of the Airlangga kingdom. Sacred dialectic is a public belief that can only be understood by personal, interpersonal and universal. Hegel's dialectical analysis provides a starting point for finding magical values in the holy place. The royal heritage is a history that has local cultural values that can become a reference for international culture.
Key words: *sacred dialectic, magic, visit to holy place, Pucangan of mountain .*

A. PENDAHULUAN

Makam memiliki nilai subtansi bagi pelaksanaan ziarah kubur yang dilakukan oleh masyarakat. Sakralitas, magis, hingga mistisme dan mistisme menjadi unsur penting yang melekat pada pada makam sebagai objek.[1] Ziarah kubur adalah kata kerja yang menjelaskan aktivitas untuk mengenang jasa para leluhur, tokoh atau figur tertentu hingga anggota keluarga dan orang-orang terdekat yang telah meninggal.[2] Aktivitas ini diiringi dengan mengirimkan doa dan harapan terbaik bagi bagi orang yang sudah meninggal. Memohon agar segala dosa dan kesalahannya diampuni dan ditempatkan di tempat terbaik di sisi yang maha kuasa.[3]

Sakralitas senantiasa mengiringi fungsi dan definisi makam. Selain dianggap sebagai tempat sakral, makam dinilai memiliki *affection* (daya tarik) tersendiri dengan seluruh yang melekat padanya. Keberadaan maka sebagai objek mendorong masyarakat melakukan ziarah kubur.[4] Secara praktis ziarah kubur umumnya dapat dilakukan oleh siapa saja namun, makam para leluhur atau nenek moyang dan tokoh-tokoh penting yang dianggap memiliki pengaruh serta posisi yang istimewa dalam strata sosial. Keistimewaan tersebut menjadikan makan mereka istimewa dan menjadi daya tarik bagi kalangan (masyarakat awam) biasa. Anggapan ini kemudian membuat makam orang-orang tertentu tersebut menuntun mereka[5] pada aktivitas ziarah kubur.

Masyarakat Desa Cupak Kecamatan Ngusikan Jombang adalah satu di antara sekian masyarakat yang juga ikut melaksanakan sekaligus melestarikan tradisi ziarah kubur. Tradisi ziarah kubur makam keramat telah menjadi salah satu identitas masyarakat Cupak karena, kegiatan tersebut memiliki makna yang mendalam dan personal bagi masyarakatnya. Hakikatnya dialektika ziarah kubur memiliki makna spiritualitas dalam simbol-simbol yang digunakan masyarakat dalam kegiatan yang bersifat subyektif-kolektif.

Petilasan Makam Dewi Kilisuci dan Eyang Sakti menjadi tempat tirakat baik bagi masyarakat Desa Cupak maupun masyarakat di luar desa Cupak sendiri. Kedua makam tersebut dikenal luas oleh masyarakat Ngusikan bahkan, Jombang dan sekitarnya secara umum. Terlebih, makam-makam

---

[1] Nur Khosiah, "TRADISI ZIARAH WALI DALAM MEMBANGUN DIMENSI SPIRITUAL MASYARAKAT," *Imtiyaz: Jurnal Ilmu Keislaman 4*, no. 1 (2020): 28-41. DOI: https://doi.org/10.46773/imtiyaz.v4i1.63

[2] Yazida Ichsan, Yusuf Hanafiah, "MISTISISME DAN TRANSENDENSI SOSIO-KULTURAL ISLAM DI MASYARAKAT PESISIR PANTAI PARANGKUSUMO YOGYAKARTA," *Fikri: Jurnal Kajian Agama, sosial dan Budaya 5*, no. 1 (2020): 22-36. DOI: https://doi.org/10.25217/jf.v5i1.856

[3] Hadi Wiryawan, "TRADISI MOING KE KUBURAN PADA 1 SYAWAL HARI RAYA IDUL FITRI DI DESA SIMPANG EMPAT, KECAMATAN TANGARAN, KABUPATEN SAMBAS," *Living Islam: Journal of Islamic Discourse 3*, no. 2 (2020): 304-318. DOI: https://doi.org/10.14421/lijid.v3i2.2294

[4] Clifford Geertz*, Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa,* (Depok: Komunitas Bambu, 2013): 90.

[5] Rohimi Rohimi, "Sejarah dan Prosesi Tradisi Ziarah Makam Keleang," *Jurnal Sosial Budaya 17*, no. 1 (2020): 12-19. DOI: http://dx.doi.org/10.24014/sb.v17i1.7520

tersebut telah menjadi objek wisata sejak lama karena sakralitas yang melekat padanya. Tradisi ziarah kubur di Gunung Pucangan bertujuan untuk mengenang jasa-jasa Dewi Kilisuci dan Eyang Sakti serta orang-orang yang berada dalam makam tersebut, yang diyakini oleh masyarakat setempat sebagai tokoh yang karismatik dan berjasa atas kemakmuran rakyatnya pada jaman kerajaan raja Airlangga. Makam Dewi Kilisuci putri Raja Airlangga adalah makam yang dianggap paling keramat. Sejarah dan latar belakangnya sebagai putri Raja sekaligus sorang pertapa menjadikan sosok Dewi Kilisuci begitu istimewa di kalangan masyarakat Cupak khususnya.[6] Sehingga ritual ziarah kubur pada makam-makam tersebut telah mentradisi dalam kehidupan masyarakat Cupak.

Untuk memahami sakralitas ziarah kubur di Desa Cupak, dialektika Hegel menjadi pisau analisis dalam memotret fenomena masyarakat yang melakukan ziarah kubur di gunung Pucangan Jombang. Hegel dalam diskursusnya menjelaskan; dalam hubungan antara manusia dengan objek tertentu (roh atau spirit, Tuhan dan dll) terdapat komunikasi atau dialog dua arah. Yaitu dua hal yang dipertentangkan lalu didamaikan, atau biasa dikenal dengan tesis (pengiyaan), antitesis (pengingkaran)dan sintesis (kesatuan kontradiksi).[7] Penelitian ini berusaha menjawab rumusan masalah dianataranya; *pertama*, mengapa masyarakat berkunjung ke lokasi makam. *Kedua*, bagaimana dialektika sakral masyarakat ketika, berada di makam. *Ketiga*, bagaimana masyarakat menemukan nilai-nilai magis yang sangat dinyakininya.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Mengingat fenomena ziarah kubur telah menjadi tradisi dilakukan secara repetitif maka tidak sedikit kajian tentang fenomena tersebut. Ziarah kubur terhadap makam para leluhur dan peninggalan sejarah sangat umum bagi masyarakat Nusantara, Jawa dan masyarakat Desa Cupak Kecamatan Ngusikan Jombang khsusnya. Ragam studi yang dilakukan oleh sarjanawan terhadap ritual ziarah kubur dapat menjadi acuan untuk mendukung

---

[6] Mirta Irmasari, "MAKNA RITUAL ZIARAH KUBUR ANGKU KERAMAT JUNJUNG SIRIH OLEH MASYARAKAT NAGARI PANINGGAHAN," *Jurnal Sosiologi Dan Antropologi* 1, no. 01 (2013): 1,

[7] Yuni Pangestutiani, "Kritik Terhadap Hegel oleh Karl Marx dan Soren Aabey Kierkegaard," *Spiritualitas: Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf 4*, no. 1 (2018): 90-103.

diantaranya; Siregar Syahbana,[8] Mustaghfiroh,[9] Azis dan Lestari,[10] Matrokhim,[11] Al-Ayyubi.[12]

Merujuk pada studi dilakukan oleh para peneliti di atas menunjukkan pola ziarah kubur dengan mengunjungi makam anggota keluarga, kerabat dan tokoh masyarakat yang disucikan. Sebagian melakukannya beberapa hari sebelum Bulan suci Ramadhan. Sebagian yang lain sebaliknya, ziarah kubur dilakukan menjelang akhir bulan Nisfu saban atau satu atau dua hari menjelang Bulan Ramadhan. Siregar, dalam penelitiannya menjelaskan bagaimana masyarakat Angkola melakukan ziarah kubur secara serentak dengan seluruh warga desa. Ziarah kubur tidak semata dilihat sebagai bentuk perbuatan syirik tetapi proses untuk membersih jiwa serta menjaga kebersamaan.

C. METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang digunakan adalah melakukan observasi dan wawancara secara mendalam. Analisis dialektika Hegel menjadi titik tolak untuk menemukan nilai-nilai magis pada ziarah kubur yang dilakukan oleh masyarakat Cupak. Ritual yang sejatinya diadakan rutin dan kolektif di Gunung Pucangan Jombang. Para informan dalam studi ini adalah masyarakat yang ikut terlibat dalam ritual ziarah kubur, mayarakat lokal, pengunjung, pengurus desa dan juru kunci gunung pucangan. Temuan penelitian dianatranya adalah, faktta bahwa masyarakat menyakini terhadap warisan sejarah peninggalan kerajaan Airlangga. Dialektika sakral merupakan keyakinan masyarakat yang hanya dapat dipahami oleh personal, interpersonal dan universal.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Jejak Kerajaan Airlangga di Gunung Pucangan Jombang

Menelusuri kembali jejak sejarah kerajaan Airlangga sebagai salah satu kerajaan terbesar di tanah Nusantara dirasa perlu. Guna melihat dan memaknai kembali nilai-nilai yang tersimpan di dalamnya. Penelitian ini memulai

---

[8] Muhammad Andre Syahbana Siregar, "Ziarah Kubur, Marpangir, Mangan Fajar: Tradisi Masyarakat Angkola dan Mandailing Menyambut Bulan Ramadhan dan 'Idul Fitri", *WARISAN: Journal of History and Cultural Heritage* 1, no. 1 (2020): 9-13.

[9] Avina Amalia Mustaghfiroh, "LIVING HADIS DALAM TRADISI ZIARAH DAN BERSIH KUBUR DI DESA MAJAPURA, PURBALINGGA ," *Living Islam: Journal of Islamic Discourse 3*, no. 1 (2020): 48-64. DOI: https://doi.org/10.14421/lijid.v3i1.2197

[10] Donny Khoirul Azis, Tri Lestari, "Nilai-Nilai Religius dan Tradisi Ziarah Kubur Makam Syekh Baribin di Desa Sikanco Kecamatan Nusawungu Cilacap," *PUSAKA: Jurnal Khazanah Keagamaan* 8, no. 1 (Mei, 2020): 113-124. DOI: https://doi.org/10.31969/pusaka.v8i1.338

[11] Matrokhim Matrokhim, "Islamic Education Values in Ziarah Kubur Tradition of Javanese People," *Journal of Nahdatul Ulama Studies 1*, no. 2 (2020): 131-161. DOI: https://doi.org/10.35672/jnus.v1i2.17

[12] M. Zia Al-Ayyubi, "Praktik Ziarah Kubur dan Perannya terhadap Hafalan Al-Qur'an di Makam KH. M. Munawwir Dongkelan, Panggungharjo, Bantul," *Maghza: Jurnal Ilmu Al-qur'an dan Hadist 5*, no. 1 (2020): 1-16. DOI: https://doi.org/10.24090/maghza.v5i1.3774

penelusuran akar sejarah kerajaan Airlangga dengan merujuk pada tempat asalnya yaitu, Gunung Pucangan Jombang Jawa Timur.[13]

Berdasarkan ukiran dalam prasasti Pucangan di bagian sisi prasasti bahwa daerah Pucangan, Brahem, dan Bapuri dipilih oleh Raja Airlangga sebagai lokasi pertapaan dari pelariannya. Wilayah tersebut juga terdapat makam yang cukup dikenal luas oleh masyarakat Cupak maupun di masyarakat desa sekitarnya. Yaitu terdapat tiga belas makam leluhur dan, di antara tiga belas makam tersebut terdapat dua makam yang sangat disakralkan oleh masyarakat sekitar yaitu makam Dewi Kili Suci dan Eyang Sakti.[14]

Makam-makam yang di Gunung Pucangan sendiri adalah sekumpulan makam orang-orang (dianggap) sakti yang hidup di masa lampau. Mereka terdiri dari tokoh masyarakat; Guru kunci, tetuah desa hingga tokoh agama yang dinilai memiliki peran sentral di Desa Cupak sebagaimana dikatakan oleh warga setempat; "betul, makamnya orang-orang yang memang dihargai pada zaman dahulu oleh sekitar sini. Masyarakat biasanya berkunjung untuk mendo'akan, istilahnya kita menghormati dan mengenang jasa mereka..."[15] masyarakat mengenalnya Jasa dan kerja keras mereka diabadikan oleh masyarakat sekitar dengan merawat makam-makam tersebut dengan ragam cara. Salah satunya melalui ritual ziarah kubur yang aktif dilakukan baik oleh masyarakat setempat maupun yang datang dari berbagai daerah.[16]

Makam Dewi Kili Suci dan Eyang Sakti masih terus dipertahankan eksistensinya oleh masyarakat lokal. Pada gilirannya makam Dewi Kili Suci dan Eyang Sakti rutin diziarahi oleh masyarakat karena, diyakini memiliki nilai spiritual dan mistisisme yang kuat. Purwanto, juru kunci Gunung Pucangan menuturkan bahwa, sosok Dewi Kilisuci adalah putri langsung dari Raja Airlangga[17] penguasa Kerajaan Kadiri (Kediri).

Dewi Kilisuci secara tegas menolak untuk dinobatkan sebagai Ratu lantaran menganggap rakyat Kadiri masih banyak yang menderita dan jauh dari kesejahteraan. "Dewi Kilisuci menolak menjadi Ratu sebelum dia melihat rakyatnya sejahtera dan makmur dulu." Sang putri lantas menarik diri dari lingkungan kerajaan dan menepi. Dalam proses pengasingan tersebut Dewi Kilisuci bertemu dengan sesepuh (*pembabat*) Gunung Pucangan dan menetap di wilayah tersebut hingga akhir hayatnya.[18]

Beliau kemudian menjadi seorang biksuni yang dijuluki Dewi Kilisuci mengikuti jejak sang Ayah untuk menjadi pertapa. Kilisuci terdiri dari dua suku kata yang berarti Kili "Pertapa" Suci "Murni atau bersih". Dewi Kilisuci juga dikenal dalam kisah Panji Asmorobangun dan Galuh Candrakirana yang saat ini

---

[13] Akhadianto Dwi Nugroho, "LEGENDA DI KECAMATAN KUDU KABUPATEN JOMBANG: KAJIAN ARKETIPE CARL GUSTAV JUNG," *Bapala*, vol. 4, no. 2, (2017): 1.

[14] Kuswan *Wawancara*, 8 Januari, 2021.

[15] Fajar *Wawancara*, 20 Januari, 2021.

[16] Mukti *Wawancara*, 8 Januari, 2021.

[17] Purwanto *Wawancara*, 13 Januari, 2021.

[18] Kuswan, *Wawancara*, 24 Januari, 2021.

menjadi kisah legenda di Bumi Daha. Tempat yang diyakini sebagai Dahanapura ibukota kerajaan setelah ayahnya meletakkan tahta.[19]

Sementara sosok Eyang Sakti atau dikenal *Maling Celuring* oleh masyarakat setempat adalah orang sakti di di Desa Cupak. Masyarakat mengenalnya sebagai sosok yang dermawan dan karena sifatnya yang suka membantu warga yang kesulitan ekonomi. Baik Dewi Kilisuci maupun Eyang Sakti jasanya terus dikenang hingga hari ini. Makam keduanya terus mengalami pembugaran seiring jalannya waktu dan menjadi simbol bagi masyarakat Cupak.[20]

Simbolisme hakikatnya mencerminkan sifat dasar manusia (*homo symbolism*) sebagai makhluk biologis yang, cenderung menggunakan bahasa mitik-simbolik pada seluruh lapisan kehidupannya.[21] Keterkaitan dengan kehidupan di masa lampau menjadikan makam Dewi Kilisuci dan Eyang Sakti menjadi penggalan Jejak Kerajaan Airlangga yang terus dijaga keasliannya.

Terlepas dari nilai sejarah yang yang melekat pada kedua makam tersebut, masyarakat kerap melakukan kegiatan ziarah kubur dengan berbagai motif dan tujuan. Unsur mistik pada makam para leluhur di Gunung Pucangan diakui sangat dominan. Bahkan kerap terjadi hal-hal di luar nalar manusia salah satunya seperti kesurupan, misalnya. Diakui oleh warga setempat dan para pengunjung makam, kesurupan terbilang sering terjadi, biasanya disebabkan oleh niat (baik dan buruknya) seseorang datang ketempat tersebut. Syarif menjelaskan bahwa, berbagai peristiwa mistis yang terjadi hakikatnya menggambarkan isi hati atau niat para peziarah.[22] Namun sakralitas dan berbagai hal yang transenden inilah yang juga kemudian menjadi daya pikat makam tersebut. Melakukan ritual ziarah kubur atau sekedar berkunjung untuk berwisata.[23]

2. Kepercayaan Masyarakat Terhadap Makam di Gunung Pucangan

Masyarakat Cupak menganggap makam di Gunung Pucangan adalah pertapaan keramat[24] Sang Putri Mahkota Airlangga dan Eyang Sakti. Kepercayaan ini cukup tersohor di wilayah Jombang khususnya. Gunung Pucangan yang terletak di Desa Cupak Kecamatan Ngusikan Jombang telah lama dikenal dengan sakralitasnya. Masyarakat setempat percaya jika makam daerah tersebut memiliki kekuatan magis yang begitu besar. Melalui doa-doa yg dipanjatkan di

---

[19] Get2i Area, *"jombang city guide: Wisata Religi Gunung Pucangan : Pertapaan Keramat Sang Putri Mahkota Airlangga,"* jombang city guide (blog), 1 Juni 2020, http://jombangcityguide.blogspot.com/2020/06/makam-dewi-kili-suci-gunung-pucangan.html. Pada tanggal 25 Maret 2021, pukul 14: 45

[20] Wuliyo, *Wawancara*, 17 Januari, 2021.

[21] Agustinus Widyawan Purnomo Putra, "Bahasa Mitik-Simbolik dari Antroposentris ke Kosmosentris," *FOCUS 1*, no. 2 (2020): 20. DOI: https://doi.org/10.26593/focus.v1i2.4529.58-64

[22] Syarif, *Wawancara*, 13 Januari, 2021.

[23] Riri Widyaningsih, Muhammad Abdul Hanif, "Tradisi Ziarah Makam Masyayikh Pondok Pesantren Al Hikmah 2 (Teori Sakralitas Agama Emile Durkheim)," *JURNAL LIVING HADIS 2*, no. 1 (2017): 1-17. DOI: https://doi.org/10.14421/livinghadis.2017.1326

[24] Tri Wahyuningsih, Arivatu Ni'mati Rahmatika, Ashlihah, "KONSEP PENGELOLAAN ZAKAT PRODUKTIF BERDASARKAN INDEKS DESA ZAKAT DI DESA CUPAK, KABUPATEN JOMBANG," *Filantropi: Jurnal Manajemen Zakat dan Wakaf 1* , No. 2 (2020): 179.

makam ini para peziarah mengharapkan kemakmuran hidup, kesuksesan dalam karir, pangkat dan jabatan yang baik serta nasib yang juga baik.[25]

Anggapan tentang berziarah dan mengutarakan do'a atau permintaan khusus di area makam, dianggap akan tersampaikan secara langsung kepada Dewi Kilisuci dan Eyang Sakti. Untuk menuju ke makam, para peziarah terbilang tidak mudah, mengingat akses menuju makam yang ditempuh lumayan cukup jauh dan sepi.[26] Seiring waktu lokasi tersebut terus dibenahi karna sering banyaknya pengunjung yang mengunjungi tempat sakral tersebut. Dalam proses ziarah kubur di Gunung Pucangan masyarakat harus mematuhi serangkaian prosedur yang berlaku di area makam.[27] Prosedur dalam artian pantangan-pantangan yang berlaku di area makam,[28] hal-hal yang diperbolehkan dan dilarang untuk lakukan atau sekedar diucapkan. Kini lokasi suci tersebut dipercaya sebagai Wisata Religi Pertapaan Dewi Kilisuci.

Makam Dewi Kilisuci dan Eyang Sakti dilihat sebagai objek yang kramat dan suci. Selayaknya tempat yang dianggap suci oleh masyarakat yang meyakininya maka seyogyanya segala ketentuan tersebut dipatuhi. Diantara pantangan tersebut adalah menjaga sikap dan kesopanan, menjunjung tinggi tata-krama, mengucapkan hal-hal yang baik, serta menjaga lingkungan sekitar makam.[29]

Dalam prasasti Cane 1021 Dewi Kilisuci memiliki nama asli 'Mahamantri Rarkyan Hino Sri Sanggramawijaya Dharmaprasada Tunggadewi'.[30] Beliau dianggap keramat karna memiliki kisah dan sejarah termasuk beberapa petilasannya. Sebagai putri tertua dari Resi Gentayu, Dewi Kilisuci sering dijadikan sebagai penasehat oleh raja dari Jenggala karna memiliki posisi yang dihormati. Konon, sang putri mengalami *kedhi* (tidak pernah menstruasi) sehingga beliau disebut sebagai *Rara Sucian* atau 'wanita suci pepunden tanah Jawi'.[31]

Latar belakang, perjuangan serta pengorbanannya menjadikan sosok Dewi Kilisuci begitu dihormati oleh masyarakat setempat. Dalam jejeran makam leluhur tersebut, sosok sang putri juga sangat penting[32] bahkan diutamakan ketika masyarakat melakukan ritual ziarah kubur. Sejatinya masyarakat melakukan ritual ziarah kubur dengan tiga motif utama yaitu; *pertama*, memang berniat untuk berkunjung dan mendo'akan arwah para leluhur untuk mengenang jasanya di masa lampau. Ditempatkannya di tempat terbaik di sisi Allah Swt. *Kedua,*

---

[25] Mukti, *Wawancara*, 24 Januari, 2021.

[26] Ilham Ali, *Wawancara*, 8 Januari, 2021.

[27] Mukti, Wawancara, 13 Januari, 2021.

[28] Fatimah al Zahrah, Muhammad Alwi HS, "PEMAKNAAN SIMBOL-SIMBOL DALAM TAHLILAN PADA TRADISI SATU SURO DI MAKAM RAJA-RAJA MATARAM KOTAGEDE-YOGYAKARTA," *Al-Tadabbur: Jurnal Kajian Sosial, Peradaban dan Agama 6*, No. 2, (2020): 265-277.

[29] Purwanto *Wawancara*, 8 Januari, 2021.

[30] Get2i Area, (25 Maret 202)

[31] Susilo *Wawancara*, 20 Januari, 2021

[32] Yulela Nur Imama, Setyo Yanuartuti, "VISUALISASI KESUCIAN DEWI KILISUCI DALAM BENTUK KOREOGRAFI LINGKUNGAN MELALUI KARYA TARI SELA SOCA," Solah 7, no. 1 (2017): 1-13.

karena faktor ekonomi, sehingga banyak dari mereka mengharapkan adanya perubahan nasib atau kehidupan yang lebih baik. *Ketiga,* orang-orang yang memang sekedar berwisata, mengingat makam di Gunung Pucangan telah lama menjadi objek wisata.[33]

Makam di Gunung Pucangan tidak pernah sepi dari pengunjung. Baik masyarakat setempat (Desa Cupak) maupun masyarakat luar percaya bahwa dengan melalukan ritual ziarah kubur segala hal yang baik akan datang dalam hidupnya.[34] Masyarakat yang datang memiliki tujuan masing-masing[35] sehingga, bentuk ritual yang dilakukan berbeda. Ketika seseorang menginginkan kekayaan dan kenaikan pangkat atau jabatan biasanya melakukan pengorbanan dengan melakukan proses penyembelihan hewan tertentu seperti ayam (dengan jumlah tertentu),[36] misalnya.

Apabila proses ritual ziarah kubur dilakukan dengan baik dan benar sesuai hajat[37] maka orang tersebut akan mendapatkan apa yang diinginkannya. Namun masyarakat percaya bahwa harapan seseorang akan lebih cepat terkabul apabila dilakukan di makam diyakini sakral terutama makam dari Dewi Kilisuci dan Eyang Sakti, Eyang Adiguna, Eyang Cerobo (maling Cluring, Maling Adiguna dan Maling Cerobo). Menurut susilo, makam para leluhur tersebut berfungsi sebagai perantara atas do'a dan harapan seseorang agar cepat terkabul.[38]

Ziarah kubur di Gunung Pucangan bukanlah kegiatan yang dilakukan tahunan seperti perayaan hari-hari besar agama. "setiap orang bebas datang kesini kapan saja, biasanya mereka datang dua-tiga kali bahkan lebih dalam setahun... sebenarnya tidak tentu, tergantung kepentingan masing-masing."[39] Kekayaan, keberkahan, keberhasilan, perihal pasangan hidup (jodoh), hingga mereka yang mengikuti pemilihan kepala Desa (yang berkecimpung dalam dunia politik datang berziarah) dan posisi tertentu, adalah tujuan dilakukannya proses ritual ziarah kubur.[40] Dengan meminta langsung di makam-makam tersebut mereka berharap masalah hidup dan himpitan ekonomi terselesaikan.

Masyarakat juga meyakini setelah berdo'a, membaca surat Yasiin, ayat-ayat pendek dan bersholawat para peziarah merasakan ketenangan batin dan pikiran yang jernih, sebagaimana dituturkan oleh Adiyasa, salah seorang peziarah bahwa; "...Tujuannya kesini kan memang untuk mendo'akan Eyang Sakti Dan Eyang Adiguna, Eyang Cerobo dan putri Dewi, jadi sekaligus bisa menyampaikan keinginan dan keruwetan hidup, kalau sudah dikatakan, diutarakan perasaan jadi

---

[33] Purwanto *Wawancara*, 13 Januari, 2021.

[34] Ibid, *Wawancara*, Januari, 2021.

[35] Siti Fatimah, "Sakralitas Ritual Sedekah Bumi di Makam Kramat Batok Kabupaten Bekasi," *PANTUN: Jurnal Ilmiah Seni Budaya* 4, no. 2 (2019): 166-180.

[36] Mukti, *Wawancara*, 24 Januari, 2021.

[37] Arif Chasanul Muna dan Ahmad Fauzan, "Politisi Lokal dan Ziarah Menyingkap Hajat Melalui Alquran Kuno Bismo," *Mutawatir : Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith 10*, no. 2 (2020): 240. Doi: https://doi.org/10.15642/mutawatir.2020.10.2.239-266

[38] Purwanto *Wawancara*, 13 Januari, 2021.

[39] Fajar *Wawancara*, 20 Januari, 2021

[40] Susilo *Wawancara*, 24 Januari, 2021

lego (lega), ya sepulang dari sini lebih bisa mengatasi masalah yang ada."[41] Aspek spiritual[42] yang dirasakan oleh para peziarah menjadikan mereka pribadi yang lebih bijak dalam menyikapi *problem* kehidupan.

3. Nilai-Nilai Magis Pada Ziarah Kubur

Kegiatan seperti berdo'a, dzikir, sholawat adalah sarana[43] dalam menyampaikan tujuan kepada para Eyang jauh lebih menyakinkan. Ada kekuatan magis yang jauh lebih besar dan kuat yang ada di sekitar makam. Sehingga, apabila seseorang melanggar serta melakukan perbuatan yang tidak *senonoh* akan tertimpa hal-hal tidak terduga seperti berbagai masalah dan bala bencana dalam hidupnya. Terlepas dari itu masyarakat Cupak menganggap bahwa menghormati para Eyang (leluhur)[44] utamanya di makam Pucangan merupakan suatu kewajiban bagi setiap peziarah yang datang.

Diakui oleh juru kunci makam, masyarakat yang datang ke makam untuk melakukan ziarah kubur kebanyakan dari orang-orang yang memiliki masalah ekonomi, jodoh yang tak kunjung datang, usaha yang mulai menurun, jabatan yang tak kunjung naik dan masalah hidup lainnya. Sebagian dari peziarah juga tidak sedikit justru dari orang berada (kaya) turut datang ke makam tersebut untuk melakukan ritual agar pekerjaan maupun usahanya semakin mapan dan lebih baik dari sebelumnya. Ada yang menyampaikan maksud dan tujuan disertai dengan melepaskan nadzar seperti kembali lagi melakukan syukuran dan melakukan penyembelihan hewan ternak, kemudian dibagikan kepada warga sekitar.[45] Tindakan ini sebagai bentuk ungkapan rasa syukur[46] yang telah diberikan Allah Swt kepadanya.

Para ziarah umumnya melakukan proses ini dengan anggota keluarga, orang-orang terdekat dan dilakukan secara individu. Permohonan yang diajukan tetap bersifat personal tergantung tujuan yang ingin dicapai. Ziarah kubur sebagai peristiwa atau gejala sosial-budaya merupakan ritus kolektif pada dua alam yang disebabkan oleh kekuatan magis.[47] Para peziarah yang datang guna memohon kesembuhan penyakit kepada sang Putri Dewi Kilisuci, Eyang Sakti, Eyang

---

[41] Adiyasa, *Wawancara*, 17 Januari, 2021.

[42] Ahmad Khanif Rusdiansyah, Suhartono, dan M. Ali Anwar "PELAKSANAAN PROGRAM ZIARAH KUBUR DALAM PENGUATAN SIKAP SPIRITUAL SANTRI (Studi Kualitatif di Pondok Pesantren Al-Banaat Gebangsari Senggowar Gondang Nganjuk)," *SPIRITUALIS 6*, No. 2 (2020): 142-158.

[43] Hasanuddin Chaer, Ahmad Sirulhaq dan Abdul Rasyad, "ZIKIR HENING SUFI DALAM ANALISIS SEMIOTIKA," *Syifa Al-qulub 4*, no.2 (2020): 49-60. DOI: http://dx.doi.org/10.15575/saq.v4i2.7308

[44] Susilo *Wawancara*, 20 Januari, 2021

[45] Purwanto *Wawancara*, 8 Januari, 2021.

[46] Ida Bagus Putu Eka Suadnyana, "SANG HYANG SAMBAH DALAM NGUSABHA SAMBAH DI DESA PAKRAMAN PESEDAHAN, MANGGIS, KARANGASEM," Jurnal Sanjiwani 9, no. 1 (2018): 87-96.

[47] Wiwik Setiyani, *KERAGAMAN PERILAKU BERAGAMA*, (Yogyakarta: Dialektika, 2018): 100.

Adiguna dan Eyang Cerobo. Mereka berharap dapat diobati dengan cara magis. Informan menuturkan "bagaimanapun tujuan utama kesini ya untuk berziarah, membaca sholawat dan mendo'akan arwah leluhur semoga ditempatkan di jalan Allah, sekaligus meminta kesembuhan anak saya, ya semoga ada keajaiban...."[48] Masyarakat percaya Dewi Kilisuci dan para Eyang mendengar permintaan mereka apalagi jika dilakukan dengan sungguh-sungguh.

Menurut Hegel, praktik ritual ziarah kubur di makam Gunung Pucangan adalah bentuk dialektika antara masyarakat setempat dengan apa yang mereka yakini. Menganggap makam Eyang dan sang Putri Dewi dapat menjadi sumber keberkahan dan solusi hidup. Oleh Hegel menyebutnya sebagai dua hal yang sejatinya dipertentangkan lalu kemudian didamaikan[49] atau disebut *tesis* (pengiyaan), *antitesis* (pengingkaran) dan *sintesis* (kesatuan kontradiksi).[50] Bentuk tesis dari ziarah kubur yang dilakukan oleh masyarakat Pucak dan peziarah adalah adanya anggapan yang memandang baik makam, maupun seluruh peninggalan kerajaan Airlangga bernilai sakral dan mistis.

Kepercayaan masyarakat setempat terhadap kesaktian (mujarab) Dewi Kilisisuci dan para Eyang dalam mengabulkan keinginan terpendam mereka yang menurut kemampuan manusia normal sulit dilakukan. Maka melalui perantara para leluhur tersebut segalanya lebih mudah dan cepat.[51] Ini adalah bentuk dari *sintesis* dari kepercayaan masyarakat setempat. Publik figur (tokoh masyarakat atau agama) dari masa lampau hakikatnya bersifat formal, tak tentu, dan tak terbatas.[52] Sementara sikap kontradiksi sebagai jembatan yang menghubungkan tesis dan antitesis dalam kasus ini atau dialektika (jalan menuju kebenaran) melalui ritual ziarah kubur.

Secara praktik duniawi maupun ukhrawi ritual ziarah kubur di makam Gunung Pucangan bertentangan dengan ajaran Islam. Namun, masyarakat percaya bahwa ritual tersebut menyangkut dunia material dan hal-hal yang bersifat transenden.[53] Artinya ritual ziarah kubur merupakan suatu cara bagi masyarakat untuk berinterkasi langsung dengan para leluhur mereka. Diakui oleh informan; "....masyarakat sudah terbiasa dengan kegiatan ziarah kesana (makam), warga yang ada kepentingan seperti meminta jodoh agar disegerakan, kelancaran urusan dan macam-macam. Tapi semuanya tetap diserahkan sama Gusti Allah."

---

[48] Prasetya, *Wawancara*, 24 Januari 2021.

[49] Karen Ng, *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*, (New York: Oxford University Press, 2020): 61-62.

[50] Bito Wikantoso, "KONSEP INTERSUBJEKTIVITAS DALAM PHENOMENOLOGY OF SPIRIT KARYA GWF HEGEL," *DHARMASMRTI: Jurnal Ilmu Agama dan Kebudayaan 15*, no. 28 (2016): 67-90, DOI: https://doi.org/10.32795/ds.v15i28.61

[51] Susilo *Wawancara*, 20 Januari, 2021

[52] Wanda Musthofa & Setiajid Setiadji, "Peran Kepemimpinan Lembaga Adat Kampung Naga dalam Menjaga Kearifan Lokal Kampung Naga," *Unnes Political Science Journal 5*, no. 1 (2021): 21-25. Retrieved from https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/upsj/article/view/44028

[53] Syarif, *Wawancara*, 12 Januari, 2021.

[54]Ritual ziarah kubur dilakukan dalam situasi tertentu, karena sudah menjadi kebiasaan secara turun temurun.[55]

Keyakinan para peziarah terhadap yang magis nyatanya mampu mengantarkan mereka pada pucuk pengharapan terhadap arwah para leluhur. Kemurahan hati dan sekatian orang-orang suci dibalas oleh masyarakat dengan menjaga warisan yang ada; alam, prasasti-prasasti, menjaga keaslian makam, kesopanan dan lain sebagainya.[56] Nilai-nilai tersebut merupakan wujud penghargaan adanya sejarah dari Gunung Pucangan yang kemudian di lekatkan dengan adat dan kegiatan keagamaan warga setempat. Pada masyarakat serta pengunjung yang sampai saat ini masih mengamalkan nilai-nilai yang ada di Gunung Pucangan. melestarikan nilai-nilai leluhur karna mereka mempercayai bahwa hal tersebut bisa menyelamatkan dan melancarkan proses kehidupan mereka.[57]

Tradisi dan adat istiadat menjadi alasan lain yang mendorong masyarakat menjaga praktik tersebut dan mempertahankan keyakinan mereka. Bagaimanapun bentuk masyarakat Puncangan khususnya, memenuhi kebutuhan pribadi yang mencakup aspek spiritual dan emosional. Melalui ritual seseorang bisa memperoleh ketenangan batin, pikiran serta meningkatkan ikatan emosional.[58]

Ritual ziarah kubur di Gunung Pucangan juga menjadi ajang untuk menjaga kebersamaan, nilai kekeluargaan dan tali silaturrahmi antar masyarakat Desa. Kekuatan magis yang cukup besar dan dipercaya bahwa doa yang dipanjatkan di makam yang berada di Gunung Pucangan dapat cepat terkabul melalui perantara leluhur yang diyakini sakral.[59] Utamanya, Dewi Kilisuci dan Eyang Sakti, Eyang Adiguna, Eyang Cerobo (maling cluring, maling adiguna dan maling cerobo).

KESIMPULAN

Ziarah kubur dipandang sebagai aktivitas yang yang terbilang umum dan unik di kalangan Muslim khususnya. Ziarah kubur atau berkunjung ke makam, terlebih dahulu dengan menentukan lokasi-lokasi yang dinilai keramat atau magis. Kegiatan ini juga dapat dilakukan secara kolektif maupun individu. Masyarakat Desa Cupak Kecamatan Ngusikan Jombang juga mengambil bagian dalam praktik tersebut. Masyarakat melakukan ziarah kubur ke makam para leluhur yaitu Dewi Kilisuci, Eyang Sakti, Eyang Adiguna, Eyang Cerobo (maling Cluring, Maling Adiguna dan Maling Cerobo). Para tokoh tersebut adalah orang-orang istimewa dari jejak Kerajaan Airlangga. Hingga hari ini makam di Gunung

---

[54] Wicaksono, *Wawancara*, 12 Januari, 2021

[55] Arif Chasanul Muna dan Ahmad Fauzan, *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith 10,* no. 2 (2020): 246.

[56] Rizkia Inayatul Mukarromah dan Peni Puspito, "MAKNA SIMBOLIK DAN NILAI-NILAI MORAL KESENIAN SANDUR DI DESA SUKOREJO KECAMATAN PARENGAN KABUPATEN TUBAN," *APRON: Jurnal Pemikiran Seni Pertunjukan 2*, no. 16 (2021): 1-20.

[57] Purwanto *Wawancara*, 8 Januari, 2021.

[58] Nur Syam, *Islam Pesisir* (Lkis Pelangi Aksara, 2005), 17.

[59] Mukti, *Wawancara*, 24 Januari, 2021.

Pucangan masih ramai dan rutin dikunjungi oleh masyarakat dari berbagai daerah.

Masyarakat mengkramatkan orang-orang suci tersebut dengan rutin melakukan ziarah kubur. Yang menarik dalam ziarah kubur atau 'ritual ziarah kubur' di makam Gunung Pucangan adalah bentuk pelaksanaan ritual dilakukan. Para peziarah turut datang ke makam dengan motif dan tujuan masing-masing. Menjalani praktik ritual agar pekerjaan maupun usahanya semakin mapan dan lebih baik dari sebelumnya. Dinaikkan jabatannya, disegerakan jodohnya, diperbaiki kondisi ekonominya dan seterusnya. Ada yang menyampaikan maksud dan tujuan disertai dengan melepaskan nadzar seperti kembali lagi melakukan syukuran dan melakukan penyembelihan hewan ternak, kemudian dibagikan kepada warga sekitar. Tindakan ini sebagai bentuk ungkapan rasa syukur yang telah diberikan Allah Swt kepadanya.

Ziarah Kubur merupakan komunikasi personal dengan Tuhannya yang telah menciptakan makhluknya. Komunikasi melalui doa dengan berdzikir menjadi sebuah tradisi yang diyakini muslim bahwa, doa mampu mendekatkan dan memberikan pengharapan apa yang diiginkan manusia. Doa menjadi dialektika universal karena, semua yang beragama melakukan dengan cara-caranya. Komunikasi satu arah tetapi, diyakini mampu direspon oleh Tuhan pencipta alam semesta.

Ziarah kubur menjadi tradisi masyarakat yang sangat populer, dengan ragam peristiwa dan lokasi yang dianggap sakral memiliki nilai-nilai suci di masa hidupnya. Orang-orang yang memiliki keluhuran budi pekerti dan kedalaman ilmu serta pengabdian yang besar terhadap agama dan negara menjadi simbol yang dikeramatkan atau dipetuahkan. Sebutan sebagai pejuang pahlawan, Kiai, syekh, pangeran dan sebagainya mendasari orang-orang tersebut, disebut sebagai orang-orang istimewa. Dialektika universal menjadi pijakan bahwa, ziarah kubur bukan lagi suatu tradisi lokal tetapi, telah terjadi proses akulturasi dengan Islam dan membudaya di masyarakat Indonesia bahkan, ziarah ke makam Rasulullah menjadi wajib bagi umat Islam saat melaksanakan haji. Dialektika sakral hanya dapat dijumpai bagi orang-orang yang meyakini bahwa, doa yang dipanjatkan akan dikabulkan oleh Tuhan pencipta alam semesta.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Ayyubi, M. Z. "Praktik Ziarah Kubur dan Perannya terhadap Hafalan Al-Qur'an di Makam KH. M. Munawwir Dongkelan, Panggungharjo, Bantul." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-qur'an dan Hadist 5*, no. 1 (2020): 1-16. DOI: https://doi.org/10.24090/maghza.v5i1.3774

Al Zahrah, F., Muhammad A. HS. "PEMAKNAAN SIMBOL-SIMBOL DALAM TAHLILAN PADA TRADISI SATU SURO DI MAKAM RAJA-RAJA MATARAM KOTAGEDE-YOGYAKARTA." *Al-Tadabbur: Jurnal Kajian Sosial, Peradaban dan Agama 6*, No. 2 (2020): 265-277.

Azis, D. K., Tri Lestari. "Nilai-Nilai Religius dan Tradisi Ziarah Kubur Makam Syekh Baribin di Desa Sikanco Kecamatan Nusawungu Cilacap," *PUSAKA: Jurnal Khazanah Keagamaan 8*, no. 1 (Mei, 2020): 113-124. DOI: https://doi.org/10.31969/pusaka.v8i1.338

Chaer, H., Ahmad S. dan A. Rasyad. "ZIKIR HENING SUFI DALAM ANALISIS SEMIOTIKA." *Syifa Al-qulub 4*, no.2 (2020): 49-60. DOI: http://dx.doi.org/10.15575/saq.v4i2.7308

Fatimah, S, "Sakralitas Ritual Sedekah Bumi di Makam Kramat Batok Kabupaten Bekasi." *PANTUN: Jurnal Ilmiah Seni Budaya 4*, no. 2 (2019): 166-180.

Get2i Area, "jombang city guide: Wisata Religi Gunung Pucangan : Pertapaan Keramat Sang Putri Mahkota Airlangga." jombang city guide (blog), 1 Juni 2020, http://jombangcityguide.blogspot.com/2020/06/makam-dewi-kili-suci-gunung-pucangan.html. Pada tanggal 25 Maret 2021, pukul 14: 45

Geertz, Clifford. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. Depok: Komunitas Bambu, (2013).

Ichsan, Y. dan Yusuf Hanafiah, "MISTISISME DAN TRANSENDENSI SOSIO-KULTURAL ISLAM DI MASYARAKAT PESISIR PANTAI PARANGKUSUMO YOGYAKARTA." *Fikri: Jurnal Kajian Agama, sosial dan Budaya 5*, no. 1 (2020): 22-36. DOI: https://doi.org/10.25217/jf.v5i1.856

Imama, Y.N., S. Yanuartuti. "VISUALISASI KESUCIAN DEWI KILISUCI DALAM BENTUK KOREOGRAFI LINGKUNGAN MELALUI KARYA TARI SELA SOCA." *Solah 7*, no. 1 (2017): 1-13.

Irmasari, Mirta. "MAKNA RITUAL ZIARAH KUBUR ANGKU KERAMAT JUNJUNG SIRIH OLEH MASYARAKAT NAGARI PANINGGAHAN." *Jurnal Sosiologi Dan Antropologi 1*, no. 01 (2013).

Khosiah, Nur. "TRADISI ZIARAH WALI DALAM MEMBANGUN DIMENSI SPIRITUAL MASYARAKAT." *Imtiyaz: Jurnal Ilmu Keislaman 4*, no. 1 (2020): 28-41. DOI: https://doi.org/10.46773/imtiyaz.v4i1.63

Matrokhim, Matrokhim. "Islamic Education Values in Ziarah Kubur Tradition of Javanese People." *Journal of Nahdatul Ulama Studies 1*, no. 2 (2020): 131-161. DOI: https://doi.org/10.35672/jnus.v1i2.17

Mukarromah, R.I., dan P. Puspito. "MAKNA SIMBOLIK DAN NILAI-NILAI MORAL KESENIAN SANDUR DI DESA SUKOREJO KECAMATAN PARENGAN KABUPATEN TUBAN." *APRON: Jurnal Pemikiran Seni Pertunjukan 2*, no. 16 (2021): 1-20.

Muna, A. C., & Fauzan, A. "Politisi Lokal dan Ziarah Menyingkap Hajat Melalui Alquran Kuno Bismo." *Mutawatir : Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith 10*, no. 2 (2020): 239–266. Doi: https://doi.org/10.15642/mutawatir.2020.10.2.239-266

Mustaghfiroh, A. A. "LIVING HADIS DALAM TRADISI ZIARAH DAN BERSIH KUBUR DI DESA MAJAPURA, PURBALINGGA." Living Islam: *Journal of Islamic Discourse 3*, no. 1 (2020): 48-64. DOI: https://doi.org/10.14421/lijid.v3i1.2197

Musthofa, W., & Setiajid, S. "Peran Kepemimpinan Lembaga Adat Kampung Naga dalam Menjaga Kearifan Lokal Kampung Naga." *Unnes Political Science Journal 5,* no.1 (2021): 21-25. Retrieved from https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/upsj/article/view/44028

Ng, Karen. *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic.* New York: Oxford University Press, 2020.

Nugroho, Akhadianto D. "Legenda di Kecamatan Kudu Kabupaten Jombang: Kajian Arketipe Carl Gustav Jung." *Bapala 4*, no. 2, (2017): 1-10.

Pangestutiani, Y. "Kritik Terhadap Hegel oleh Karl Marx dan Soren Aabey Kierkegaard," *Spiritualitas: Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf 4*, no. 1 (2018): 90-103.

Putra, A. W. P. "Bahasa Mitik-Simbolik dari Antroposentris ke Kosmosentris." *FOCUS 1*, no. 2 (2020): 18-24. DOI: https://doi.org/10.26593/focus.v1i2.4529.58-64

Rusdiansyah, A.K., Suhartono, dan M. A. Anwar "PELAKSANAAN PROGRAM ZIARAH KUBUR DALAM PENGUATAN SIKAP SPIRITUAL SANTRI (Studi Kualitatif di Pondok Pesantren Al-Banaat Gebangsari Senggowar Gondang Nganjuk)." *SPIRITUALIS 6*, No. 2 (2020): 142-158.

Syam Nur, *Islam Pesisir*, Lkis Pelangi Aksara. 2005.

Setiyani, Wiwik. *KERAGAMAN PERILAKU BERAGAMA*. Yogyakarta: Dialektika, 2018.

Siregar, M. Andre S. "Ziarah Kubur, Marpangir, Mangan Fajar: Tradisi Masyarakat Angkola dan Mandailing Menyambut Bulan Ramadhan dan 'Idul Fitri." *Warisan: Journal of History and Cultural Heritage 1*, no. 1 (2020): 9-13.

Suadnyana, I. B. P. Eka. "SANG HYANG SAMBAH DALAM NGUSABHA SAMBAH DI DESA PAKRAMAN PESEDAHAN, MANGGIS, KARANGASEM." *Jurnal Sanjiwani 9*, no. 1 (2018): 87-96.

Wahyuningsih, T., A. N. Rahmatika, dan Ashlihah. "KONSEP PENGELOLAAN ZAKAT PRODUKTIF BERDASARKAN INDEKS DESA ZAKAT DI DESA CUPAK, KABUPATEN JOMBANG." Filantropi: Jurnal Manajemen Zakat dan Wakaf 1 , No. 2 (2020): 178-192.

Widyaningsih, R. M.A. Hanif. "Tradisi Ziarah Makam Masyayikh Pondok Pesantren Al Hikmah 2 (Teori Sakralitas Agama Emile Durkheim)." *JURNAL LIVING HADIS 2*, no. 1 (2017): 1-17. DOI: https://doi.org/10.14421/livinghadis.2017.1326

Wikantoso, B. "KONSEP INTERSUBJEKTIVITAS DALAM PHENOMENOLOGY OF SPIRIT KARYA GWF HEGEL." *DHARMASMRTI: Jurnal Ilmu Agama dan Kebudayaan 15*, no. 28 (2016): 67-90, DOI: https://doi.org/10.32795/ds.v15i28.61

Wiryawan, H. "TRADISI MOING KE KUBURAN PADA 1 SYAWAL HARI RAYA IDUL FITRI DI DESA SIMPANG EMPAT, KECAMATAN TANGARAN, KABUPATEN SAMBAS." *Living Islam: Journal of Islamic Discourse 3*, no. 2 (2020): 304-318. DOI: https://doi.org/10.14421/lijid.v3i2.2294

KONTEKSTUALISASI DOKTRIN TAUHID DALAM NILAI DASAR PERGERAKAN PMII

Mayadina Rohmi Musfiroh, Ahmad Fauzan Mubarok

Universitas Islam Nahdlatul Ulama Jepara
Jalan Taman Siswa (Pekeng) Tahunan Jepara, 59451, 0291-595320, Fax: 0291592630
mayadinar79@gmail.com

ABSTRACT

Tawhid is the basis of values which is the key in building awareness and renewing thought. Many Islamic thinkers have positioned tauhid as a starting point for thinking and acting, including PMII, which made tawhid (hablun min Allah) as one of the basic values of the movement. This article aims to contextualize the meaning of tawhid in the contemporary era and its application in the field of movement. This article is the result of library research using qualitative data collection techniques and a philosophical approach. The results of this study reveal that, first, monotheism is not only understood and related to the process of purifying the faith of Muslims, but as a philosophical reference and value base for Muslims in understanding human nature and the empirical reality that surrounds it. Contextual meaning of tawhid means freeing the soul from the various shackles that hinder human creative power. Second, the application of tauhid in the field of movement means presenting tauhid values that have a social power and have a human perspective in line with the spirit of the Al-Qur'an.

Key words: Tawhid, Basic value, Contextual meaning

ABSTRAK

Tauhid merupakan basis nilai yang menjadi kunci dalam membangun kesadaran dan pembaharuan pemikiran. Banyak pemikir Islam yang memposisikan tauhid sebagai titik pijak berpikir dan bertindak, termasuk di dalamnya PMII yang menjadikan tauhid *(hablun min Allah)* sebagai salah satu nilai dasar pergerakan. Artikel ini bertujuan untuk melakukan kontekstualisasi makna tauhid era kontemporer serta aplikasinya di medan pergerakan. Artikel ini merupakan hasil penelitian pustaka *(library research)* dengan menggunakan teknik pengambilan data secara kualitatif dan pendekatan filosofis. Hasil penelitian ini mengungkap bahwa, *pertama,* tauhid tidak hanya dipahami dan berkaitan dengan proses pemurnian akidah umat Islam saja melainkan sebagai acuan filosofis serta basis nilai umat Islam dalam memahami fitrah manusia serta realitas empiris yang melingkarinya. Memaknai tauhid secara kontekstual artinya membebaskan jiwa dari berbagai belenggu yang menghalangi daya kreatif manusia. *Kedua,* aplikasi tauhid di medan pergerakan artinya menghadirkan nilai tauhid yang berdaya sosial dan berperspektif kemanusiaan sejalan dengan spirit Al-Qur'an.

Kata Kunci: *Tauhid, Nilai Dasar, makna kontekstual*

A. PENDAHULUAN

Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) pada tanggal 17 April 2021 akan memperingati hari lahirnya yang ke 61, sebagai organisasi yang fokus dalam kaderisasi dengan tujuan sebagaimana termaktub dalam Anggaran Dasar (AD PMII) bab IV pasal 4 "Terbentuknya pribadi muslim Indonesia yang bertaqwa kepada Allah SWT, berbudi luhur, berilmu, cakap dan bertanggung jawab dalam mengamalkan ilmunya serta komitmen memperjuangkan cita-cita kemerdekaan Indonesia". Secara filosofis, pengkaderan PMII hendak mencipta manusia merdeka (independen). Sementara itu, proses pengkaderan menuju pada satu titik yakni mencipta manusia *ulul albāb*. Pengertian sederhananya adalah manusia yang peka terhadap kenyataan, mengambil pelajaran dari pengalaman sejarah, giat membaca tanda-tanda alam yang semuanya dilakukan dalam rangka berzikir kepada Allah SWT, berfikir dari berbagai peristiwa alam, sejarah masyarakat, serta firman-firman-Nya. Pengertian *ulul albāb* ini dituangkan dalam motto dzikir, fikir, amal sholeh.

PMII merupakan organisasi kaderisasi dengan basis massa kultural warga Nahdliyin. Besarnya basis massa yang dimiliki, menuntut PMII mampu mengantarkan anggotanya memahami realitas dirinya sendiri dan dunia sekitarnya. Oleh karena itu, sistem pengkaderan di PMII diarahkan pada terciptanya individu-individu yang merdeka, otonom, independen, baik dalam bepikir, bersikap maupun berperilaku serta memiliki kapasitas dan kepedulian berpartisipasi secara kritis dalam setiap aksi perubahan menuju tatanan masyarakat yang PMII cita-citakan.

Kader merupakan aset terpenting organisasi (ahli waris nilai-nilai Ke-PMII-an). Pengkaderan di PMII harus diformulasikan secara sistemik dan terencana. Pola pengkaderan di PMII harus mengandung esensi dalam rangka memformulasikan tahapan jenjang kaderisasi yang dibangun di atas kerangka pijakan yang jelas dan mesti dimiliki oleh kader. Selain itu, pengkaderan PMII juga harus diproyeksikan pada terlaksananya pola kaderisasi yang tersusun secara reguler dan berjenjang serta sesuai dengan visi dan misi organisasi.

Problem fundamental PMII hari ini adalah sulitnya mencari “kader ideologis” di tengah gempuran pragmatisme dan meterialisme dalam mengawal gerakan, yaitu kader yang berpegang teguh dan mendasari aktivitasnya pada nilai dasar pergerakan dan nilai-nilai *ahlusunnah wal jamaah* ala PMII. Harus diakui, pragmatisme telah mengakibatkan kader-kader PMII mengalami deviasi (erosi idealisme dan moral) dari tujuan semula sebagai organisasi kader. Kentalnya pragmatisme, berakibat pada runtuhnya nilai-nilai ideologis kader akan sistem nilai, keyakinan dan sikap yang selalu menjunjung tinggi kebenaran, keadilan, dan kejujuran. Apa pun taruhannya, hal ini berimplikasi pada menurunnya level kritisisme pemikiran dan gerakan yang membuat PMII mengalami degradasi cukup tajam. Sebagai salah satu indikator, ketidakhadiran PMII dalam problematika sosial kemanusiaan pada ranah pertambangan, korupsi, krisis pangan, money politic dalam demokrasi procedural kita. Persoalan lain adalah PMII belum menjadi wadah yang efektif untuk membangun ideologi dan idealisme

kader.[1] Oleh karena itu, berbagai kecenderungan arah gerak PMII harus menjadi konsentrasi bersama sehingga melahirkan konsensus dalam menyikapi fenomena ini agar tidak kian membesar. Jika tidak disikapi boleh jadi pada satu saat akan mencerabut tradisi kritisisme yang telah dibangun serta PMII menjadi kehilangan relevansi.[2]

Artikel ini akan fokus menyoroti salah satu faktor yang menjadi penyebab (internal) melemahnya budaya literasi, budaya kritis dan tradisi gerakan di dalam organisasi PMII, yaitu bagaimana memaknai konsep tauhid yang tertuang dalam nilai dasar pergerakan dapat menjadi basis nilai yang memandu pola pikir-sikap dan tindakan kader.

Setidaknya terdapat tiga argumentasi mengapa konsep tauhid dalam Nilai Dasar Pergerakan (NDP) PMII perlu dikaji kembali. *Pertama,* rumusan tauhid (*hablun min Allah)* terlampau singkat. *Kedua,* belum ada penjabaran konsep tauhid yang lebih operasional. *Ketiga,* belum dapat dijadikan sebagai landasan pemikiran dan bertindak yang lebih konkrit bagi kader (warga pergerakan). Hal ini berdampak pada belum adanya kesamaan pandangan mengenai doktrin tauhid dan lebih jauh belum adanya internalisasi Nilai Dasar Pergerakan pada kader.

Penelitian ini akan menjawab permasalahan, bagaimana kontekstualisasi doktrin tauhid dalam NDP PMII dalam konteks kekinian dan aplikasinya di medan pergerakan. Penelitian ini bertujuan untuk melakukan kontekstualisasi makna tauhid era kontemporer serta aplikasinya di medan pergerakan. Manfaat penelitian ini adalah untuk menyediakan basis nilai ketauhidan yang dapat menjadi landasan pengetahuan, bersikap dan bergerak bagi kader PMII.

Kajian mengenai doktrin tauhid dalam Nilai Dasar Pergerakan belum pernah dilakukan sebelumnya. Berbagai kajian yang dilakukan selama ini masih berkutat pada konsep nilai yang belum terwujud sepenuhnya dalam laku para kader PMII.

A. TINJAUAN PUSTAKA

Kajian mengenai Tauhid sebagai nilai dasar pergerakan atau menjadi alasan manusia bertindak merespon situasi yang dihadapi yaitu pertama M. Asrul Pattimahu dengan judul "Spirit Tauhid dalam membangun gerakan". Asrul dalam

---

[1] Ada kecendrungan bahwa kalau mereka ingin mengasah dan menambah kemampuan intelektual serta menemukan habitat yang kondusif bagi pergulatan dengan segala discursus keilmuan, keislaman ataupun filsafat, harus mencarinya ditempat lain di luar PMII. Mereka lebih banyak bergabung dengan kelompok kajian-kelompok kajian yang didirikan oleh para mantan alumni PMII, komunitas NU lainnya ataupun oleh kelompok diluar tradisi PMII atau NU sendiri. Begitu pula dengan sahabat-sahabat kita yang sangat getol dengan "gerakan jalanan", lebih merasa punya eksistensi dan terakomodasi di berbagai organisasi semi legal, bukan di PMII.

[2] PMII hanya mampu memberikan wadah saja untuk berkiprah, tetapi gagal memberikan "atmosfir" kondusif yang mampu mendorong terciptanya proses dan hasil kaderisasi yang terbaik sesuai dengan mekanisme atau pola pengkaderan yang ada di PMII. Kalaupun kemudian ada beberapa kader PMII yang kritis, piawai dalam gerakan aksi jalanan dan pemberdayaan, serta "melek wacana" (intelek), itu lebih dikarenakan kuatnya kemauan dan kerja keras individu kader itu sendiri, bukan imbas nyata dari proses pengkaderan terencana dan sistemik dari PMII.

penelitianya memberikan gambaran tentang efek dari spirit tauhid. Tauhid atau pemahaman memahaesakan Tuhan merupakan sebuah konsepsi keimanan yang berisi ajaran dan ajakan bahwa manusia hanya boleh menghambakan diri kepada Allah sebagai satu-satunya Tuhan yang berhak disembah. Konsekusensi logis dari spirit tauhid tersebut melahirkan konsepsi bahwa menghamba kepada selain Allah merupakan sesuatu yang terlarang. Sehingga paham seperti politeisme, animisme, dinamisme yang mengorientasikan penghambaan kepada selain Allah merupakan orientasi penghambaan yang palsu. Jika manusia salah menghambakan diri tidak kepada Allah, maka manusia akan jatuh kedalam kehinaan. Spirit tauhid yang murni akan melahirkan prinsip yang meletakkan manusia agar tidak saling menindas, tidak saling mensubordinasi, agar melahirkan spirit humanisme di mana semua manusia berada dalam posisi yang sama dan sederajat.[3]

Kedua, Audah Manan dengan judul "**Transformasi Nilai-Nilai Tauhid Dalam perkembangan Sains Dan Teknologi".**[4] Pemikiran bahwa Tauhid sebagai konsep yang berisikan nilai-nilai fundamental yang harus dijadikan paradigma sains Islam merupakan kebutuhan teologis-filosofis. Sebab tauhid sebagai pandangan dunia Islam menjadi dasar atau fundamen bangunan Islam. Oleh karena itu, sains dan teknologi harus dibangun di atas landasan yang benar dari pandangan dunia tauhid. Sains dan teknologi dalam pandangan tauhid adalah yang berlandaskan nilai-nilai ilahiah (*teologis*) sebagai landasan etis normatif dan nilai-nilai *insāniyah* [*antropo-sosiologis*] dan alamiah [*kosmologis*] sebagai basis praksis operasional. Hubungan tauhid dengan sains dan teknologi secara garis besar dapat dilihat berdasarkan tinjauan ideologi [tauhid] yang mendasari hubungan keduanya, ada tiga paradigma. Paradigma sekuler, paradigma sosialis, dan paradigma Islam, adalah paradigma yang memandang bahwa agama adalah dasar dan pengatur kehidupan. Paradigma yang dibawa Rasulullah Saw yang meletakkan tauhid Islam yang berasas *lāilāha illa Allāh* Muhammad Rasulullah sebagai asas ilmu pengetahuan. Tauhid sebagai landasan pijak pengembangan sains dapat dilacak pada terbentuknya geneologinya konsepsi tentang Tuhan dalam pengertian yang spesifik. Bahwa Tuhan adalah pengetahuan tentang alam semesta sebagai salah satu efek tindak kreatif Ilahi. Pengetahuan tentang hubungan antara Tuhan dan dunia, antara pencipta dan ciptaan, atau antara prinsip Ilahi dengan manifestasi kosmik, merupakan basis paling fundamental dari kesatuan antara sains dan pengetahuan spiritual

Ketiga, kajian yang dilakukan oleh Sabara dengan judul "Konsep Masyarakat dan Negara Tauhidi Dalam Pemikiran Politik Murtadha Muthahari". Sebagai seorang ulama dan filsuf Iran yang mempunyai peran dalam arsitek revolusi Iran tahun 1979, Muthahari memandang dunia Tauhid bermakna alam semesta berkutub tunggal, berpusat pada yang Tunggal dan alam semesta pada hakekatnya berasal dari atau milik Allah SWT dan akan kembali kepadanya. Allah adalah tujuan yang kepadaNya seluruh eksistensi bergerak secara bersama dan Dia pula yang menentukan arah tujuan dari seluruh semesta termasuk manusia.

---

[3] M. Asrul Pattimahu, 2016, Spirit Tauhid Dalam Membangun Gerakan Kemanusiaan, Studi Islam Pascasarjana IAIN Ambon, Vol. 7 No. 1 Hlm: 119-127

[4]Audah Manan, 2018, **Transformasi Nilai-Nilai Tauhid Dalam Perkembangan Sains Dan Teknologi, Jurnal Aqidah-Ta Vol Iv No. 2 Hlm : 252 - 268**

Masyarakat Tauhidi adalah implementasi pandangan dunia Tauhid pada ranah sosiologis yang bermakna suatu ikatan sosial di mana penguasa tertinggi adalah Allah dan rakyatnya diperlakukan secara sama sesuai dengan perintah-perintah Allah. Masyarakat Tauhidi meniscayakan egalitarianisme dan keadilan sebagai prinsip. Pandangan politik Muthahhari berorientasi pada sistem negara teo-demokrasi yang menekankan bahwa Allah adalah penguasa tertinggi. Manusia dengan prinsip independensi dan nilai ikhtiarinya memiliki hak untuk ikut andil dalam menentukan arah negara dengan tetap berdasarkan pada prinsip egalitarianisme dan keadilan serta hukum-hukum Ilahi.[5]

B. METODE PENELITIAN

Artikel ini menggunakan model penelitian kualitatif karena menggunakan data tertulis (kepustakaan) berupa kitab, buku-buku, jurnal, artikel, laporan, dan lain sebagainya. Kemudian melakukan analisis data berdasarkan data-data kepustakaan *(library research)*. Penelitian kualitatif merupakan metode untuk mengeksplorasi dan memahami makna yang berasal dari masalah sosial atau kemanusiaan. Proses penelitian ini melibatkan upaya penting seperti mengajukan pertanyaan-pertanyaan dan prosedur, mengumpulkan data spesifik, menganalisis data secara induktif mulai dari tema khusus ke tema umum serta menginterpretasikan makna data. Laporan akhirnya memiliki struktur dan kerangka yang fleksibel serta fokus pada makna individual dan menerjemahkan kompleksitas permasalahan.[6]

Data penelitian kualitatif bersifat deskriptif. Data ini merupakan data yang disajikan dalam bentuk kata-kata atau gambar ketimbang angka.[7] Berpijak pada jenis penelitian kualitatif (kepustakaan), maka sumber data yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah literal. Sumber-sumber tertulis yang digunakan dikelompokkan menjadi dua bagian, yakni sumber data primer dan sumber data sekunder. Data primer ini meliputi karya-karya para intelektual yang membahas tema tauhid sebagai basis nilai, mulai dari pemikir muslim konservatif (Sayyid Qutb) sampai pemikir kontemporer seperti Hassan Hanafi, Muhammad Al-Mestiri. Adapun data sekunder berupa semua literatur, buku, artikel dan hasil penelitian yang membahas tentang doktrin tauhid serta buku-buku yang relevan dengan objek kajian penelitian ini yang dapat membantu memperkaya perspektif dalam melakukan analisis tema yang diteliti.

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan studi kepustakaan, yaitu mengkaji secara langsung kitab-kitab, buku, artikel, jurnal yang menjadi sumber primer maupun sekunder dalam penelitian ini. Setelah semua data baik primer maupun sekunder terkumpul, kemudian diklasifikasi sesuai sub-bahasan masing-masing, ditelaah secara mendalam dan dianalisis menggunakan metode deskriptif, analitis, interpretif dan kritis dengan pendekatan filosofis.

---

[5] Sabara, 2019, Konsep Masyarakat Dan Negara Tauhidi Dalam Pemikiran Politik Murtadha Muthahhari, Jurnal Politik Profetik Volume 7, No. 2

[6] John W. Creswell, *Research Design Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif Dan Campuran, Terj. Ahmad Fawaid Dan Rianayati Kusmini Pancasari*, Cetakan II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 4-5.

[7]7 *Ibid.,* 276

C. PEMBAHASAN

Benang merah kajian terdahulu memposisikan Tauhid tidak hanya sebagai nilai saja, tetapi mengkristal dalam berfikir dan perilaku untuk merespon situasi, selain itu tauhid juga menjadi penggerak dalam membangun kejayaan peradaban Islam. Tauhid tidak hanya menjadi diskursus pemikiran tentang ke-Esa-an Allah SWT, tetapi tauhid yang mewujud dalam perilaku seorang muslim akan menjelma menjadi modal utama dalam aktivitasnya dengan kesadaran penuh bahwa sebagai seorang hamba dia tidak ada daya dan kekuatan selain itu miliknya Allah, dan sebagai *khalifatullah* dia mempunyai tanggung jawab untuk mengelola apa yang ada di bumi dan isinya dengan penuh tanggung jawab karena bumi dan isinya bukanlah milik dia.

Tauhid berasal dari kata dalam bahasa Arab *waḥḥada* yang berarti menyatukan, mengesakan, membuat jadi satu. Tauhid sering dimaknai sebagai 'keesaan Tuhan'. Di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata 'tauhid'. Namun konsep tentang keesaan Tuhan banyak disebutkan dalam Al-Qur'an. Seperti di dalam QS. al-Ikhlas (112): 1-4 menjelaskan tentang keesaan Tuhan dan salah satu sifat Allah yakni *al-Shamad* (tempat bergantung-meminta segala sesuatu). Ayat ini turun dalam konteks Nabi Muhammad merespon pertanyaan orang Yahudi mengenai deskripsi Tuhan dalam Islam.[8] Dalam Al-Qur'an, tauhid diposisikan sebagai fitrah manusia (QS. al-Rūm (30): 30) sekaligus prinsip dasar agama samawi (QS. al-Anbiya'(21):25).

Tauhid dalam arti 'keesaan Tuhan' seringkali digunakan sebagai argumen tandingan dari atas konsep politeisme atau trinitas dalam agama Kristen. Namun konsep ini oleh Hanafi tak sepenuhnya dianggap benar. Hanafi menawarkan pemaknaan atas Islam dan tauhid tidak sebatas pada Tuhan dan mental namun lebih kepada "penyatuan" (unifikasi). Untuk memahami Islam dan tauhid, Hanafi berangkat dari pernyataan Toshio Kuroda bahwa, "Islam adalah norma kehidupan yang sempurna yang dapat beradaptasi dengan setiap bangsa dan waktu. Firman Allah adalah abadi dan universal, yang mencakup seluruh aktivitas dari seluruh suasana kemanusiaan tanpa perbedaan apakah aktivitas mental atau aktivitas duniawi"[9].

1. Rumusan Tauhid PMII

PMII merumuskan Nilai Dasar Pergerakannya dengan membaginya menjadi 4 bagian pembahasan, yang pertama adalah tentang Tauhid, *Hablun min Allah, Hablun Min al-nās,* dan *Hablun min 'ālam.* Tauhid merupakan sebuah keyakinan terhadap sesuatu yang lebih tinggi dari alam semesta serta merupakan manifestasi kesadaran dan keyakinan warga PMII terhadap sesuatu di luar nalar indera manusia, yakni yang gaib. Tauhid merupakan titik puncak dari keimanan manusia. Oleh karena itu, Warga PMII harus mampu melarutkan dan meneteskan nilai-niai ketauhidan

---

[8] Ahmad al-Wahidi al-Naisaburi, *Asbab Nuzul Al-Qur'an, (*Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 69.

[9] Toshio Kuroda (ed.)*, Islam Jiten, (Tokyo: Tokyodo Shuppan, 1983), 13-14* dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, (Yogyakarta, LKiS, 1988), 16*

dalam berbagai kehidupan sehingga merambah dan memberi aspek vertikal pada segala aspek di sekelilingnya. Hal ini harus dibuktikan dengan "pemisahan yang tegas antara hal-hal yang bersifat profan dan sakral di dunia."[10]

Rumusan Tauhid dalam NDP juga mengandung makna, bahwa manusia hidup di dunia ini adalah satu atau tunggal, karena proses kejadiannya diciptakan dari Dzat yang Satu, yaitu Allah SWT. di samping itu manusia juga diciptakan dari "asal" yang satu, yaitu tanah. Pemikiran demikian harus membawa pada pemahaman, bahwa di dunia ini hakikatnya adalah sama, perbedaan itu hanya terletak pada simbolik-formal semata. Tidak ada yang lebih tinggi dan mulia derajatnya antara satu dengan yang lain. Karena sesungguhnya ukuran ketinggian dan kemulyaan manusia derajat bergantung pada kualitas hidup di dunia ini.[11]

Dasar teologis, filosofis maupun paradigmatik sistem dan pola pengkaderan di PMII sebenarnya identik dengan semangat Tauhid yang diusung oleh Asghar Ali Enginer dengan konsep Teologi Pembebasannya yang mempunyai tujuan untuk membebaskan anggotanya dari belenggu pesimistik dari keterputusasaan serta mendorong untuk melawan penindasan yang dilakukan individu atau kelompok kepada kelompok lainnya karena memahami bahwa semua manusia sama di hadapan Allah SWT.

NDP PMII oleh beberapa kalangan di luar PMII diakui cukup komplit, terpadu, berbobot, dan dalam sisi metodologi cukup sistematis daripada yang ada di organisasi kemahasiswaan lainnya. Namun, harus diakui bahwa persoalannya kemudian adalah bagaimana mendialogkan sistem dan panduan pengkaderan sehingga mampu melahirkan kader-kader yang ideologis, visioner, dan lain sebagainya sesuai yang PMII cita-citakan.

Rumusan NDP PMII yang mempunyai fungsi sebagai landasan pijak, landasan berfikir dan motivasi belum bisa menjadi lokomotif perubahan di ranah gerakan. Hal ini bisa kita rasakan dengan belum masifnya kader-kader PMII menjadi leader perubahan. Gerakan PMII lebih pada merespon situasi-situasi yang diciptakan oleh pihak lain atau reaksioner dibandingkan menjadi sebuah model pengembangan peradaban.

2. **Konsep tauhid Sayyid Qutb**

Sayid Qutb memposisikan tauhid sebagai salah satu pilar berdirinya keadilan sosial. Keadilan sosial dapat terwujud atas 3 fondasi utama yaitu tauhid, kesetaraan kemanusiaan dan jaminan sosial yang kredibel. Artikel ini akan membatasi pembahasan tentang konsep tauhid. Qutb menggunakan istilah pembebasan jiwa secara total (*al-taharrur al-wijdānī al-muṭlaq)*. Pembebasan jiwa secara mutlak meliputi beberapa unsur :

a. Membebaskan jiwa manusia dari beribadah kepada selain Allah dan dari ketundukan selain Allah serta menyekutukan Allah dari aspek ulūhiyyah, rubūbiyyah dan 'ubūdiyyah.

---

[10] Ahmad Hifni, 2016, *Menjadi Kader PMII*, Moderate Muslim Society

[11] Tim Fasilitator, 2020, Modul MAPABA PMII Komisariat Al-Ghozali Semarang, Semarang

b. Membebaskan jiwa manusia dari rasa takut mati, kesakitan, kemiskinan dan penghinaan, untuk menyelamatkan jiwa manusia dari kelemahan dan terpecah belah di hadapan nilai-nilai materi
c. Membebaskan jiwa manusia dari pertimbangan-pertimbangan eksternal dan nilai sosial.[12]

3. Konsep Tauhid Al-Mestiri

Tauhid merupakan basis *a priori* atas nilai universal dan poros paradigmatik bagi visi peradaban islam. Para Teolog maupun filsuf Islam klasik menaruh perhatian sangat besar pada tauhid yang turut membentuk peradaban Islam. Pemahaman tentang tauhid senantiasa dijadikan sumber inspirasi masyarakat muslim dalam memproyeksikan kreativitas manusia, tanggungjawab sosial serta nilai kemanusiaan di dalamnya. Sehingga tauhid tak hanya dipahami dan berkaitan dengan proses pembersihan akidah umat Islam saja melainkan sebagai acuan filosofis serta basis nilai umat Islam dalam memahami fitrah manusia beserta realitas empiris yang melingkarinya. Dengan kata lain, menghadirkan nilai tauhid yang berdaya sosial dan berperspektif kemanusiaan. Namun demikian, terlalu kuatnya nalar prosedural *(al-'aql al-ijrā'i)* dan nalar legal-formal *(al-'Aql al-Iftā'i)* dalam mengurai persoalan kemanusiaan aktual yang sedang dihadapi, malah justru mengalienasi nilai-nilai universal dan spirit dinamika peradaban yang secara essensial terkandung dalam tauhid Islam. Padahal menurut al Mestiri, aspek Tauhid merupakan basis nilai yang menopang daya kreatifitas dan kemampuan umat Islam untuk menjadi masyarakat yang berperadaban dinamis *(at-tahadldlur nahwa al-hadlarah)* dalam berbagai aspek.

Persoalan ini semakin rumit oleh polemik internal pemikiran Islam antar disiplin ilmu yang berlarut-larut di ruang pewacanaan. Persinggungan antara fukaha, filsuf dan teolog dipahami dalam relasi yang bersifat saling menegasi satu sama lain dan pendekatan konflik. Sehingga upaya reformasi keagamaan cenderung lebih besar porsinya berkutat pada persoalan ideologi dan politik kekuasaan, alih-alih bersifat metodologis. Karena itu, polemik yang terjadi lebih bersifat doktrinal bukan epistemologis. Ini ter-representasi dalam gerakan pembaharuan yang diusung oleh Muhammad bin Abdul Wahab sejak abad ke-19. Dampak praksisnya, wacana reformasi keagamaan lebih banyak berkutat pada upaya formalisasi hukum klasik dalam realitas sosial kontemporer yang sejatinya telah mengalami perubahan konstelasi secara radikal daripada upaya pendasaran hukum pada basis epistemologi maupun acuan nilai etis yang berkembang sesuai perkembangan pengetahuan dan kesadaran masanya.

Dalam pandangan al-Mestiri, cara umat Islam memahami situasi aktualnya cenderung retrospektif *(madhawiyah),* nostalgik karena selama ini basis epistemologi Islam cenderung berpijak pada mitologi dan Folklor (Legenda rakyat). Tentunya ini berdampak pada cara berpikir umat Islam yang cenderung statis dan tidak kreatif dalam membangun visi perkembangan peradaban. Bahkan upaya reformasi nalar keagamaan

[12] Sayyid Qutb, *Al-'Adālah Al-Ijtimā'iyyah Fī Al-Islam*, Cetakan ke-16 (Kairo: Dār al-Syurūq, 2006).

maknanya menyempit menjadi sebatas proses islamisasi dengan hanya menyematkan istilah 'Islam' atau 'syariah' dalam setiap capaian pengetahuan manusia. Karena itu, ada kebutuhan untuk mengefektifkan visi nilai keislaman dalam memahami tanggungjawab dan kebahagiaan manusia dalam dimensi fisik yang dapat dijangkau pengetahuan baik secara prinsip maupun tujuan. Al Mestiri mengatakan:

إن تجديد النظر في منظومة القيم المؤسسة للمجتمع المسلم المعاصر الحامل لرسالة التّحضر هو المدخل الرئيس لاستعادة الدور الحضاري للمعارف الإسلامية [13]

"Pembaharuan pemikiran dalam tatanan nilai yang membentuk masyarakat Islam kontemporer membawa misi aktualitas-dinamis merupakan pintu utama untuk menyiapkan babak baru peradaban pengetahuan keislaman". Pembaharuan fundamental dalam tataran epistemologi pengetahuan Islam di kancah peradaban dan kebudayaan kontemporer adalah suatu keniscayaan

4. Konsep Tauhid Ashghar Ali Engginer

Teologi pembebasan dalam pandangan Asghar Ali Enginer; ***Pertama***, dimulai dengan melihat kehidupan dunia dan akhirat. ***Kedua,*** teologi ini tidak menginginkan *status quo* yang melindungi kelompok kaya yang berhadapan dengan kelompok miskin, anti kemapanan *(establishment)* baik aspek religius maupun politik. ***Ketiga,*** Teologi pembebasan memainkan peranan dalam membela kelompok tertindas dan tercerabut haknya, memperjuangkan kelompok ini, dan membekali dengan senjata ideologis yang kuat untuk melawan golongan yang menindasnya. ***Keempat,*** teologi pembebasan tidak hanya mengakui satu konsep metafisika tentang takdir namun juga mengakui konsep bahwa manusia otonom menentukan nasibnya sendiri.[14] Mengapa penting menggunakan teologi pembebasan ? agar agama masih mendapat tempat dihati kelompok marginal. Karena agama jika diformulasikan dalam teologi pembebasan, dapat memainkan peran sentral sebagai praksis yang revolusioner dan memiliki kekuatan mengagumkan, dibanding agama yang hanya dimaknai sebagai ritual keagamaan *per se.* [15]

Secara praksis, pemikiran Engineer dapat ditransformasikan menjadi tiga kerangka teologi pembebasan, yaitu: ***Pertama***, konsep tauhid, tauhid sebagai inti teologi Islam tidak hanya diartikan sebagai keesaan Allah, namun juga mengacu pada kesatuan manusia (*unity of mankind*). Hal ini tak mungkin terwujud tanpa adanya pengakuan dan jaminan kesetaraan manusia, serta tidak dibenarkan adanya diskriminasi dalam bentuk apapun, baik terkait ras, agama, kasta ataupun kelas sosial. Dalam teologi pembebasan, masalah sosio-ekonomi dan psiko-sosial menjadi masalah penting yang harus diperhatikan. Struktur sosial yang tidak adil dan

---

[13] Muhammad Al-Mestiri, *Jadal Al-Ta'ṣīl Wa Al Mu'aṣarah Fī Al-Fikr Al-'Arabī* (Tunisia: Mansyurat Karim al Syarif, 2014), 19.

[14] Asghar Ali Enginer, *Islam Dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 1-2.

[15] *Ibid.,* Hal. 2-3

menindas harus di transformasikan menjadi tatanan yang lebih adil melalui perjuangan yang sungguh-sungguh, kesabaran bahkan pengorbanan dalam melakukan proses perubahan sosial.[16] ***Kedua***, konsep iman. Kata iman berasal dari kata *amn* yang berarti selamat, damai, dapat diandalkan, terpercaya dan yakin. Dalam konteks teologi pembebasan, orang yang beriman harus dapat dipercaya, berusaha menciptakan kedamaian dan ketertiban, bersungguh-sungguh untuk menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera, dan menyakini nilai-nilai kebaikan dalam kehidupan.[17] Sedangkan makna kafir bagi Engineer, adalah orang yang tidak hanya menentang eksistensi Allah, tetapi juga yang menentang usaha-usaha jujur untuk membentuk masyarakat, menghapus akumulasi kapital, menentang penindasan, dan mengakhiri eksploitasi dalam segala bentuk.[18] ***Ketiga*****,** konsep jihad *(struggle oriented)*, yang dimaknai sebagai perjuangan yang dilakukan secara dinamis dan persisten (*istiqāmah)*, untuk menghapus eksploitasi, korupsi, dan berbagai bentuk kezaliman. Karena itu pesimisme dan keputusasaan dianggap sebagai dosa. Bahkan orang-orang beriman diperintahkan Al-Qur'an agar memiliki keyakinan kuat (optimism), berjuang melawan ketidakadilan, tidak putus asa dan pasrah terhadap keadaan. Ini merupakan nilai paling mendasar dalam teologi pembebasan. Teologi pembebasan tidak memaknai jihad sebagai perang militer, atau bukan jihad untuk berperang (*aggression*). Oleh karena itu, meminjam bahasa Khursani Ahmad, teologi pembebasan *ala* Engineer adalah teologi humanis, sebuah paradigma teologis dan praksis bagi pembebasan manusia.[19]

D. KESIMPULAN

Hasil penelitian ini mengungkap bahwa, *pertama,* tauhid tidak hanya dipahami dan berkaitan dengan proses pemurnian akidah umat Islam saja melainkan sebagai acuan filosofis serta basis nilai umat Islam dalam memahami fitrah manusia serta realitas empiris yang melingkarinya. Memaknai tauhid secara kontekstual artinya membebaskan jiwa dari berbagai belenggu yang menghalangi daya kreatif manusia. *Kedua,* aplikasi tauhid di medan pergerakan artinya menghadirkan nilai tauhid yang berdaya sosial dan berperspektif kemanusiaan sejalan dengan spirit Al-Qur'an harus diintegrasikan dalam proses pengkaderan dengan metode yang relevan.

---

[16] *Ibid.,* Hal. 11-12

[17] *Ibid.,* Hal.12

[18] M. Kursani Ahmad, 'Teologi Pembebasan Dalam Islam; Telaah Atas Pemikiran Asghar Ali Enginer, J*urnal Ilmu Ushuluddin*, 10.1 (2011), 51–56.

[19] *Ibid.,* Hal. 51-65. Lihat pula dalam Asghar Ali Enginer, *Op.Cit.,* Hal.14-15

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Ahmad al-Wahidi al-Naisaburi*, Asbab Nuzul Al-Qur'an, (*Beirut: Dar al-Fikr, 1991)

A Ahmad Hifni, *Menjadi Kader PMII* (Moderate Muslim Society: 2016)

Ahmad, M. Kursani, 'Teologi Pembebasan Dalam Islam; Telaah Atas Pemikiran Asghar Ali Enginer, J', *Urnal Ilmu Ushuluddin*, 10.1 (2011), 51–56

Ali Enginer, Asghar, *Islam Dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)

Al-Mestiri, Muhammad, *Jadal Al-Ta'ṣīl Wa Al Mu'aṣarah Fī Al-Fikr Al-'Arabī* (Tunisia: Mansyurat Karim al Syarif, 2014)

Creswell, John W, *Research Design Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif Dan Campuran, Terj. Ahmad Fawaid Dan Rianayati Kusmini Pancasari*, Cetakan II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017)

Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, (*Yogyakarta*, LKiS, 1988)*

Liddicoat, Anthony J, and Angela Scarino, *Intercultural Language Teaching and Learning* (West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2013)

Mellizo, Jennifer M, 'Exploring the Effect of Music Education on Intercultural Sensitivity in Early Adolescence: A Mixed Methods Inquiry', *Music Education Research*, 21.5 (2019), 473–87 <https://doi.org/10.1080/14613808.2019.1665005>

Qutb, Sayyid, *Al-'Adālah Al-Ijtimā'iyyah Fī Al-Islam*, Cetakan ke-16 (Kairo: Dār al-Syurūq, 2006)

Tim Fasilitator, *Modul MAPABA PMII Komisariat Al-Ghozali Semarang*, (Semarang: 2020)

Jurnal

M. Asrul Pattimahu, , Spirit Tauhid Dalam Membangun Gerakan Kemanusiaan, *Studi Islam Pascasarjana IAIN Ambon*, Vol. 7 No. 1 (2016), Hlm: 119-127

Audah Manan,**Transformasi Nilai-Nilai Tauhid Dalam Perkembangan Sains Dan Teknologi, *Jurnal Aqidah-Ta* Vol IV No. 2 (**2018)**Hlm : 252 - 268**

Mellizo, Jennifer M, 'Exploring the Effect of Music Education on Intercultural Sensitivity in Early Adolescence: A Mixed Methods Inquiry', *Music Education Research*, 21.5 (2019), 473–487 <https://doi.org/10.1080/14613808.2019.1665005>

Sabara, Konsep Masyarakat Dan Negara Tauhidi Dalam Pemikiran Politik Murtadha Muthahhari, *Jurnal Politik Profetik,* Volume 7*, No. 2* (2019)

ISLAM KOSMOPOLITAN DI MASA PANDEMI: TELAAH PEMKIRAN ISLAM KOSMPOLITAN GUS DUR DI MASA PANDEMI COVID-19

Miftahus Sa'diyah dan M. Khoirul Hadi al-Asy'ari

UIN KH Achmad Shiddiq Jember

Jl. Mataram No. 1 Mangli, Jember 68136, Jawa Timur, Indonesia
Email : miftah.sadiyah17@gmail.com

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk mengaktualisasikan jejak pemikiran kosmopolitan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) di masa pandemi. Tulisan ini dilatarbelakangi oleh pernyataan Kementrian Agama yang menyatakan bahwa pada masa pandemi covid-19 potensi konflik dan kekerasan semakin meluas mulai dari isu politik hingga isu agama. Hal ini disebabkan masyarakat yang heterogen serta banyaknya celah dari berbagai aliran agama. Metode penelitian ini menggunakan dua pendekatan yakni pendekatan historis dan filosofis. Pendekatan historis digunakan untuk menelusuri jejak dan asal usul pemikiran kosmopolitan Abdurrahman Wahid serta konteks sosial politik yang memengaruhi pertumbuhan dan perkembangan itu sehingga muncul beberapa karakterisik yang dominan. Sementara pendekatan filosofis digunakan untuk mengeksplorasi pemikiran kosmopolitan Abdurrahman Wahid secara kritis, evaluatif dan reflektif sehingga didapatkan sebuah pemahaman yang radikal, integral dan menyeluruh. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pemikiran Islam kosmpolitan ini merupakan sebuah ijtihad di masa pandemi untuk menciptakan peradaban yang berkemajuan, berkeadaban dan kosmopolit dengan bertumpu pada dialektika universalitas Islam dan patrikulasi kearifan lokal (local wisdom).

Kata Kunci: Islam Kosmpolitan, Gus Dur, dan Pandemi Covid-19

PENDAHULUAN

Secara letak geografis dan kondisi sosiokultural yang begiu kompleks dan beragam. Indonesia dikenal dengan Negara plural dan multikultral.dari segi ini kita juga diuntungkan dengan potensi Negara yang dapat membangun "multikultural nationstate". Kekayaan Negara kita tercermin dari besarnya kelompok etnis, multi budaya, serta berbagai paham agama yang diakui di Indonesia. Namun, disisi lain kita perlu mewasdai adanya potensi konflik yang akan terjadi mengingat kebergaman tersebt kerap kali mendatangkan kesalah pahaman atau minus rasa toleransi. Hal tersebut selaras dengan apa yang dikemukakan oleh Nasikun bahwa kemajemukan masyarakat Indonesia paling tidak dapat dilihat dari dua cirinya yang unik, pertama secara horizontal, ia

ditandai oleh kenyataan adanya kesatuan-kesatuan sosial berdasarkan perbedaan suku bangsa, agama, adat, serta perbedaan kedaerahan, dan kedua secara vertikal ditandai oleh adanya perbedaan-perbedaan vertikal antara lapisan atas dan lapisan bawah yang cukup tajam.[1]

Perpecahan tidak hanya terjadi belakangan ini saja. Melainkan sejak dahulu Indonesia telah mengalami konflik karena perbedaan yang terjadi seperti kejadian sampit. Hal ini membuktikan bahwa Indonesia memiliki potensi yang besar akita kemajemukan dan keberagaman di Indonesia yang mana hal ini bisa terjadi kapan dan dimana saja. Terlebih saat ini musim pandemi Covid-19 sangat rentan memicu konflik dan perpecahan. Hal ini disebabkan gangguan ekonomi yang terjadi. Bahkan Kementerian Agama (Kemenag) turut mengemukakan bahwa potensi konflik dan kekerasan dapat saja terjadi seiring meluasnya pandemi Covid-19 yang tidak kunjung berakhir. Isu yang melatarbelakangi konflik bisa berbagai macam, mulai dari isu politik hingga isu agama.[2]

Dalam bidang apapun pasti terjadi perbedaan di dunia ini, karena Allah telah menjelaskan dalam Al-Quran

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا ۚ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ
اَتْقٰىكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ ١٣

13. Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Dalam ayat lain Allah juga menjelaskan bahwa tiap-tiap perbedaan yang ada harus disikapi dengan adanya komunikasi atau berdialog.[3] Ayat yang menjelaskan tentang dalil ini terdapat dalam firman Allah QS Al-baqarah ayat 213

كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً ۗ فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ ۖ وَاَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ
لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيْمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ فِيْهِ اِلَّا الَّذِيْنَ اُوْتُوْهُ مِنْۢ بَعْدِ مَا جَاۤءَتْهُمُ الْبَيِّنٰتُ
بَغْيًاۢ بَيْنَهُمْ ۚ فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهٖ ۗ وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاۤءُ اِلٰى صِرَاطٍ
مُّسْتَقِيْمٍ ٢١٣

213. Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), Maka Allah mengutus Para Nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka kitab yang benar, untuk memberi keputusan di

---

[1] Gina Lestari, Bhinnekha Tunggal Ika: Khasanah Multikultural Indonesia Di Tengah Kehidupan Sarajurnal Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan, Th. 28, Nomor 1, Pebruari 2015, 31

[2] Https://Republika.Co.Id/Berita/Qihilg335/Kemenag-Waspadai-Potensi-Konflik-Beragama-Di-Tengah-Pandemi

[3] Imam Maksum, Konsep M. Fethullah Gulen Tentang Hermeneutika Peradaban Islam Kosmopolitan, Epistemé, Volume 9, Nomor 1, Juni 2014), 205

antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. tidaklah berselisih tentang kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, Yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkann itu dengan kehendak-Nya. dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.

Mengatakan Islam agama universal hampir sama kedengarannya dengan mengatakan bahwa bumi bulat. Hal itu terutama benar untuk masa-masa akhir ini, ketika ide dalam ungkapan itu sering dikemukakan orang, baik untuk sekadar bagian dari suatu apologia maupun untuk pembahasan yang lebih sungguh-sungguh. Walaupun begitu, agaknya benar jika dikatakan tidak semua orang menyadari apa hakikat universalisme Islam itu, apalagi implikasinya dalam bidang-bidang lain yang lebih luas. Sama dengan tidak sadarnya banyak orang tentang apa hakikat kebulatan bumi, apalagi akibat yang ditimbulkannya, praktis maupun teoretis. Misalnya saja, mungkin kebanyakan orang akan heran jika dikatakan bumi bulat membawa akibat tidak adanya garis lurus di permukaannya (semua garis dengan sendirinya melengkung) dan bahwa perjalanan udara dari Tokyo ke Paris akan jauh lebih cepat, karena jauh lebih pendek, lewat kutub utara daripada lewat,katakan, Moskow, mengikuti apa yang disebut "great circle".[4]

Masih maraknya aksi sebagian kalangan Islam yang getol mengusung simbol-simbol keagamaan menjadi persoalan tersendiri bagi perkembangan peradaban Islam di era modern ini. Dalam konteks Indonesia yang plural, bahkan multikultural, aksi simbolisasi keagamaan di ruang publik dinilai akan mengikis semangat kebangsaan dan nasionalisme yang dibangun di atas fondasi kebinekaan.[5] Dapat kita lihat baru-baru juga terjadi aksi kekerasan yang mengusung simbol keagamaan. Misalnya terjadi peristiwa pengeboman di Gereja Katholik Katedral Makassar.[6] Aksi ini disinyalir konflik perbedaan pemahaman keagamaan yang melenceng. Bentuk tindakan radikalisme ataupun terorisme tersebut secara umum tidak mencerminkan Islam, bahkan jauh dari ajaran Islam. KH Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa penggunaan kekerasan dalam Islam diperbolehkan hanya jika umat Islam "diusir dari rumahnya". Selain alasan tersebut, tidak diperbolehkan menggunakan kekerasan dalam menyikapi sesuatu. Ketertinggalan yang dialami umat Islam juga bukan alasan untuk menggunakan kekerasan, ketertinggalan tersebut hanya dapat dikejar jika umat Islam menggunakan rasionalitas dan sikap ilmiah yang berintikan pada penggunaan unsur-unsur manusiawi.[7]

Kosmopolitanisme adalah sebuah ideologi yang menganggap semua manusia berasal dan mempunyai kedudukan yang sama dalam satu komunitas.

---

[4] Nurcholish Madjid, Universalisme Islam Dan Kosmopolitanisme Kebudayaan Islam,

[5] Abdullah Ubaid Dan Mohammad Bakir (Ed.), Nasionalisme dan Islam Nusantara (Jakarta: Pt Kompas Media Nusantara, 2015), 20-23.

[6] Https://Www.Bbc.Com/Indonesia/Indonesia-56556322

[7] Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi. (Jakarta: The Wahid Institute, 2006) , 306

Untuk saling berhubungan manusia tidak terhalangi oleh batas-batas fisik, keyakinan, ekonomi dan budaya, meski kepercayaan dan budaya mereka berbeda namun tetap saling menghormati meski.[8] Bagi Seorang Kosmopolitan, dalam menjaga perdamaian, identitas global dianggap lebih penting daripada identitas individual maupun identitas nasional. Moralitas universal yang tidak didasarkan pada apapun termasuk identitas. Dalam sejarah budaya Islam, kosmopolitanisme telah menjadikan kaum Muslim selama sekian abad mampu menyerap bermacam wujud budaya dan wawasan keilmuan yang datang dari berbagai bangsa di sekitarnya. Oleh karena itu artikel ini sepenuhnya diarahkan untuk menelisik wajah kosmopolitanisme kebudayaan Islam gaya pemikiran K.H. Abdurrahman Wahid yang penulis nilai penting untuk dikemukakan.

JEJAK KOSMOPOLITAN

Kata kosmopolitanisme telah muncul sejak zaman yunani kuno. Diogenes menulis, “Bertanya dari mana ia datang, (lalu) ia menjawab: “Aku adalah warga negara dunia”. Dari kalimat tersebut, dapat dilihat bahwa kata “kosmopolites” memiliki akar dari dua kata Yunani kosmos (dunia) dan polites (warga negara). Sementara itu, di dalam sejarah filsafat modern, Immanuel Kant telah mengungkapkan ide yang terkandung di dalam kata “kosmopolitanisme”. Ia menulis bahwa hukum kosmopolitan sebagai prinsip pedoman untuk melindungi masyarakat dari perang dan dasar moral dari hukum kosmopolitan ini adalah prinsip universal hospitalitas. Yang ingin ia tunjukkan di sini adalah bahwa dengan memperluas hospitalitas pada apa yang menjadi warisan bersama seluruh manusia, yaitu segala aset diatas permukaan bumi, kelak manusia akan semakin dekat pada suatu konstitusi yang kosmopolitan.[9]

Ide dibalik kata “kosmopolitanisme” menurut Robert Fine adalah pengakuan akan adanya ketergantungan umat manusia dalam skala dunia. Secara lebih lanjut, ia menulis bahwa kosmopolitanisme merupakan paham yang hendak melampaui konsep manusia sebagai semata warga negara suatu bangsa, menjadi konsep manusia yang keberlangsungan hidupnya selalu dalam keterkaitan dengan beragam manusia-warga negara dari bangsa yang lain. Dengan kata lain kosmopolitanisme merupakan paham yang menawarkan ide tentang kewarganegaraan dunia dan keadilan secara global.[10]

Jejak kosmopolitanisme peradaban Islam dalam membentuk pencerahan di dunia Timur Tengah menjadi jejak utama lahirnya pencerahan di Barat. Watak-watak Islam yang terbuka, toleran, moderat, dan menghargai keragaman umat manusia, menjadi ciri utama umat Islam dalam merumuskan sebuah peradaban agung. Lahirlah para arsitek masa depan Islam yang mencipta ragam keilmuan yang terbentang lebar: ada fisikawan, astronom, dokter, filosof, dan sebagainya. Uniknya, di samping mereka menguasai ragam keilmuan yang terbentang luas, para intelegensi Muslim juga menjadi agamawan yang hafal al-Quran dan al-Hadits, ahli tafsir, ahli fiqih, dan bahkan ahli tasawuf. Lihat di sana ada al-Ghazali, al-Kindi, Ibnu Sina, Ibnu Rusd, dan sebagainya.

---

[8] M. Habibullah, Kosmopolitanisme Dalam Budaya Islam.Pdf

[9] Robert fine,Cosmopolitanism, (New York: Routledge, 2007),2

[10] Robert fine,Cosmopolitanism, (New York: Routledge, 2007),2

Kosmopolitanisme peradaban Islam muncul dalam sejumlah unsur dominan, seperti hilangnya batasan etnis, kuatnya pluralitas budaya dan heteroginitas politik. Kosmopolitanisme itu bahkan menampakkan diri dalam unsur dominan yang menakjubkan, yakni kehidupan beragama yang eklektik selama berabad-abad. Dalam konteks inilah, warisan Nabi dalam penciptaan peradaban Madinah menjadi dasar utama lahirnya kosmopolitanisme peradaban Islam. Pernyataan Robert N Bellah yang menyebut Madinah sebagai kota modern, bahkan sangat modern untuk ukuran zaman waktu itu, karena kondisi sosiologis-geografis waktu itu, struktur Timur Tengah belum mampu menopang struktur kosmopolitan Madinah yang ditampilkan Muhammad. Tak salah juga kalau sejarawan agung Arnold J. Toynbee menyebut peradaban Islam sebagai oikumene (peradilan dunia) Islam. Oikumene Islam ini, lanjut Toynbee, adalah salah satu diantara enam belas oikumene yang menguasai dunia.[11]

Sebagai negara yang berpenduduk muslim terbesar di dunia, Indonesia mempunyai tantangan besar dalam mengarungi dinamika perkembangan ini. Berdiri bukan berari bukan sebagai negara Islam, indonesia dikenal sebagai negara yang sopan, moderat, toleran, serta kaya akan kebudayaan dengan sistem demokrasinya. Dengan penduduk mayoritas muslim yang dimiliki, Indonesia disebut sebagai tempat yang subur untuk mengembangkan Islam dengan berbagai macam bentuk dan corak, sehingga tidak bisa dipungkiri banyak faham-faham keislaman yang muncul di Indonesia. Semangat keberagaman yang tinggi tanpa disertai pemahaman yang mendalam akan dimensi esoteris dari agama dapat mengarahkan pada sikap fanatik (fanatical attitude), sikap keberagaman yang sempit (narrow religiousity), dan fundalisme.[12]

Spirit toleransi perlu terus diusung dan dimanifestasikan dalam kehidupan masyarakat. Mengingat semboyan negara kita adalah Bhineka Tunggak Ika yang mengarungi berbagai etnis, budaya, serta agama. Sikap toleransi dan saling menghormati antar perbedaan yang terjadi akan berimplikasi kerukunan umat beragama pun terhadap keragaman suku dan budaya sehingga tercipta stabilitas keamanan dan keutuhan negara. Begitu sebaliknya, jika spirit toleransi dan semangat keberagaman yang sempit dan dangkal hanya akan meruntuhkan dan memecahkan suatu negara secara perlahan.

WAJAH ISLAM KOSMOPOLITAN PERSPEKTIF KH ABDURRAHMAN WAHID

Menurut Gus Dur, Universalisme Islam menampakkan diri dalam berbagai manifestasi ajaran-ajarannya, seperti hukum agama (fiqh), keimanan (tauhid), serta etika (akhlaq). Sayangnya, ada sekelompok muslim yang memahami ajaran-ajaran tersebut secara sempit, sehingga mengesankan Islam sebagai agama yang bersifat lokal dan kurang bisa berbaur dengan budaya lokal.

---

[11] KH Abdurrahman Wahid, Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan, The Wahid Institute: Jurnal Masyarakat & Budaya, Volume 10 No. 1 Tahun 2008, 109

[12] Abu hafsin, dalam kata pengantar kamdani (ed), Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di tengah Krisis Humanisme Universal. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), vii

Padahal dalam pandangan Gus Dur, ajaran-ajaran Islam tersebut memiliki kepedulian kepada unsur-unsur utama kemanusiaan yang diimbangi oleh kearifan yang muncul dari keterbukaan peradaban Islam sendiri. Gus Dur mengatakan, kosmopolitanisme peradaban Islam mencapai titik optimalnya jika tercapai keseimbangan antara kecenderungan normatif kaum muslimin dan kebebasan berpikir semua warga masyarakat, termasuk mereka yang non muslim. Gus Dur menyebut situasi seperti itu sebagai kosmopolitanisme yang kreatif, yang memungkinkan pencarian sisi-sisi paling tidak masuk akal dari kebenaran yang ingin dicari dan ditemukan.[13]

Di sisi lain, universalisme ajaran Islam meliputi beberapa soal: toleransi, keterbukaan sikap, kepedulian pada unsur-unsur utama kemanusiaan, dan keprihatinan secara arif terhadap keterbelakangan kaum muslimin sehingga akan muncul tenaga luar biasa untuk membuka belenggu kebodohan dan kemiskinan yang mencekam kehidupan mayoritas kaum muslimin dewasa ini. Dari proses universalisme Islam diharapkan akan muncul kosmopolitanisme baru yang bersama-sama dengan paham dan ideologi lain yang membebaskan. dalam perspektif Islam akan memperlihatkan sebuah pandangan universalis yang demikian luhur, karena pada hakikatnya kosmopolitanisme memang terbangun dari pandangan universalisme yang dapat dikuatkan berdasarkan prinsip ajaran universalitas Islam tentang kesamaan derajat kemanusiaan. Kedua landasan ini dapat dijabarkan sebagai berikut:

a. Konsep Universalisme

Universalisme sebagai sebuah istilah berasal dari bahasa Latin, yaitu universum, yang berarti "alam semesta/ dunia". Karena itu istilah universalisme merujuk pada sebuah pandangan bahwa kemanusiaan itu umum, sama di seluruh dunia, bahwa sebagai manusia, semua orang mempunyai tugas dan kewajiban sama di mana-mana, karena itu, sebagai manusia, orang di mana pun diharapkan dapat berperilaku dan bertindak sebagai layaknya manusia, yaitu dengan memanfaatkan akal budinya dan hidup menurut akal sehat; mendengarkan suara hati;melibatkan kehendak dalam mengambil keputusan; mengikutkan hati dan perasaan dalam menikmati karya seni dan sebagainya.[14] Berbicara lebih jauh tentang universalisme.

Ciri lain dari seorang yang dikatakan bersifat universal adalah menyadari betul perbedaan antara bangsa dan pemerintah. Bangsa adalah tanah dan air dengan semua manusia sebangsanya yang ada di dalamnya sedangkan pemerintah dipahami sebagai sekelompok anggota bangsanya yang kebetulan menjadi petugas (abdi negara) yang mengurus dan melayani bangsa dan negaranya. Karena itu seorang universalis akan menerima bangsanya dengan segala sejarahnya, menghargai cita-cita bangsanya dan mau ikut berpikir, berbuat, ikut ambil bagian (berparrtisipasi) untuk mencapai cita-cita bangsanya.Karena kecintaannya itu, seorang universalis dapat bersikap kritis terhadap kebijakan dan

[13] KH Abdurrahman Wahid, Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan, The Wahid Institute: Jurnal Masyarakat & Budaya, Volume 10 No. 1 Tahun 2008,191

[14] Mangunhardjana, Isme-isme dari A sampai Z, 224

perbuatan pemerintahnya. Karena karakter itulah seorang universalis, cenderung bertabrakan dengan orang, masyarakat, pemerintahnya, dan tanpa mental yang membaja, orang universalis akan frustrasi dan ambruk.[15]

b. Ajaran Universalitas Islam

Sistem nilai yang terdapat dalam universalisme dilihat memiliki hubungan dengan ajaran universal Islam, paling tidak keduanya dapat mengantarkan manusia pada kedamaian, kesejahteraan dan keadilan, bahkan tidak hanya pada manusia namun juga terhadap lingkungan. Menyadari kenyataan ini Kuntowijoyo menjelaskan bahwa konsep teologis ajaran universa-litas Islam, dapat dilacak dari arti al-Islâm yang bermakna "sikap pasrah kepada Tuhan" atau "perdamaian". Melalui pengertian ini, semua agama yang benar pasti bersifat al-Islâm, karena mengajarkan kepasrahan kepada Tuhan dan perdamaian. Tafsiranmakna Islam ini mengandarkan pada pandangan tentang kesatuan kenabian (theunityofprophecy) dan kesatuan kemanusiaan (theunityof humanity). Kedua konsep ini merupakan implikasi dari konsep ke-Maha Esaan Tuhan (theunityofGod atau tawhid). Semuanya akan memberikan corak Islam yang bersifat kosmopolit yang dalam bahasa agama dikenal dengan istilah Rahmatan li alamin.

Lebih kurang senada dengan Kuntowijoyo, M. Quraish Shihab juga menyatakan bahwa al-Qur'an banyak menyuarakan persatuan sebagaimana dijelaskan dalam dalam al-Qur'an di antaranya QS. alAnbiya' (21) ayat 92, berikut:

وَّاحِدَةً ۖ اُمَّةً اُمَّتُكُمْ هٰذِهٖٓ اِنَّ فَاعْبُدُوْنِ رَبُّكُمْ وَّاَنَا۠

Sungguh, (agama tauhid) inilah agama kamu, agama yang satu, dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku.

Abdurrahman Wahid menjelaskan lebih jauh, bahwa ajaran sempurna menampilkan universalisme Islam dalam lima buah jaminan dasar yang diberikan agama samawi terakhir ini kepada masyarakat, baik secara perorangan maupun sebagai kelompok. Kelima jaminan dasar ini tersebar dalam literatur hukum agama (al-kutub al-fiqhiyyah) lama, yaitu jaminan dasar dalam: (1) Keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum; (2) Keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama; (3) Keselamatan keluarga dan keturunan; (4) Keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum, dan; (e) Keselamatan profesi.[16]

Lebih jauh Abdurrahman Wahid menjelaskan, bahwa jaminan keselamatan fisik mengharuskan adanya pemerintahan berdasarkan hukum, dengan perlakuan adil kepada semua warga masyarakat tanpa kecuali, sesuai dengan hak masing-masing. Kepastian hukum diharapkan mampu mengembangkan wawasan persamaan hak dan derajat semua warga, sedangkan perlakuan adil menjamin terwujudnya keadilan sosial

---

[15] Mangunhardjana, Isme-isme dari A sampai Z, hh. 225-226

[16] Abdurrahman Wahid, Pribumisasi Islam dalam Islam Indonesia, Menatap Masa Depan (Jakarta,tp, 1989), h. 442

yang merupakan wujud paling jelas dari universalitasme.[17] Keadilan sosial ini sendiri dalam bentuknya yang universal sejak awal telah diperintahkan dalam ajaran Islam, di antaranya QS. al-Ma'idah ayat 8:

اللّٰهَ اِنَّ ۗاللّٰهَ وَاتَّقُوا لِلتَّقْوٰى ۖ اَقْرَبُ هُوَ عْدِلُوْا ۗ تَعْمَلُوْنَ بِمَا خَبِيْرٌ

"…Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada taqwa, dan bertaqwalah kepada Allah…" (QS. al-Maidah: 8).

Berdasarkan kedua landasan di atas, kosmopolitanisme dalam Islam pada dasarnya merupakan suatu sikap yang perlu dimunculkan untuk menumbuhkan rasa kesatuan yang kuat dalam kehidupan manusia. Dalam konteks ini manusia dilihat dalam kesatuan yang utuh, terbuka dan dapat menerima budaya lain. Hal inilah yang dipahami oleh Abdurrahman Wahid ketika menyatakan bahwa kosmopolitanisme Islam adalah situasi ketika pemikiran Islam bersifat terbuka untuk dapat dapat mengkritik maupun menerima pemikiran dari luar. Bagi Gus Dur, puncak kosmopolitanisme Islam adalah ketika semua orang bebas mengekspresikan pikiran-pikirannya, apapun bentuk pemikiran perlu diberi ruang berekspresi.[18]

Tidak pernah ada tindakan anarkis yang dibenarkan dibenarkan bahkan dengan mengatasnamakan pembelaan atas Tuhan atau agama,karena Tuhan sebenarnya tidak butuh pembelaan. Keimanan atau kekafiran manusia tidak akan berefek apa-apa terhadap ke-Esaan dan ke-Agungan Tuhan.

Kosmopolitanisme Islam juga mewujud secara sangat jelas dalam peri kehidupan Nabi dan para pengikutnya. Para pengikut Nabi Muhammad diingatkan untuk selalu menyadari sepenuhnya kesatuan kemanusiaan itu dan berdasarkan kesadaran inilah umat Islam klasik membentuk pandangan budaya kosmopolit, yaitu sebuah pola budaya yang konsep-konsep dasarnya meliputi, dan diambil dari dari seluruh budaya umat manusia.[19]

KESIMPULAN

Indonesia yang dikenal dengan kekyaannya baik dari suku, etnis yang beragam maupun berbagai aliran agama yang heterogen sangat rentan akan konflik dan kerapkali digunakan sebagai celah untuk memecah belah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Oleh karenanya kita perlu mengusung spirit toleransi serta semangat keberagaman yang tercermin dalam wajah Islam kosmopolitan dengan bertumpu pada dialektika universalitas Islam dan patrikulasi kearifan lokal (local wisdom). Karena pada hakikatnya Islam adalah agama yang lembut, ramah dan moderat. Segala bentuk tindakan radikalisme ataupun terorisme jauh dari ajaran Islam. KH Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa penggunaan kekerasan dalam Islam diperbolehkan hanya jika umat Islam

---

[17] Abdurrahman Wahid, Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam, Artikel Yayasan Paramadina, makalah dipresentasikan dalam diskusi Paramadina, dapat diakses di http://www. geoogle. Com

[18] Wahid Institut, Gusdur dan Universal dan Partikular, Rabu, 13 November 2007, Diunduh 20 April 2014 dalam Jurnal Masyarakat & Budaya, Volume 10 No. 1 Tahun 2008

[19] Madjid, Islam, Doktrin dan Peradaban, 442

"diusir dari rumahnya". Selain alasan tersebut, tidak diperbolehkan menggunakan kekerasan dalam menyikapi sesuatu. Ketertinggalan yang dialami umat Islam juga bukan alasan untuk menggunakan kekerasan, ketertinggalan tersebut hanya dapat dikejar jika umat Islam menggunakan rasionalitas dan sikap ilmiah yang berintikan pada penggunaan unsur-unsur manusiawi.

DAFTAR PUSTAKA

hafsin, Abu. 2007. dalam kata pengantar kamdani (ed), Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di tengah Krisis Humanisme Universal. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Lestari, Gina. 2015. Bhinnekha Tunggal Ika: Khasanah Multikultural Indonesia Di Tengah Kehidupan Sarajurnal Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan, Th. 28, Nomor 1, Pebruari

Madjid, Nurcholish. Universalisme Islam Dan Kosmopolitanisme Kebudayaan Islam

Maksum, Imam. 2014. Konsep M. Fethullah Gulen Tentang Hermeneutika Peradaban Islam Kosmopolitan, Epistemé, Volume 9, Nomor 1, Juni

M. Habibullah, Kosmopolitanisme Dalam Budaya Islam.Pdf

fine, Robert. 2007. Cosmopolitanism. New York: Routledge,

Ubaid, Abdullah dan Mohammad Bakir (Ed.). 2015. Nasionalisme dan Islam Nusantara (Jakarta: Pt Kompas Media Nusantara,

Wahid, Abdurrahman. 2006 Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi. Jakarta: The Wahid Institute,

Wahid, Abdurrahman. 1989. Pribumisasi Islam dalam Islam Indonesia. Menatap Masa Depan .Jakarta,tp,

Wahid, Abdurrahman. Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam, Artikel Yayasan Paramadina, makalah dipresentasikan dalam diskusi Paramadina, dapat diakses di http://www. google. Com

Wahid, KH Abdurrahman. 2008. Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan, The Wahid Institute: Jurnal Masyarakat & Budaya, Volume 10 No. 1

Https://Www.Bbc.Com/Indonesia/Indonesia-56556322

Https://Republika.Co.Id/Berita/Qihilg335/Kemenag-Waspadai-Potensi-Konflik-Beragama-Di-Tengah-Pandemi

GENEALOGI PEMIKIRAN PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA (PMII) DI ERA KONTEMPORER

A Zahid, Riza Laely Ikayanti

*Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Tulungagung
**Analis Humas dan Protokol Kementerian Agama Kanwil NTB
azahidwaris19@gmail.com
rizalaelyikayanti9@gmail.com

Abstrak: Penelitian ini berfokus pada genelogi embrio Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) yang berakar dari kongres ke-3 IPNU, tepatnya 27-31 Desember 1958. Diinisiasi oleh mahasiswa yang sadar akan perubahan geopolitik pada masa orde baru, organisasi ini mendorong mahasiswa sebagai *agent of change and agent of control* dengan minhajul fikr *ahlussunah waljama'ah.* PMII sebagai salah satu organisasi pergerakan terbesar yang ada di Indonesia, tentunya memiliki kontribusi yang cukup banyak di berbagai lini kehidupan berbangsa dan bernegara. Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia sampai detik ini telah banyak melahirkan kader-kader berprestasi yang tersebar dalam berbagai bidang, tak terkecuali dalam bidang politik, mereka berperan besar sebagai elite politik. Tidak hanya itu, dalam bidang ekonomi pembangunan, kader-kader PMII banyak terkenal sebagai pengusaha sukses, hal ini menjadi bukti bahwa organisasi ini memiliki militansi dan kaderisasi yang baik. Akan tetapi, PMII saat ini tentu berbeda dengan PMII yang dulu, sehingga banyak 'pekerjaan rumah' yang perlu dituntaskan dan dijadikan sebagai bahan kajian dalam setiap pelaksanaan kaderisasi, salah satunya adalah kesadaran ekologis, hal itu demi terbukanya pemikiran dan paradigma calon-calon kader masa depan. Pentingnya meningkatkan kesadaran ekologi saat ini tidak lain karena dalam Nilai Dasar Pergerakan PMII terdapat sinergitas yang disebut *hablum minal alam,* sehingga para aktivis gerakan dan kader sudah sepatutnya menyadari hal ini sejak awal. Sinergitas manusia dan alam sebagai bukti nyata bahwa manusia sejatinya diciptakan dan diturunkan ke bumi tidak hanya untuk merawat, tetapi juga wajib untuk melestarikan ciptaan Tuhan. Artinya, PMII memiliki tanggung jawab besar untuk menjawab tantangan global yang bersifat ekologis.
Keyword: *Genealogi Pemikiran, PMII, Ekologis*

Abstract: This research focuses on the embryonic genealogy of the Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) which has its roots in the 3rd congress of IPNU, 27-31 December 1958 to be precise. Initiated by students who were aware of geopolitical changes during the New Order era, this organization encouraged students to become agents of change, and agent of control with minhajul fikr ahlussunah waljama'ah. PMII as one of the largest movement organizations in Indonesia, of course, has contributed quite a lot in various lines of national and state life. The Indonesian Islamic Student Movement up to this moment has produced many outstanding cadres who are scattered in various fields, including in the political field, they play a major role as a political elite. Not only that, in the field of development economics, many PMII cadres are well-known as successful entrepreneurs, this is proof that this organization has good militancy and

regeneration. However, the current PMII is certainly different from the previous PMII, so there are many 'homework' that needs to be completed and used as material for study in every cadre implementation, one of which is ecological awareness, this is for the sake of opening up the thinking and paradigm of future cadres front. The importance of increasing ecological awareness at this time is none other than because in the PMII Movement's Basic Values there is a synergy called hablum mineral alam, so that movement activists and cadres should be aware of this from the start. The synergy of humans and nature is clear evidence that humans were actually created and sent down to earth not only to care for, but also to be obliged to preserve God's creation. This means that PMII has a big responsibility to answer global challenges that are ecological in nature.
Keyword: *Genealogy of thought, PMII, Ekologis*

A. PENDAHULUAN

Kiprah pemuda dalam perjuangan Bangsa Indonesia dapat dilihat sejak peristiwa sumpah pemuda pada tahun 1928, hingga sampai pada gerakan mahasiswa yang mengikuti jejak spirit perjuangan, terlihat pada tahun 1961, 1978, 1998 hingga setelah zaman reformasi, peran pemuda menjadi lokomotif dalam pergerakan perubahan. Untuk menyatukan tujuan dari perjuangan maka diperlukan sarana seperti sebuah organisasi sebagai wadah tempat menuangkan ide, gagasan, serta inovasi demi mewujudkan tujuan tersebut, karena dengan berada dalam lingkaran organisasi, idealisme dan cita-cita para pemuda diharapkan dapat tetap terawat. Salah satu organisasi ekstra kampus sebagai wadah bagi para pemikir dan pembaharu perjuangan bangsa dan agama itu adalah Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII).

Organisasi pergerakan yang lahir dari rahim Nahdlatul Ulama’ (NU) ini tumbuh dengan gagasan yang kuat dari mahasiswa NU, menjadi wadah besar dengan segudang makna tempat para pejuang mengasah ilmu pengetahuan serta mengobarkan terus semangat untuk melanjutkan perjuangan Bangsa. 17 April 1960 menjadi hari penting lahirnya pergerakan ini, tepatnya di kota Surabaya. Dalam sejarah, sebelum terbentuknya organisasi ekstra kampus PMII, sejak diadakannya Muktamar II IPNU pada tahun 1959 di Pekalongan Jawa tengah, telah ada gagasan mengenai pembentukan organisasi tersebut. Akan tetapi pada saat itu, gagasan ini belum mendapat tanggapan yang serius dari para anggota, karena mereka beraggapan bahwa di dalam tubuh IPNU sendiri masih banyak hal yang harus dibenahi, selain itu juga adanya kekhawatiran dapat menurunkan elektabilitas dan dapat berpengaruh terhadap menurunnya kaderisasi pada IPNU. Oleh sebab itu, barulah setelah Muktamar ke-III diselenggarakan, gagasan mengenai pembentukan organisasi PMII mulai mendapat respon yang baik sebagai awal titik terang bagi organisasi ini.

Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia memiliki landasan berfikir dalam perjuangan pergerakan sebagai rujukan dari setiap tindakan yang akan dilakukan. Nilai Dasar Pergerakan atau yang disingkat NDP merupakan sari pati nilai spiritual Islam serta semangat nasionalisme dengan kerangka konseptual yang bersumber dari pemahaman *Ahlussunnah wal Jama’ah*. NDP berpijak pada empat pilar yang terdiri dari, *tauhid*, *hablum minallah, hablum minannas,* dan *hablum*

minal 'alam. Pada implementasinya, penegakan tauhid[1]. Sebagai nafas umat Islam untuk sampai di jalan Allah "*hablum minallah*" dan hubungan antar manusia "*hablum minannas,*" serta manusia dengan lingkungan *"hablum minal 'alam."* Artinya kader dan aktivis Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia wajib mengaktualisasikan nilai-nilai dasar tersebut, baik secara pribadi maupun bersama-sama dalam organisasi (Modul PMII Yogyakarta: 2010).

Dari empat nilai dasar gerakan, satu nilai mengajarkan hubungan antara manusia dengan alam semesta, sebagaimana firman Allah dalam surat Al-Baqarah ayat 30 yang artinya, *"Sungguh, Aku akan menjadikan bumi sebagai otoritas yang berurutan."* (QS Al-Baqarah (2): 30). Dalam tafsir Ibn Kathir dijelaskan bahwa, sesungguhnya Allah menciptakan manusia sebagai pemimpin dan pemelihara di muka bumi yang tugasnya memelihara dan melestarikan bumi, serta menghindarkannya dari kerusakan. Sesuai dengan ekotheologi (teologi lingkungan) yaitu ilmu yang membahas tentang keterkaitan antara pandangan teologis-filosofis yang terkandung dalam ajaran agama dengan alam atau lingkungan. Oleh karena itu, dalam konteks ini, teologi tidak hanya mementingkan aspek ketuhanan, tetapi juga dimensi ekologis[2].

Persoalan ekologi seharusnya menjadi tanggung jawab para aktivis pergerakan tanpa terkecuali, terlebih lagi PMII yang memang jelas tanggung jawab tersebut telah termaktub dalam NDP. Konstruktifisme klasik aktivis yang hanya mengajarkan organisasi untuk sampai pada persimpangan jalan politik, haruslah diluruskan. Adanya perkembangan zaman yang semakin pesat diikuti dengan kebutuhan yang semakin kompleks, memicu munculnya persoalan-persoalan ekologis yang tidak dapat dihindari. Di Indonesia sendiri, isu-isu lingkungan menjadi momok bagi pemerhati lingkungan, dan seharusnya hal ini pula dapat menjadi bahan kajian tidak hanya bagi aktivis lingkungan saja, tetapi juga aktivis lain seperti PMII, bahkan persoalan lingkungan di Indonesia seperti penebangan hutan secara illegal, penambangan liar, dan berbagai perusakan akibat ulah manusia lainnya adalah tugas besar bagi organisasi ini mengingat bahwa NDP yang menjadi landasannya sangatlah jelas mengajarkan untuk memelihara hubungan manusia dengan lingkungannya, hal itu pula yang diperintahkan dalam Al-Qur'an.

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (27) أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ (28)

Artinya: *"...dan Kami tidak menciptakan tangit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya tanpa hikmah yang demikian itu adalah anggapan orang-orang kafir, maka celakalah orang-orang kafir itu karena mereka akan masuk neraka. Patutkah Kami menganggap orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh sama dengan orang-orang yang berbuat kerusakan di muka bumi? Patutkah (pula) Kami menganggap orang- orang*

---

[1] Sabran, Dja'far, *Risalah Tauhid*, Cipitat: Mitra Fajar Indonesia, 2006

[2] Ridwanuddin, Parid, Universitas Paramadina Jakarta; "Ekoteologi dalam Pemikiran Badiuzzaman Said Nursi" Jurnal Lentera, Vol. I, No. I, Juni 2017

yang bertakwa sama dengan orang-orang yang berbuat maksiat?" (QS. Shad 27-28).

Permasalahan lingkungan menjadi penting karena kualitas lingkungan akan mempengaruhi kualitas hidup manusia secara langsung. Selain itu, kualitas lingkungan juga akan mempengaruhi kualitas hidup manusia di masa mendatang. Dilansir dari laman resmi Greenpeace Indonesia, dijelaskan beberapa permasalahan lingkungan yang terjadi di Indonesia, seperti penuruan kualitas dan rusaknya terumbu karang, sampah plastik, polusi udara, dan deforestasi. Deforestasi juga menjadi permasalahan lingkungan utama di Indonesia. Menurut Forest Watch Indonesia, selama tahun 2000 sampai 2017, tercatat Indonesia telah kehilangan hutan alam lebih dari 23 juta hektar atau setara dengan 75 kali luas provinsi Yogyakarta. Bahkan, menurut World Resources Institute, pada tahun 2019 Indonesia menempati posisi ketiga sebagai negara yang paling banyak kehilangan hutan hujan primer akibat deforestasi, yaitu sebanyak 324 ribu hektar. Konversi hutan menjadi perkebunan kelapa sawit dan pertambangan serta kebakaran hutan, diindikasikan masih menjadi penyebab utama terjadinya deforestasi di Indonesia. Deforestasi menjadi masalah penting karena hutan merupakan tempat penyimpanan dan daur ulang karbondioksida yang cukup besar. Lebih dari 300 miliar ton karbondioksida tersimpan di dalam hutan. Akibat deforestasi, karbondioksida tersebut akan terlepas ke atmosfer sehingga akan mempercepat perubahan iklim. Artinya dari berbagai isu lingkungan yang ada di Indoneisa, sepatutnya aktivis Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) menata ulang serta mendiskusikan kembali bahwa persoalan ekologis juga bagian dari jalan jihad kita sebagai aktivis, apa lagi melihat Nilai Dasar Pergerakan (NDP) yang di dalamnya terpatri jelas adanya keterikatan antara manusia dengan lingkungannya. Setidaknya, penelitian ini memberikan paradigma baru bagi para aktivis di seluruh Indonesia untuk mendorong kesadaran dan pemahaman mengenai pentingnya menjaga kelestarian lingkungan. Penelitian ini tentunya tidak lepas dari analisis sosiologis lingkungan, setidaknya sebagai acuan untuk penelitian selanjutnya.

B. PEMBAHASAN

1. Genealogi Pemikiran Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia

Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia adalah salah satu oraganisasi mahasiswa yang bertujuan untuk mewujdkan Bangsa Indonesia yang lebih baik dalam segala sektor, dengan mengemban spirit perjuangan para pendahulu yakni berkeadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Dalam sejarahnya, PMII berdiri pada tanggal 17 April 1960, dimana kondisi elektabilitas politik bangsa saat itu sedang carut-marut, yang mengakibatkan mahasiswa menginisiasi terbentuknya sebuah organisasi yang diharapkan mampu membenahi situasi politik. Berdirinya PMII dimotori oleh kalangan muda NU, Mahbub Djunaidi dan Subhan menjadi inisiator dalam pembentukan PMII di Surabaya.

Setidaknya ada tiga kondisi yang menjadi pemicu PMII harus dilahirkan demi menjaga elaktabilitas politik Bangsa Indonesia saat itu, di antaranya adalah; Carut-marutnya situasi politik dalam kurun waktu 1950-1959, tidak menentunya sistem pemerintahan dan undang-undang yang sudah ada, serta berpisahnya NU dari Masyumi. Tiga hal inilah yang mendorong terbentuknya PMII dengan berlandaskan *Ahlussunnah wal Jama'ah.* Melihat sejarah awal perjalanan PMII

yang lahir dari desakan kondisi politik pada masanya, tak heran jika *ruh* gerakan PMII bersumber dari politik.

PMII sebelumnya berada di bawah naungan NU, hal ini yang mengikat PMII dalam garis perjuangan serta kebijakan organisasi yang harus sesuai dengan jalan perjuangan NU. Secara struktural dan fungsional menggunakan asas dan kebijakan yang telah ditentukan oleh organisasi induknya tersebut. Pada tahun 1970-an para aktivis dan kader PMII mulai berfikir untuk menyatakan independensinya, hal itu tak luput dari tuntutan zaman orde baru mulai mengkerdilkan fungsi partai politik, sekaligus juga penyederhanaan partai politik secara kuantitas, dan isu *back to campus* serta organisasi-organisasi profesi kepemudaan mulai diperkenalkan melalui kebijakan NKK/BKK, oleh sebab itu PMII menuntut adanya pemikiran realistis.

Maka pada Mubes di Kurnajari 19 Juli 1971, PMII terlepas dari organisasi apapun, dan pada tahun 1973 di Ciloto Jawa Barat dideklarasikanlah "Manifestasi Independensi PMII," meskipun demikian, secara ideologi kultural PMII tidak terlepas dari *Ahlussunnah wal Jama'ah* yang notabenenya merupakan ideologi dasar dari organisasi NU. Terlepasnya PMII dengan NU secara organisai menandakan PMII memiliki garis juang yang berbeda dengan NU, namun keterpautan moral ataupun kesamaan latar belakang pada hakikatnya sukar untuk dipisahkan.

Jika dijabarkan secara istilah, Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia tersusun dari empat suku kata yang memiliki makna penting dari setiap suku katanya, seperti; 1. "Pergerakan" adalah dinamika manusia secara alamiah yang senantiasa selalu bergerak menuju pada satu tujuan yang mulia serta memberikan manfaat bagi sekitarnya, membawa kedekatan pada Sang Maha Kuasa, serta menyadari bahwasanya kita adalah *khalifah* dimuka bumi ini, yang sejatinya ditugaskan untuk memelihara dan melestarikan bumi beserta isinya. 2. "Mahasiswa" adalah agen yang menuntut ilmu di perguruan tinggi dengan integritas serta memiliki identitas diri untuk membangun insan yang religius, dinamis, sosial, dan mandiri. 3. "Islam" yang terkadang dalam PMII adalah agama yang difahami sebagai agama dengan ajaran *Ahlussunnah wal Jama'ah*, memiliki keterpautan antara Iman, Islam, dan Ihsan dalam setiap pemikirannya dan tercermin dari sikap selektif, akomodatif, dan integratif. 4. "Indonesia" adalah masyarakat, bangsa, dan negara Indonesia yang mempunyai Pancasila sebagai dasar, falsafah, dan ideologi bangsa, serta UUD 1945 sebagai sumber hukumnya.

Genealogi pemikiran PMII dilandasi oleh Nilai Dasar Pergerakan (NDP) sebagai ideologi dan berasaskan Islam yang berhaluan *Ahlussunnah wal Jama'ah,* sehingga setiap langkah para kader dan aktivis PMII sejatinya haruslah selalu sesuai dengan asas tersebut. Islam sebagai fondasi mutlak bagi kader gerakan dan aktivis ditempatkan pada posisi yang tinggi, sementara Aswaja sebagai model memahami Islam tersebut, sehingga dalam NDP memiliki empat dimensi, *pertama* tauhid, *kedua* hablum minallah, *ketiga* hablum minannas, dan hablum minal 'alam, agar tidak ada kesalahfahaman dalam menentukan arah pergerakan.
Adapun fungsi NDP adalah:[3]

---

[3] Fauzan Alfas, *PMII dalam Simpul-simpul sejarah perjuangan,* (Jakarta: PB PMII, 2015) hal 197

1. Sebagai landasan berpijak, yaitu setiap gerak langkah dan kebijaksanaan yang harus dilaksanakan.
2. Sebagai landasan berfikir bahwa NDP adalah menjadi dasar pendapat yang dikemukakan terhadap persoalan yang dihadapi.
3. Sebagai motivasi NDP harus menjadi pendorong kepada anggota untuk berbuat dan bergerak sesuai dengan nilai yang terkandung di dalamnya

Sedangkan kedudukan NDP bagi PMII adalah sebagai rumusan nilai-nilai yang seharusnya dimuat dan menjadi aspek ideal dalam berbagai aturan kegiatan PMII, landasan dan dasar pembenar dalam berfikir, bersikap, dan berperilaku. Artinya kedudukan NDP dalam Peregrakan Mahasiswa Islam Indonesia sebagai langkah untuk mencerminkan sikap dari para kader dan aktivis gerakan. Seperti memiliki keyakinan yang utuh terhadap Allah dengan jalan ketauhidtannya, dan menjalin hubungan dengan Allah sebagai Dzat Maha Pencipta, serta memiliki ikatan tali kasih pada sesama manusia dan kesadaran kita sebagai manusia yang tak terlepaskan oleh alam semseta.

Geneaologi Pegerakan Mahasiswa Islam Indonesia pada dasarnya tidak terlepas dari isu politik serta tuntutan mahasiswa NU yang memiliki kesadaran penuh dalam beroganisasi, sehingga merumuskan satu pola juang berbeda dengan apa yang ada pada tubuh NU. Yang menarik dari NDP adalah, pergerakan kita saat ini tentu memiliki regulasi yang berbeda dengan yang dahulu, dimana isu politik dan stabilitas negara sudah mulai tertata, namun tantangan baru di era kontemporer ini adalah persoalan ekologi, saat keadaan bumi semakin hari semakin tak karuan akibat berbagai faktor, mulai dari penggundulan hutan, eksploitasi besar-besaran, serta krisis ekologis mulai dirasakan mansusia. Maka dari itulah salah satu pilar Nilai Dasar Pergerakan yaitu *hablumminal 'alam* menjadi persoalan yang penting untuk dikaji dan didiskusikan kembali oleh para kader ataupun aktivis PMII sebagai salah satu organisasi pergerakan mahasiswa terbesar sekaligus kembali kepada fitrahnya sebagai *khalifah fil ardi.*

2. Sinergitas Nilai Dasar Pergerakan dan Ekologi Sebagai Basis Gerakan Di Era Kontemporer

Permasalahan ekologi sangatlah berbeda dengan permasalahan non-ekologi, sehingga banyak yang menganggap persoalan ekologis hanyalah persoalan alam biasa, padahal persoalan ekologis sangatlah urgent. Respon serta tanggung jawab manusia dalam menanggulangi persoalan ekologis menentukan jalannya ekosistem dan keberlangsungan planet bumi di masa mendatang. Pada tahun 1960, isu ekologis mulai disuarakan, karena mereka sadar akan adanya hubungan antara manusia dengan alam semesta dalam persoalan ekologis, layaknya mata rantai yang tidak bisa dipisahkan, begitulah hubungan antara manusia dengan alam semestanya. Adanya ketidakseimbangan alam akan berdampak pula pada kesejahateraan manusia, hal ini dibuktikan pada tahun 1980-an banyak aktivis serta peneliti mulai fokus pada persoalan ekologis. Pertanyaanya, apakah aktivis PMII yang memiliki NDP saat ini sudah memfokuskan diri pada persoalan ekologi? Inilah yang menjadi pekerjaan rumah kita sebagai kader dan aktivis pergerakan.

Tahun 1960, Lynn White melakukan penelitian yang dimuat dalam jurnal *Science The Historical Roots of Our Ecological Crisis,* yang berpendapat bahwa krisis ekologis akibat dari eksploisitas sains dan teknologi berakar pada pandangan

antroposentris tradisi Yudeo-Kristiani yang menganggap bahwa manusia dan alam adalah dua hal yang berbeda. Posisi yang berbeda ini meletakkan manusia lebih tinggi dari alam dan oleh karenanya manusia berhak menguasai alam tersebut. Argumentasi White kemudian menekankan bahwa penyebab makin massif, dramatis, serta kompleksnya kerusakan lingkungan adalah ketika cara pandang yang antroposentris itu kemudian didukung oleh berbagai penemuan dari ilmu pengetahuan dan teknologi modern yang terbukti lebih banyak bersifat destruktif terhadap alam[4]. Cara pandang yang salah inilah yang perlu diperbaiki saat ini, dimulai dari akar rumput serta dibutuhkannya kader PMII sebagai agen perubahan dalam persoalan ekologi.

Selain penyebab di atas, Husain Heriyanto juga menyatakan bahwa dunia saat ini berada pada kondisi yang mengkhawatirkan, karena di seluruh planet ini sumber alam dijarah kelewat batasnya, bahkan setiap detik, sekitar 200 ton karbondioksida dilepas ke atmosfer dan 750 ton top soil musnah. Sementara itu, diperkirakan sekitar 47.000 hektar hutan dibabat, 16.000 hektar tanah digunduli, dan antara 100 hingga 300 spesies mati setiap hari. Pada waktu yang sama pula, jumlah penduduk meningkat 1 milyar orang per dekade. Hal ini menambah beban bumi semakin rentan, seperti dua dekade terakhir ini manusia mengalami krisis kesadaran terhadap persoalan ekologi, karena hal ini menyangkut kelangsungan hidup jagad keseluruhan[5].

Artinya, peran penting dari aktivis PMII sangatlah dibutuhkan dalam menjaga keutuhan dan kestabilan lingkungan, sekali lagi karena dalam NDP sudah jelas tertuang relasi antara manusia dengan alam. Jika hal ini dibiarkan maka manusia di muka bumi ini tinggal menunggu masanya, dimana saat ini sudah tampak jelas indikasi dari kerusakan ekologi yang dilakukan oleh manusia, sebut saja seperti polusi, pemanasan global, hujan asam, banjir, gizi buruk dan perkembangan virus yang semakin akut, saat ini Covid-19 seolah menjadi teguran pada manusia bahwa merusak lingkungan dan lalai dalam menjaga kebersihan dapat berdampak pada keberlangsungan kehidupan manusia.

Krisis ekologis memerlukan perhatian besar dari manusia tanpa terkecuali, jika para aktivis PMII dulu dihadapkan dengan kondisi sosial dan tututan zaman untuk berpolitik dan mengatur strategi gerakan yang bersifat politis, maka saat ini di era kontemporer isu ekologis menjadi tantangan baru dan sangat penting dimasukkan dalam agenda besar untuk dikaji dan didiskusikan secara lebih mendalam guna memupuk kader dan aktivis yang berjiwa ekologis. Dalam *Mankind at the Turning Point* (Umat Manusia di Titik Balik), kelompok pemerhati ekosistem malah meramalkan bakal kiamatnya dunia jika tanda-tanda bahaya peradaban seperti krisis ekologi tidak diperhatikan dengan sungguh-sungguh[6]. Jika tidak dimulai saat ini, lalu sampai kapan PMII akan dikonotasikan sebagai gerakan yang identik dengan dunia politik kekuasaan?

---

[4] Lynn White, Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis,* dalam Jurnal *Science*, (New York: Harvard University Center, Vol.155 No.3767, 1967), 1205

[5] Heriyanto, H., Ekologi, K., & Manusia, S. (2005). dalam Majalah Tropika Indonesia. *Jakarta: Conservation International Indonesia*.

[6] Heriyanto, H., Ekologi, K., & Manusia, S. (2005). dalam Majalah Tropika Indonesia. *Jakarta: Conservation International Indonesia*.

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَاۤءِ فَسَوّٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ

Artinya: *Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu*. (Qs. Al-Baqarah, ayat 29)

Masih kurang jelaskah ayat di atas, bahwa Allah menciptakan segala sesuatu di muka bumi ini untuk kebutuhan kita? Maka dari itu sebagai ummat Islam sekaligus kader pergerakan yang selalu menjunjung tinggi NDP dengan berminhaj pada *Ahlussunnah wal Jama'ah*, hendaklah kita menyadari dan sudah sepatutnya menjadi contoh dalam menjaga, merawat, serta melestarikan keutuhan bumi sebagai sumber dari kehidupan yang diberikan Allah kepada kita. Ketika lingkungan tumbuh dan berkembang dengan baik, maka ia akan memberikan nilai kebaikan pula bagi kehidupan manusia. Sebaliknya, ketika ritme lingkungan mengalami ketidakseimbangan, maka ia akan mengganggu sistem keseimbangan kehidupan juga; tidak hanya dalam kehidupan mahluk hidup saja, tetapi juga seluruh ruang lingkup kehidupan itu sendiri. Hal ini sejalan dengan teori para filosof seperti al-Farābī, Ibn Sīnā, Khawājah Nasīruddin at-Thūsī[7], yang meyakini adanya sebuah doktrin kausalitas dan menganggap semua fenomena di alam semesta merupakan akibat dari serangkaian sebab-akibat. Dengan kata lain, bencana-bencana ekologi yang terjadi di bumi ini berkorelasi erat dengan tindak-tanduk tingkah laku manusia sebagai makhluk bumi.

Sepertihalnya hasil penelitian tahun 2011, hilangnya keanekaragaman hayati dengan kepunahan massal adalah suatu peristiwa yang mungkin kita hadapi jika kecenderungan degradasi lingkungan terus terjadi[8], tahun 2012 degradasi habitat, eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan, invansi spesies asing, polusi dan perubahan iklim semuanya mempengaruhi keberadaan ekosistem di permukaan bumi ini. Diperkirakan enam puluh persen (60%) dari ekosistem dunia mengalami degradasi, tiga belas juta hektar hutan tropis hilang setiap tahunnya[9]. Sedangkan *Secretary General Executive Director* UNEP, 2014, melaporakan hasil penelitiannya bahwa setiap tiga detik waktu berjalan, hutan seluas ± 1 hektar hilang dari permukaan bumi[10]. Rata-rata total hutan yang hilang setiap tahunnya ±13 juta hektar. Dengan nilai ekonomi jasa ekosistem hutan tropis diperkirakan USD 6.120 per are. Hal ini merupakan angka yang mengejutkan pada berbagai tingkatan. Disadari atau tidak, eksploitasi ekosistem memang telah meningkatkan kesejahteraan manusia. Namun kelanjutan dampak

[7] Leyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, (London: George Allen, dan Unwin Ltd, 1981), 97

[8] Pereira, H. M., Navarro, L. M., & Martins, I. S. (2012). Global biodiversity change: the bad, the good, and the unknown. *Annual Review of Environment and Resources*, *37*.

[9] Noss, R. F., & Scott, J. M. (1995). Endangered ecosystems of the United States: a preliminary assessment of loss and degradation.

[10] Nellemann, C., & Corcoran, E. (2010). *Dead planet, living planet: Biodiversity and ecosystem restoration for sustainable development: A rapid response assessment*. UNEP/Earthprint.

yang akan ditimbulkannya terhadap lingkungan sangat mengkhawatirkan[11]. Bayangkan jika hal ini selalu dibiarkan oleh kita sebagai generasi bangsa, bagaimana kondisi bumi pada masa mendatang.

Belum lagi *National Geographic* Indonesia, meliris laporan pada bulan Mei 2016, sesuai dengan data yang dikeluarkan oleh Direktorat Jenderal Pengendalian Pencemaran dan Kerusakan Lingkungan Kementerian Lingkungan Hidup (KLHK) tahun 2015, hampir 68% mutu air sungai di 33 Provinsi di Indonesia dalam status tercemar berat. Sumber utama pencemar air sungai di Indonesia sebagian besar berasal dari limbah domestik (rumah tangga). Limbah cair dari rumah tangga merupakan sumber pencemar dominan terhadap air. Dari limbah cair rumah tangga tersebut dapat dijumpai berbagai bahan organik yang dibawa melalui got/parit sampai ke sungai. Disamping itu juga kadang kala ikut terbawa bahan anorganik seperti: plastik, botol air mineral, aluminium, dan lain-lainnya. Sampah-sampah tersebut makin lama semakin menumpuk sehingga menyumbat aliran sungai yang dapat mengakibatkan terjadinya banjir.

Artinya kondisi ekologis saat ini sebagai bagian penting dari penilaian, karena dapat menentukan kapasitas suatu ekosistem untuk menghasilkan layanan. Penurunan keanekaragaman hayati merupakan kerugian besar bagi planet ini dan mengancam sistem pendukung kehidupan manusia di permukaan bumi, ini dijelaskan dalam *Ecosystem Services and Biodiversity*, *Science for Environment Policy*[12]. Padahal alam memberikan segalanya secara gratis untuk keberlangusngan hidup manusia di bumi serta lingkungan kita sebagai sumber pemberi manfaat yang selalu tersedia[13]. Jika hal ini terjadi akibat ketidakpekaan aktivis Peregrakan Mahasiswa Islam Indoensia dalam penanganan ekologi yang terjadi pada bangsa ini, maka yang akan terjadi adalah *risk society.*

Risk society merupakan suatu istilah yang menunjukkan bahwa terjadi perubahan ke kondisi-kondisi baru dalam kehidupan manusia saat ini. Terdapat perbedaan pendapat dalam hal ini, di satu pihak perubahan dimaksud mengarah dari era modernitas menuju modernitas lanjut atau era kontemporer, sedangkan ada yang menyebut pula perubahan tersebut terjadi dari era modernitas menuju postmodernitas[14]. Walaupun begitu, keduanya sepakat bahwa perubahan tersebut melahirkan konsekuensi penting. Konsekuensi yang dimaksud ialah tuntutan akan kesadaran bahwa dalam kehidupan manusia kini lebih diwarnai ketidakmenentuan dan risiko yang sewaktu-waktu dapat mengancamnya. Jadi, karakteristik penting dari masyarakat risiko adalah risiko dan cara untuk mengatasi atau usaha meminimalkan menjadi masalah sentral kehidupan

---

[11] Zairin, Z. (2016). Kerusakan Lingkungan Dan Jasa Ekosistem. *Jurnal Georafflesia: Artikel Ilmiah Pendidikan Geografi*, *1*(2), 38-49.

[12] Burkhard, B., & Maes, J. (2017). Mapping ecosystem services. *Advanced books*, *1*, e12837.

[13] Duru, M., Therond, O., Martin, G., Martin-Clouaire, R., Magne, M. A., Justes, E., ... & Sarthou, J. P. (2015). How to implement biodiversity-based agriculture to enhance ecosystem services: a review. *Agronomy for sustainable development*, *35*(4), 1259-1281.

[14] Sørensen, M. P., & Christiansen, A. (2014). Ulrich Beck: an introduction to the theory of second modernity and the risk society. In *Ulrich Beck* (pp. 7-13). Springer, Cham.

manusia[15]. Jika hal ini terjadi maka kegaglan dari Genealogi Pemikiran Peregrakan Mahasiswa Islam Indonesia sangatlah jelas, bahwa aktivis dan calon kader hanya mementingkan gerakan lama yang selalu berorientasi pada persoalan politik.

Elaborasi Genealogi Nilai Dasar Pergerakan pada persoalan ekologis sebenarnya salah satu paradigma baru yang perlu kami dialektikan, karena sajauh ini para aktivis gerakan belum menggunakan NDP *hablumminal 'alam* secara maksimal, baik, dan benar. Terlihat kajian-kajian PMII selalu berjauhan dengan persoalan ekologis, sebut saja. Nur Sayyid Santoso Kristeva, dengan buku *Manifesto Wacana Kiri, Hand-Out Discussion Materi Kaderisasi Peregrakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII)* dan *Sekolah Gersos,* Ahmad Hifni, *Menjadi Kader PMII*[16]*,* M. Zainudin, Dkk dari IKA-PMII Komisariat UIN Maliki Malang dengan buku *Nalar Pergerakan Antologi Pemikiran PMII*[17]*,* bahkan di tahun 2020 Refleksi 60 Tahun PMII Harapan dan Tangtangan[18] yang dieditori oleh Dwi Winarno, luput dari kajian ekologi. Padahal sudah jelas termaktub dalam NDP keterikatan manusia dan alam adalah suatu entitas yang tak bisa dipisahkan, atau aktivis PMII sudah mulai lupa atau acuh tak acuh pada persoalan ekologi yang mejadi tantangan global di era kontemporer.

PENUTUP

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa, pentingnya memasukkan pembahasan mengenai permasalahan ekologi ke dalam agenda kajian dan diskusi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) sebagai bentuk representasi dari salah satu pilar dalam Nilai Dasar Pergerakan (NDP) yaitu *hablumminal 'alam,* hubungan antara manusia dengan alam semestanya. Sebab jika paradigma gerakan PMII masih seperti dulu, maka dapat dipastikan NDP hanyalah akan menjadi sekedar simbol yang lebih fokus pada persoalan-persoalan manusianya saja. Kerusakan alam dan persoalan ekologis lainnya jika dibiarkan begitu saja, dapat berdampak pada kerusakan lingkungan yang lebih luas dan mengancam kelangsungan hidup mahluk hidup. Maka dari itu, NDP sepatutnya dijalankan sebagimana mestinya dengan memaksimalkan pilar-pilar yang ada di dalamnya, serta selalu disesuaikan dengan tantangan perkembangan zaman. Inilah tugas dan tanggung jawab besar bagi para kader dan aktivis PMII di era kontemporer, agar mulai lebih memfokuskan diri tidak hanya pada persoalan-persoalan yang berkaitan dengan dunia politik maupun sosial lainnya saja, tetapi juga haruslah membuka lebar mata dan pemikiran untuk lebih memperhatikan persoalan ekologis, itulah khidmat dan pengabdian yang sesungguhnya, pilar-pilar NDP menjadi pedoman fundamental bagi seluruh kader dan aktivis pergerakan. Selama ini berdasarkan berbagai literatur yang kami temukan, NDP hanyalah sebagai jalan perjuangan yang kurang dimaksimalkan. Bukan sebuah

---

[15] Adam, B., Beck, U., & Van Loon, J. (Eds.). (2000). *The risk society and beyond: critical issues for social theory*. Sage.

[16] Ahmad Hifni, *Menjadi Kader PMII*, (Tanggerang: Moderat Muslim Society MMS, 2016)

[17] M. Zainudin, Dkk. *Nalar Pergerakan; Antologi Pemikiran PMII*, (Yogyakarta: Naila Pustaka, 2015)

[18] Dwi Winarno, *Refleksi 60 Tahun PMII; Harapan dan Tangtangan*, (Jakarta: Omah Oksoro, 2020)

kegagalan, melainkan butuh suatu pembahasan mendalam yang penting untuk dikembangkan terkait persoalan ekologis. Bisa saja, dalam materi pengkaderan diberikan ruang khusus dialektika tentang persoalan ekologis.

DAFTAR PUSTAKA

Adam, B., Beck, U., & Van Loon, J. (Eds.). (2000). *The risk society and beyond: critical issues for social theory*. Sage.

Alfas, Fauzan. (2015). *PMII dalam Simpul-simpul sejarah perjuangan,* Jakarta: PB PMII,

Burkhard, B., & Maes, J. (2017). Mapping ecosystem services. *Advanced books*, *1*, e12837.

Duru, M., Therond, O., Martin, G., Martin-Clouaire, R., Magne, M. A., Justes, E., ... & Sarthou, J. P. (2015). How to implement biodiversity-based agriculture to enhance ecosystem services: a review. *Agronomy for sustainable development*, *35*(4), 1259-1281.

Heriyanto, H., Ekologi, K., & Manusia, S. (2005). dalam Majalah Tropika Indonesia. *Jakarta: Conservation International Indonesia*.

Heriyanto, H., Ekologi, K., & Manusia, S. (2005). dalam Majalah Tropika Indonesia. *Jakarta: Conservation International Indonesia*.

Hifni, Ahmad. (2016). *Menjadi Kader PMII*, Tanggerang: Moderat Muslim Society MMS

Leyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, (London: George Allen, dan Unwin Ltd, 1981), 97

Lynn White, Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis,* dalam Jurnal *Science*, (New York: Harvard University Center, Vol.155 No.3767, 1967), 1205

Nellemann, C., & Corcoran, E. (2010). *Dead planet, living planet: Biodiversity and ecosystem restoration for sustainable development: A rapid response assessment*. UNEP/Earthprint.

Noss, R. F., & Scott, J. M. (1995). Endangered ecosystems of the United States: a preliminary assessment of loss and degradation.

Pereira, H. M., Navarro, L. M., & Martins, I. S. (2012). Global biodiversity change: the bad, the good, and the unknown. *Annual Review of Environment and Resources*, *37*.

Ridwanuddin, Parid, Universitas Paramadina Jakarta; "Ekoteologi dalam Pemikiran Badiuzzaman Said Nursi" Jurnal Lentera, Vol. I, No. I, Juni 2017

Sabran, Dja'far, *Risalah Tauhid*, Cipitat: Mitra Fajar Indonesia, 2006

Sørensen, M. P., & Christiansen, A. (2014). Ulrich Beck: an introduction to the theory of second modernity and the risk society. In *Ulrich Beck* (pp. 7-13). Springer, Cham.

Winarno, Dwi. (2020). *Refleksi 60 Tahun PMII; Harapan dan Tangtangan*, Jakarta: Omah Oksoro

Zainudin, M., Dkk. (2015). *Nalar Pergerakan; Antologi Pemikiran PMII*, Yogyakarta: Naila Pustaka

Zairin, Z. (2016). Kerusakan Lingkungan Dan Jasa Ekosistem. *Jurnal Georafflesia: Artikel Ilmiah Pendidikan Geografi*, *1*(2), 38-49.

PMII DALAM BUDAYA SIRI' NA PESSE: ANALISIS SEMIOTIKA MASYARAKAT SULAWESI SELATAN

Afidatul Asmar, Muhammad Satar, Rustam Magun Pikahulan, Zulkarnain AS

[*]Institut Agama Islam Negeri Parepare
[**]Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar
Jl. Amal Bhakti No.8, Bukit Harapan, Kec. Soreang, Kota Parepare, Sulawesi Selatan 91131, 082349831287 dan 0421 24404
Email : afidatulasmar@iainpare.ac.id

Abstract: The background in this paper is to finds a match and the relationship between the values of the Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) and the culture of siri 'na pesse in the people of South Sulawesi. However along with the times and knowledge in looking at the meaning and communication patterns of each region in Indonesia, we unconsciously forget the essence of Indonesian plurality, which then prioritizes differences rather than looking for similarities. So this paper tries to mediate between these two things. The method used in this paper is qualitative descriptive with semiotics theory, the data abaout PMII and the culture of Siri na Pesse will be described and semiotics will explore the meaning of PMII values and siri 'na passe culture in the people of South Sulawesi. The results of the study found that PMII, which holds the concepts of dzikir, think, and good charity, was born from the Nahdatul Ulama (NU) with the concept of Islam rahmatan lil alamin, becoming an integral part of the siri 'na pessee culture in appreciating the guidelines for thinking, speaking, and behaving in South Sulawesi.
Key words: *PMII, Siri' Na Passe, Semiotic.*

Abstrak: Latar belakang dalam tulisan ini di temukannya kecocokan dan kaitan antara nilai-nilai Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) dengan budaya *siri' na pesse* pada masyarakat Sulawesi Selatan. Namun seiring perkembangan zaman dan pengetahuan di dalam memandang makna serta pola komunikasi dari setiap daerah yang ada di Indonesia tanpa sadar kita melupakan esensi kemajemukan Indonesia, yang kemudian lebih mengutamakan perbedaan dari pada mencari persamaan. Sehingga tulisan ini berusaha menjadi penengah kedua hal tersebut. Adapun metode yang digunakan dalam tulisan ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif dengan penekanan teori semiotika, dimana data terkait PMII dan kebudayaan *siri na pesse* berusaha untuk dideskripsikan dan semiotika akan menggali makna dibalik dari nilai-nilai PMII dan budaya *siri' na passe* pada masyarakat Sulawesi Selatan. Hasil penelitian ditemukan bahwa PMII yang memegang konsep dzikir, fikir dan amal soleh lahir dari rahim Nahdatul Ulama (NU) dengan penyampaian Islam *rahmatan lil alamin*, menjadi satu kesatuan dari budaya *siri' na pessee* dalam penghayatan pedoman berfikir, bertutur kata, hingga berprilaku di Sulawesi Selatan.
Kata kunci : *PMII, Siri' Na Passe, Semiotika.*

A. PENDAHULUAN

Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia yang disingkat (PMII) adalah sebuah organisasi kemahasiswaan yang lahir dari rahim Nahdatul Ulama (NU), kenyataan ini sejalan dengan eksistensi mahasiswa selaku generasi pelanjut bangsa dan negara Indonesia[1]. Hal ini mampu kita temui dari berbagai ruang baik pada dunia akademisi, politik, sosial, budaya, bahkan agama yang menjadi spirit didalam mengakomodir segala perbedaan dan kemajemukan yang ada di Indonesia.

Semangat tersebut di pertegas oleh slogan bhineka tunggal ika, dari sabang hingga merauke di aplkiasikan dengan konsiten oleh seluruh masyarakat di Indonesia, begitupun oleh PMII dengan konsep dzikir, fikir dan amal saleh secara konteks simbol dan komunikasi tumbuh dan berkembang menjadi tuntutan secara tidak langsung oleh masyarakat Sulawesi Selatan yang memegang budaya *siri' na pesse*. Masyarakat Sulawesi Selatan dalam konsep *siri' na pesse* merupakan sebuah kesatuan yang hidup berabad-abad lamanya yang kemudian memegang makna nilai leluhur yang menjadi kitab hidup oleh masyarakat Sulawesi Selatan.

Pada ruang yang sama dunia dengan segala perkembangan menjadi bagian yang tentunya tidak bisa untuk kita hindari, arus komunikasi dan simbolitas kebudayaan harus mampu sejalan dan berkolaborasi didalam mewujudkan masyarakat yang mampu tetap menjaga budayanya dan mengembangkan serta menjaga negaranya[2]. Itulah mengapa PMII kemudian yang mengajarkan konsep untuk terus bergerak dalam kajian keilmuan namun tidak meninggalkan atupun menutup diri dari berbagai isu sosial kemasyarakatn.

Perbedaan, kepentingan, bahkan keilmuan sudah sangat difahami oleh PMII yang tentunya bergerak dengan cara yang arif, bijaksana, moderat serta sprit Islam *Ahlisunnah Wal Jama'ah* yakni Islam yang *rahmatan lil alamin*. Sehingga tulisan ini berusaha memerankan dan mencari alternatif didalam melihat perbedaan itu sebagai sebuah warna yang pastinya tumbuh dan berkembang pada sertiap masyarakat di Indonesia[3].

Hasil menujjukkan PMII yang kemudian di maknai oleh masyarakat di Sulawesi Selatan adalah sebuah keluhuran didalam ruang *siri' na pesse* yakni pengamalan yang dilaksanakan didalam berfikir, bertutur kata, hinga beperilaku didalam kehidupan sehari-hari. Artinya kehidupan masyarakat Sulawesi Selatan dengan budaya *siri' na pessei* adalah salah satu solusi yang mampu menjawab zaman yang terstruktur dan berkolaborasi didalam cita-cita PMII yang berperan aktif didalam menjaga agama, bangsa serta keamanan didalam berbangsa dan bernegara di Indonesia.

---

[1] Abdul Mun'im DZ, *Manifesto Khittah kedaulatan Indonesia: Pokok-pokok Pikiran Musyawarah Nasional ke-5 Ikatan Keluarga Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (IKA PMII)* (Pengurus Besar Ikatan Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PB IKA-PMII), 2013), 39.

[2] Muhlas Adi Putra and Muhamad Abdul Ghofur, "Pola Komunikasi Organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (Pmii) Di Kota Malang," *Jisip : Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 7, no. 2 (2018): 62–63, https://publikasi.unitri.ac.id/index.php/fisip/article/view/1428.

[3] Ahmad Wasi' and Muna Erawati, "Peran Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Kota Salatiga Dalam Menyebarkan Nilai-Nilai Islam Nusantara," *An-Nida : Jurnal Komunikasi Islam* 11, no. 1 (August 14, 2019): 72, https://doi.org/10.34001/an.v11i1.937.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Untuk memberikan penjelasan kerangka berfikir dalam tulisan ini, maka peneliti merasa perlu membahas mengenai hasil penelitian terdahulu sebagai pedoman, dasar pertimbangan, dan menjadi bahan perbandingan dalam memperoleh arah serta kerangka berfikir yang jelas.

Setelah melakukan penelusuran, penulis menemukan beberapa karya ilmiah yang terkait dengan pembahasan yang digarap, sehingga dapat membantu penulis jadikan sebagai sumber dalam penulisan ini. Berikut adalah uraian tentang penelitian terdahulu yang digunakan sebagai acuan dalam tulisan.

Tulisan ini mencoba menyajikan tentang PMII dalam budaya *siri' na pesse*: analisis semiotika masyarakat Sulawsi Selatan yang berhasil dihimpun dan mencoba menyesuaikan beberapa yulisan sebelumnya dilakukan oleh beberapa peneliti. Berbagai aspek tentang PMII sebagai organisasi yang memiliki nilai pun telah ditelaah. Dalam penelitian ini, penulis meninjau beberapa kajian ilmiah terdahulu sebagai bahan rujukan pustaka dan landasan teoritik yaitu, mengemukakan teori-teori yang berhubungan dengan masalah-masalah yang diteliti atau dikaji tentang ada dan tidaknya studi, buku, makalah yang sama atau mirip dengan tulisan ini.

Pertama, buku yang dituliskan oleh Abdul Mun'im DZ buku yang diterbitkan Pengurus Besar Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PB-PMII) pada Tahun 2013 yang berjudul "Manifesto Khittah Kedaulatan Indonesia: Pokok-pokok Pikiran Musyawarah Nasional ke-5 Ikatan Keluarga Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (IKA PMII)[4]. Buku ini menjelaskan periode atau masa serta proses PMII selama ini didalam mengawal Indonesia dengan berbagai bentuk perubahan serta anilisis didalam menjaga peran untuk melihat kondisi pemerintah serta masyarakat di Indonesia. Relevansi dari buku ini menjadikan penulis memperoleh tambahan informasi dan data terkait PMII tentang implementasi nilai-nilai ke PMII an terhadap masyarakat di Indonesia.

Kedua, buku yang ditulis oleh Subaidi dengan judul "Pendidikan Islam Risalah Ahlussunnah Wal Jama'ah An-Nahdliyah Kajian Tradisi Islam Nusantara" yang diterbitkan oleh UNISNU Jepara pada tahun 2013[5]. Penjelasan terkait isi buku ini memberikan implementasi terkait PMII dalam satu bab bahwa PMII secara jelas merupakan anak rahim dari NU yang memegang faham ASWAJA, Yang artinya menjadi referensi bagi penulis didalam menjelaskan bagaimana peran PMII dan gerakan, faham, bahkan budaya yang telah lama hidup dan berkembang di Indonesia.

Ketiga, jurnal yang ditelis oleh Muhlas Adi Putra dan Muhamad Abdul Ghofur, yang terbit pada jurnal Jisip: Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik pada tahun 2018. Adapun judul jurnalnya "Pola Komunikasi Organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Di Kota Malang"[6]. Jurnal tersebut menjelaskan bagaimana sistem komunikasi yang dilakukan oleh PMII didalam menjalni kehidupan selaku

---

[4] DZ, *Manifesto khittah kedaulatan Indonesia*.

[5] Subaidi, *Pendidikan Islam Risalah Ahlussunnah Wal Jama'ah An-Nahdliyah Kajian Tradisi Islam Nusantara* (UNISNU PRESS, 2013.), 254.

[6] Putra and Ghofur, "Pola Komunikasi Organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (Pmii) Di Kota Malang.".

mahluk sosial, prilaku organisasi, serta pada peluang dan hambatan yang diperoleh didalam melaksanakan kaderisasi PMII. Sehingga jelas memberikan tambahan informasi dan referensi bagi penulis saat ini didalam mendeskripsikan PMII yang berupaya menjadikan pola komunikasi sebagaoi salah satu peran yang strategis didalam pelaksanaan kaderisasi maupun interaksi baik sesama kader PMII dan bukan bagiuan kader PMII.

Keempat, jurnal yang dituliskan oleh Muhammad Ikram Nur Fuady, dengan judul "*Siri' Na Pacce Culture in Judge's Decision* (*Study in Gowa, South Sulawesi Province*)" yang terbit pada tahun 2018 oleh FIAT JUSTISIA. Faculty of Law, Lampung University, Bandarlampung[7]. Jurnal ini menjelaskan bahwa bagaimana masyarakat Sulawesi Selatan dalam hl ini Gowa menjadikan *siri' na pacce* menjadi sebuah bagian didalam menentukan keputusan, sikap bahkan mtetode didalam pemberian keputusan seorang hakim. Hal ini memberikan implikasi tersendiri terhadap penulis terkait penentuan informasi dan budaya *siri' na pesse* yang menjadi filosofi kehidupan di Sulawesi Selatan.

Kelima, jurnal yang ditulis oleh Deddy Tobing dan Henny Saptatia, "*Book Analysis With Thema Geopolitics 'Media, Terrorism And Theory', A Critical Theory Research Approach Using Semiotic Analysis*". Yang di terbitkan oleh Jurnal Ilmiah Publipreneur pada tahun 2020[8]. Jurnal ini mendiskripsikan terkait bagaimana persoalan media dan terorisme didalam perpolotikan dunia yang menggunakan pendekatan semiotika. Bagi penulis jurnal ini memberikan kemudahan didalam menekankan persoalan semiotika yang ekmudian di jadikan salah satu pendekatan didalam mempersentasikan PMII dengan budaya *siri' na pesse* bagi masyarakat Sulawesi Selatan.

Dari kelima literatur diatas dapat diambil pandangan umum bahwa PMII dengan nilai-nilainya menjadi bagian penting dalam memahami persoalan yang ada di tengah masyarakat secara umum, baik itu institusi pendidikan, kemasyarakatan, maupun kebudayaan. *Siri' na pesse* yang juga menjadi salah satu kebudayaan di Indonesia disosialisasikan untuk menjadi bagian didalam pemaknaan nilai-nilai dari PMII. kerangka berpikir dan berperilaku dengan berbagai metode yang di bangun diatas pendekatan semiotika menjadikan tulisan ini sekaligus membedakan dengan tulisan, karya, bahkan buku yang telah ada sebelumnya. Perbedaan seacara jelas dalam tulisan ini dilakukan oleh penulis adalah pada subjek dan objek penelitian. Belum ada penelitian yang mengkaji tentang teori semiotika dengan PMII dan budaya *siri' na pesse*.

C. METODE PENELITIAN

Jenis penelitian ini merupakan deskriptif kualitatif, dimana data yang diperoleh bukan berupa angka-angka, melainkan data berupa hasil dari catatan di

---

[7] Muhammad Ikram Nur Fuady, "Siri' Na Pacce Culture in Judge's Decision (Study in Gowa, South Sulawesi Province)," *Fiat Justisia: Jurnal Ilmu Hukum* 13, no. 3 (October 4, 2019): 241–254, https://doi.org/10.25041/fiatjustisia.v13no3.1684.

[8] Deddy Tobing and Henny Saptatia, "Book Analysis With Thema Geopolitics 'Media, Terrorism And Theory', A Critical Theory Research Approach Using Semiotic Analysis," *Jurnal Ilmiah Publipreneur* 8, no. 2 (December 31, 2020): 45–56, https://doi.org/10.46961/jip.v8i2.158.

lapangan, dokumen-dokumen, dan sumber lainnya[9]. Oleh karena itu pendekatan kualitatif dalam tulisan ini bertujuan untuk memperoleh segala data yang terkait dengan PMII dan budaya *siri' na pesse* pada masyarakat Sulawesi Selatan, dimana data yang telah diperoleh selanjutnya dicocokkan dengan teori nantinya secara deskriptif.

Dalam penelitian ini penulis berperan sebagai pengumpul data sekaligus menjadi intrument yang aktif didalam memproleh dan mengumpulkan berbagai sumber data, mengelolah data hingga menyajikannya didalam tulisan ini.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. PMII dan Budaya Siri' Na Pesse

PMII dalam sejarahnya merupakan organisasi mahasiswa Islam yang didirikan pertamakali 17 April 1960 di Surabaya. Menjadi organisasi yang mengawal sekaligus mengkritik perjalanan masa orde lama presiden Soekarno dan masa orede baru presiden Soeharto. Berdirinya PMII akibat dari semangat yang besar dari kalangan para mahasiswa Nahdatul Ulama (NU) yang beridiologi Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja). PMII juga tidak bisa dilepaskan dari eksistensi organisasi Ikatan Pelajar Nahdatul Ulama – Ikatan Pelajar Putri Nahdatul Ulama (IPNU-IPPNU)[10]

Usaha untuk membentuk PMII tersebut dijelaskan pada bukti Konfrensi Besar IPNU di Kaliurang, Yogyakarta pada 14-16 Maret 1960, ini merupakan dasar dimana adanya organisasi khusus mahasiswa NU. Yang kemudian dibentuklah panitia pendiri mahasiswa yang terdiri dari 13 orang dengan tugas melahirkan musyawarah mahasiswa NU seluruh Indonesia,. Selanjutnya melahirkan mahasiswa NU yang terpisah dari struktural dan fungsional dari IPNU[11].

Adapun panitia pendiri 13 orang diantaranya, Cholid Mawardi dari Jakarta, Said Budairy dari Jakarta, M. Sobich Ubaid dari Jakarta, M. Makmun Syukri dari Bandung, Hilman dari Bandung, H. Ismail Makky dari Yogyakarta, Munsif Nahrawi dari Yogyakarta, Nuril Huda Suaidy dari Surakarta, Laily Mansur dari Surakarta, Abd Wahab Jailani dari Semarang, Hisbullah Huda dari Surabaya, M. Cholid Narbuko dari Malang, dan terakhir Ahmad Husain dari Makassar[12].

Kata "Pergerakan" dalam hubungannya dengan organisasi mahasiswa menuntut upaya sadar untuk membina dan mengembangkan potensi ketuhanan dan potensi kemanusiaan agar gerak dinamika menuju tujuannya selalu berada dalam kualitas kekhalifahannya. Pergerakan memiliki muatan-muatan nilai yang meliputi dinamika responsif, kreativitas, dan inovatif. Kandungan nilai-nilai tersebut mencirikan sebuah bentuk ideal dari format organisasi. Nilai dinamis mencerminkan sebuah pemberontakan atas kebekuan pemikiran, tradisi, dan lain sebaginya. Dari nilai-nilai ini diangankan sebuah proses menuju perbaikan-

---

[9] Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2010), 176.

[10] Fauzan Alfas, *PMII dalam simpul-simpul sejarah perjuangan* (Pengurus Besar Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia, 2015).

[11] Subaidi, *Pendidikan Islam Risalah Ahlussunnah Wal Jama'ah An-Nahdliyah Kajian Tradisi Islam Nusantara*, 225.

[12] Nur Sayyid Santoso Kristeva, *Buku panduan sekolah analisis sosial Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII)* (Institut for Philosophical and Social Studies, 2014).

perbaikan kondisi faktual menuju sebuah tatanan ideal tanpa terjebak dalam sebuah utopia[13].

Pengertian "mahasiswa" yang terkadung dalam PMII adalah golongan generasi muda yang menuntut ilmu di perguruan tinggi yang mempunyai identitas diri. Identitas diri mahasiswa terbangun oleh citra diri sebagai insan religius, insan dinamis, insan sosial, dan insan mandiri. Dari identitas mahasiswa tersebut terdapat tanggung jawab keagamaan, intelektual, sosial kemasyarakatan, dan tanggung jawab individual sebagai hamba Tuhan maupun sebagai bangsa dan negara. Mahasiswa dianganka n memuat kandungan-kandungan nilai-nilai intelektualitas, idealitas, komitmen, dan konsistensi[14].

Pengertian "Islam" yang terkandung dalam PMII adalah Islam sebagai agama yang dipahami dengan haluan paradigma Ahlussunah wal Jama'ah (Aswaja), yaitu konsep pendekatan terhadap ajaran agama Islam secara proposional antara iman, Islam, dan ihsan yang di dalam pola pikir, pola sikap, dan pola prilakunya tercermin sifat-sifat selektif, akomodatif dan integratif. Faham Aswaja mencakup aspek aqidah, syari'ah, dan akhlak. Ketiganya merupakan satu kesatuan ajaran yang mencakup seluruh aspek prinsip keagamaan. Didasarkan pada pola pikir (*manhaj*) Asy'ariyah dan Maturidiyah dalam bidang aqidah, empat imam madzhab besar dalam fiqih yaitu, Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali, dan bidang tasawuf menganut *manhaj* Imam Ghazali dan Imam Abu al-Qasim al-Junaid al-Baghdadi, serta para imam lain yang sejalan dengan syari'ah Islam[15].

Pengertian "Indonesia" yang terkandung di dalam PMII adalah masyarakat bangsa dan negara Indonesia yang mempunyai falsafah dan ideologi Pancasila serta UUD 1945 dengan kesadaran kesatuan dan keutuhan bangsa serta negara yang terbentang dari Sabang sampai Merauke yang diikat dengan kesadaran wawasan Nusantara. Keindonesiaan yang dipahami oleh PMII merupakan sebuah gugusan ide tentang Negara bangsa yang secara riil dibangun di atas fondasi pluralitas dan hetrogenitas baik secara etnis, ras, agama maupun golongan. Secara totalitas PMII sebagai organisasi merupakan suatu gerakan yang bertujuan melahirkan kader-kader bangsa yang mempunyai integritas diri sebagai hamba yang bertaqwa kepada Allah SWT, dan atas dasar ketaqwaan berperan mewujudkan peran ketuhanannya membangun masyarakat bangsa dan negara Indonesia menuju suatu tatanan masyarakat yang adil dan makmur dalam ampunan dan ridlo Allah SWT[16].

Pada diskursus lain kita akan menemukan suguhan Nilai Dasar Pergerakan (NDP) PMII yang merupakan tali pengikat *(kalimatun sawa)* yang mempertemukan semua warga pergerakan dalam ranah dan semangat perjuangan yang sama. Seluruh warga PMII harus memahami dan menginternalisasikan nilai dasar PMII itu, baik secara personal atau secara bersama-sama dalam medan perjuangan sosial yang lebih luas dengan melakukan keberpihakan nyata melawan ketidakadilan, kesewenang-wenangan, kekerasan,

---

[13] DZ, *Manifesto khittah kedaulatan Indonesia*, 56.

[14] DZ, 57.

[15] DZ, 57.

[16] DZ, 57.

dan tindakan-tindakan negatif lainnya. NDP ini, dengan demikian senantiasa memiliki kepedulian sosial yang tinggi.

Nilai NDP PMII pada hakikatnya di kenal dalam slogan atau motto PMII yang terdiri atas bentuk dzikir, fikir dan amal saleh merupakan perasan atas dasar[17]:

a. Dzikir / Hubungan Manusia dengan Allah.

Allah adalah pencipta segala sesuatu. Dia mencipta manusia sebaik-baik kejadian dan menganugerahkan kedudukan terhormat kepada manusia dihadapan ciptaan-Nya yang lain. Kedudukan pemberian daya pikir, kemampuan berkreasi dan kesadaran moral. Potensi itulah yang memungkinkan manusia memerankan fungsinya baik sebagai khalifah dan hamba Allah. Dalam kehidupan sebagai khalifah, manusia memberanikan diri untuk mengemban amanat berat yang oleh Allah ditawarkan kepada makhluk-Nya. Sebagai hamba Allah, manusia harus melaksanakan ketentuan- ketentuannya. Untuk itu manusia dilengkapi dengan kesadaran moral yang selalu harus dirawat, manusia tidak ingin terjatuh ke dalam kedudukan yang rendah

b. Fikir / Hubungan Manusia dengan Manusia

Tidak ada yang lebih antara yang satu dengan lainnya, kecuali ketaqwaannya. Setiap manusia memiliki kekurangan dan kelebihan, ada yang menonjol pada diri seseorang tentang potensi kebaikannya, tetapi ada pula yang terlalu menonjol potensi kelemahannya. Karena kesadaran ini, manusia harus saling menolong, saling menghormati, bekerja sama, menasehati dan saling mengajak kepada kebenaran demi kebaikan bersama.

Nilai-nilai yang dikembangkan dalam hubungan antar manusia tercakup dalam persaudaraan antar insan pergerakan, persaudaraan sesama umat Islam, persaudaran sesama warga negara dan persaudaraan sesama umat manusia. Perilaku persaudaraan ini harus menempatkan insan pergerakan pada posisi yang dapat memberikan manfaat maksimal untuk diri dan lingkungannya.

c. Amal Saleh/ Hubungan Manusia dengan Alam

Alam semesta adalah ciptaan Allah. Dia menentukan ukuran dan hukum-hukumnya. Alam juga menunjukkan tanda-tanda keberadaan, sifat dan perbuatan Allah. Berarti juga nilai tauhid melingkupi nilai hubungan manusia dengan manusia. Namun Allah menundukkan alam bagi manusia dan bukan sebaliknya. Jika sebaliknya yang terjadi, maka manusia akan terjebak dalam penghambaan terhadap alam, bukan penghambaan kepada Allah. Allah mendudukkan manusia sebagai khalifah, sudah sepantasnya manusia menjadikan bumi maupun alam sebagai wahana dalam bertauhid dan menegaskan keberadaan dirinya, bukan menjadikannya sebagai obyek eksploitasi.

Salah satu dari hasil penting dari cipta, rasa, dan karsa manusia yaitu ilmu pengetahuan dan teknologi. Manusia menciptakan itu untuk memudahkan dalam rangka memanfaatkan alam dan kemakmuran bumi atau memudahkan hubungan antar manusia. Dalam memanfaatkan alam diperlukan iptek, karena alam memiliki ukuran, aturan dan hukum tersendiri. Alam didayagunakan dengan tidak mengesampingkan aspek pelestariannya.

Melihat hasil singkat terkait nilai yang terkandung didalam PMII diatas maka selanjutnya mari kita mencoba melihat budaya *siri' na pesse* pada masyarakat

---

[17] Kristeva, *Buku panduan sekolah analisis sosial Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII)*, 99.

Sulawesi Selatan, yang di awali dari pesan bijaknya: *Kegasi sanree lopie kositu to taro sengereng*. Dimana perahu ditambatkan disitulah kita menaruh budi baik[18]. Kalimat ini mengandung pesan moralitas untuk tidak bertindak sesuka hati dan bersikap semena-mena di tempat/ negara orang lain. Ini menandakan bahwah sikap leluhur masyarakat Sulawesi Selatan selalu mengingatkan betapa pentingnya menjaga diri dimanapun dan dalam kondisi apapun.

Konsep *siri'* memiliki dua kandungan nilai, yaitu nilai malu dan harga diri. Sementara *pesse* bermakna solidaritas sosial yang tinggi. Keindahan nilai ini sangat dijunjung tinggi dalam tradisi masyarakat Sulawesi Selatan. Sehingga, dapat ditegaskan bahwa budaya *siri' na pesse* dalam tradisi Sulawesi Selatan adalah sumber inspirasi dan inti dari bangunan kebudayaan yang menunjukkan keimanan seseorang[19].

Siri' adalah jiwa, harga diri, dan martabat masyarakat Sulawesi Selatan. Rela mengorbankan nyawa dan keluarganya, apapun akan dilakukan untuk meneggakan *siri'*, meski nyawa menjadi taruhannya. Hal itu terus menjadi landasan kehidupan dalam kentalnya *ade'* (adat). Namun, apabila ditelusuri lebih jauh tentang makna *siri'*, banyak makna yang ditemukan, bukan sekadar rasa malu, akan tetapi dapat bermakna harga diri, martabat, kehormatan, dan cinta[20].

Siri' disejajarkan maknanya dengan cinta, menegaskan bahwa masyarakat Sulawesi Selatan menghargai orang lain dan mengajarkan tentang kemanusiaan. Manusia lahir dari rahim manusia, sehingga pada hakikatnya sangat penting menjadi manusia. Memanusiakan manusia artinya menuntut seseorang memiliki etika yang baik, berbudi pekerti, bersikap toleransi, dan bertanggung jawab terhadap apa yang dikerjakan.

Pesse selalu dihubungkan dengan konsep *siri'*, yang mengandung makna dalam memotivasi solidaritas sosial dalam penegakan harkat *siri'* orang lain. Berfungsi sebagai pemersatu, penggalang solidaritas, kebersamaan dan memuliakan manusia. Seseorang yang memiliki *pesse* akan lebih mendahulukan kepentingan masyarakat dan golongan di atas kepentingan diri[21].

Pesse dalam masyarakat Sulawesi Selatan juga difahami ikut merasakan penderitaan orang lain bagai terasa dalam perut sendiri. Yang artinya *pesse* lebih dalam dimaknai merupakan kecerdasan emosional untuk turut merasakan kepedihan atau kesusahan individu lain dalam komunitas ataupun diluar komunitasnya.

Sehingga *siri' na pesse* adalah satu kesatuan yang saling melengkapi, berjalalan beriringan ditengah-tengah kehidupan masyarakat Sulawesi Selatan. Dimana kita akan memahami bahwa disamping harga diri orang Sulawesi Selatan begitu tinggi,

---

[18] Muh Rusli, "Impelementasi Nilai Siri' Napacce Dan Agama di Tanah Rantau; Potret Suku Bugis-Makassar Di Kota Gorontalo," *AL ASAS* 3, no. 2 (October 19, 2019): 76.

[19] Rizal Darwis and Asna Usman Dilo, "Implikasi Falsafah Siri' Na Pacce Pada Masyarakat Suku Makassar di Kabupaten Gowa," *El-HARAKAH (TERAKREDITASI)* 14, no. 2 (2012): 190–91, https://doi.org/10.18860/el.v14i2.2317.

[20] Fuady, "Siri' Na Pacce Culture in Judge's Decision (Study in Gowa, South Sulawesi Province)," 244.

[21] Nur Alimin Asiz, Yenni Mangoting, and Novrida Qudsi Lutfillah, "Memaknai Independensi Auditor Dengan Keindahan Nilai-Nilai Kearifan Lokal Siri Na Pacce," *Jurnal Akuntansi Multiparadigma* Volume, no. 1 (April 24, 2015): 151.

mereka juga memiliki empati terhadap penderitaan tetangga, kerabat, atau sesama kelompok sosial[22].

Adapun aktualisasi puncak didalam melaksanakan budaya *siri' na passe* pada masyarakat Sulawesi Selatan adalah[23]:

a. Sipakatau; adalah salah saru pesan didalam *siri' na pesse* yang bermakna saling memanusiakan, keberartian dirinya adalah bagian inti dari sesamanya

b. Spritualitas; adalah nilai *siri' na pesse* yang berarti mencakup sikap *mappesona ri Dewata Seuwae'* (berserah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa)

c. Aktualisasi Diri; adalah bagian dari *siri' na pesse* yang tertuang dalam makna sebuah proses yang berusaha melaksnakan kegiatan/ pekerjaan secara sungguh-sungguh.

Inilah mengapa masyarakat Sulawesi Selatan menjadikan *siri' na passe* bukan hanya sebagai sebuah simbol semata namun lebih dari pada itu menjadikan sebagi bagian dari pedoman kitab kehidupan yang tetap ada hingga hari ini.

2. Semiotika

Semiotika adalah ilmu yang mempelajari tentang suatu tanda atau (sign)[24]. Dalam ilmu komunikasi tanda merupakan sebuah interaksi makna yang disampaikan kepada orang lain adalah tanda-tanda, yang mana dalam berkomunikasi tidak hanya dalam bahasa lisan saja, namun simbo-simbol lain diluar dari bahasa lisan bisa jadi sebagai alat komunikasi. Yang pada unsur yang dihasilkan disebut tanda[25].

Tiga aspek dalam semiotika, yaitu pertama tanda itu sendiri (*sign*), hal ini berkaitan dengan bermacam-macam tanda yang berbeda. Tanda adalah buatan manusia dan hanya dapat dimengerti oleh orang-orang yang mempergunakanya. Kedua kode (*codes*) atau sistem di mana lambang-lambang disusun, studi ini meliputi bagaimana bermacam-macam kode yang berbeda dibangun untuk mempertemukan dengan kebutuhan masyarakat dalam sebuah kebudayaan. Ketiga adalah kebudayaan, di mana kode dan lambang itu beroperasi dan diberi makna sesuai dengan konteksnya[26].

Charles Sanders Pierce adalah seorang filsuf Amerika dan dikenal sebagai peletak dasar semiotika modern. Pierce memfokuskan pengkajiannya pada tiga dimensi dalam tanda. Semiotika ingin membongkar sesuatu zat dan kemudian menyediakan modal teoretis untuk menunjukkan bagaimana semuanya bertemu didalam sebuah struktur. Teori dari Peirce menjadi grand theory dalam semiotik. Gagasannya bersifat menyeluruh, deskripsi struktural dari semua sistem

---

[22] Andi Nurwanah and Hadriana Hanafie, "Memaknai Creative Accounting Dengan Keindahan Nilai-Nilai Kearifan Lokal Siri' Na Pacce," *Assets : Jurnal Ekonomi, Manajemen dan Akuntansi* 8, no. 1 (January 1, 2019): 173, https://doi.org/10.24252/.v8i1.5914.

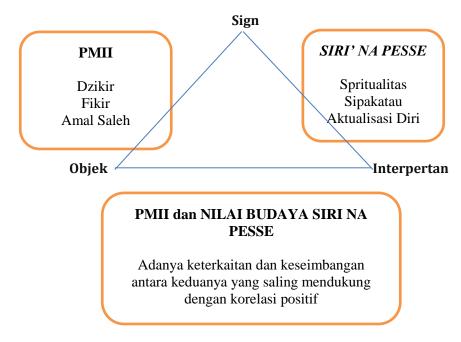
[23] Auliah Safitri and Suharno Suharno, "Budaya Siri' Na Pacce dan Sipakatau dalam Interaksi Sosial Masyarakat Sulawesi Selatan," *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 22, no. 1 (May 31, 2020): 106–8, https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p102-111.2020.

[24] Afidatul Asmar, "Pesan Dakwah Dalam Tari Pepe'Pepeka Ri Makka Pada Masyarakat Kampung Paropo Kota Makassar" (masters, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018), 47, http://digilib.uinsby.ac.id/25686/.

[25] Yoyon Mudjiono, "Kajian Semiotika Dalam Film," *Jurnal Ilmu Komunikasi* 1, no. 1 (2011): 129–30, https://doi.org/10.15642/jik.2011.1.1.125-138.

[26] Radita Gora, *Hermeneutika Komunikasi* (Deepublish, 2014), 132.

penandaan Peirce ingin mengidentifikasi partikel dasar dari tanda dan menggabungkan kembali semua komponen dalam struktur tunggal[27].

Pierce mengemukakan teori segitiga makna atau triangle meaning yang terdiri dari tiga elemen utama, yakni representamen atau sign, object, dan interpretant. Tanda adalah sesuatu yang berbentuk fisik yang dapat ditangkap oleh panca indera manusia dan merupakan sesuatu yang merujuk (merepresentasikan) hal lain di luar tanda itu sendiri. Upaya klasifikasi tanda yang dilakukan Pierce memiliki kekhasan tersendiri, meski tidak bisa dikatakan sederhana. Peirce membagi tanda atau icon (tanda yang muncul dari perwakilan fisik), indeks (tanda yang muncul dari hubungan sebab-akibat), dan symbol (tanda yang muncul dari kesepakatan)[28].

Gambar. Hasil Kerangka Pendekatan Pierce

a. *Sign*; hasil diatas menunjukkan bahwa baik pada nilai PMII maupun budaya *siri' na pesse* pada masyarakat Sulawesi Selatan memandang dan mengakui peran Tuhan Yang Maha Esa adalah sesuatu yang tidak mampu untuk dipisahkan didalam menjalani peran baik dalam bentuk dzikir maupun spritualitas

b. *Objek*; hasil diatas menjelaskan bahwa diantara PMII dan budaya *siri' na pesse* pada masyarakat Sulawesi selatan memengang kesamaan memandang manusia antara manusia yang lain perlu mengutamakan esensi memanusiakan manusia dengan penamaan baik fikir maupun sipakatau.

---

[27] Tobing and Saptatia, "Book Analysis With Thema Geopolitics 'Media, Terrorism And Theory', A Critical Theory Research Approach Using Semiotic Analysis," 47.

[28] Vera Sardila, "Analisis Semiotika Pada Tunjuk Ajar Melayu Sebagai Pendekatan Pemahaman Makna Dalam Komunikasi," *Jurnal Dakwah Risalah* 27, no. 2 (December 1, 2016): 90, https://doi.org/10.24014/jdr.v27i2.2517.

c. I*nterpertan (Pengguna Tanda)*; hasil diatas memberikan penjelasan bahwa PMII dan budaya siri' na pesse pada masyarakat Sulawesi Selatan berupaya mengutamakan alam bagian dari keseimbangan yang perlu untuk dijaga dan dihormati sebagaimana pengertian diantara amal saleh dan Aktualisasi diri.

3. PMII di Masa Kini

Konsekuensi dari perkembangan zaman baik dalam prespektif teknologi informasi yang maupun kaum milenial yang semakin mudah untuk kita dapatkan, pula paham-paham asing masuk dan berkembang di Indonesia tidak bisa terhindarkan. Disinilah peran organisasi seharusnya ikut ambil peran dalam memfilter paham asing tadi, dan ikut terus serta dalam melestarikan atau menjaga nilai-nilai yang dimiliki bangsa sendiri, apalagi organisasi ekstra kampus, yang harusnya mempunyai ruang gerak yang lebih luas ketimbang organisasi intra kampus.

PMII merupakan bagian dari organisasi ekstra kampus tersebut, namun pemaparan yang ingin ditekankan oleh penulis disini adalah bagaimana PMII tidak menutup diri kepada perkembangan zaman namun juga tidak diseret dalam kepentingan zaman. Artinya PMII yang memiliki sejarah yang panjang seiring kehidupan bangsa dan negara Indonesia ini sudah sepantasnya untuk lebih mampu membaca dinamika terkait isu-isu sosial, agama, politik kebudayaan, dan hal lainnya.

Salah satunya adalah pembentangan dan penguatan kembali NDP yang mampu mengakomodir segala perbedaan dan kemajemukan kebangsaan. Semisal terkait isu radikalisme, ekstrimisme, serta terorisme. Yang pastinya sangat mudah kita peroleh beberapa tahun ini.

Kita bisa menyaksikan isu tentang agama misalnya, yang memang sangatlah sensitif, didukung dengan pesatnya teknologi informasi, permasalahan yang berawal dari permasalahan agama dilempar melalu media-media, alhasil permasalahan intoleransi dan lain sebagainya sangat membesar di akar rumput. Negeri ini memiliki 17.000 pulau dan 1200 suku bangsa yang menunjukkan keragaman yang luar biasa. Maka dari itu perlu di pertahankan dan di sebar luaskan Islam yang sesuai dengan karakteristik bangsa kita yaitu kembali memandang negara dalam manhaj Aswaja[29].

Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja) merupakan bagian integral dari sistem keorganisasian PMII. Dalam Nilai Dasar Pergerakan (NDP) disebutkan bahwa Aswaja merupakan metode pemahaman dan pengamalan tauhid. Lebih dari itu, disadari atau tidak Aswaja merupakan bagian kehidupan sehari-hari setiap anggota atau kader. Akarnya tertanam dalam pada pemahaman dan perilaku penghayatan masing-masing dalam menjalankan Islam[30].

Tahun 1994, dimotori oleh KH Said Agil Siraj muncul gugatan terhadap Aswaja yang telah diperlakukan sebagai madzhab. Padahal di dalam Aswaja terdapat berbagai madzhab, khususnya dalam bidang fiqih. Selain itu, gugatan muncul

---

[29] "Organisasi Ekstra Kampus: Studi Tentang Hegemoni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Di Kalangan Mahasiswa Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya - Digilib UIN Sunan Ampel Surabaya," 2018, 79, http://digilib.uinsby.ac.id/18859/.

[30] Wasi' and Erawati, "Peran Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Kota Salatiga Dalam Menyebarkan Nilai-Nilai Islam Nusantara," 73.

melihat perkembangan zaman yang sangat cepat dan membutuhkan respon yang kontekstual dan cepat pula. Dari latar belakang dan penelusuran terhadap bangunan isi Aswaja sebagaimana selama ini digunakan, lahirlah gagasan Aswaja sebagai *manhaj alfikr* (metode berfikir)[31].

Dengan kata lain kita perlu memberi penyegaran sekaligus merekontruksi ulang ingatan terkait nilai dan cita-cita PMII dimasa kini bukanlah hanya sebagai konsumen semata. Akan tetapi mampu menjadi lokomitif didalam produksi baik berupa jasa, barang bahkan terkait dengan kenegaraan. Sebagaimana yang kita pahami bersama bahwa PMII memiliki fungsi diantaranya[32]:

a. Kerangka Refleksi (landasan berpikir). Sebagai kerangka refleksi, NDP bergerak dalam pertarungan ide-ide, paradigma, nilai-nilai yang akan memperkuat nilai-nilai yang akan memperkuat tingkat kebenaran-kebenaran ideal. Ideal-ideal itu menjadi sesuatu yang mengikat, absolut, total, universal berlaku menembus ke berbagai ruang dan waktu *(muhkamat, qoth'i).* Karenanya, kerangka refleksi ini menjadi moralitas sekaligus tujuan absolut dalam mendulang capaian-capaian nilai seperti kebenaran, keadilan, kemerdekaan, kemanusiaan.

b. Kerangka Aksi (landasan berpijak). Sebagai kerangka aksi, NDP bergerak dalam pertarungan aksi, kerja-kerja nyata, aktualisasi diri, pembelajaran sosial yang akan memperkuat tingkat kebenaran-kebenaran faktual. Kebenaran faktual itu senantiasa bersentuhan dengan pengalaman historis, ruang dan waktu yang berbeda-beda dan berubah-ubah, kerangka ini memungkinkan warga pergerakan menguli, memperkuat atau bahkan memperbaharui rumusan-rumusan kebenaran dengan historisitas atau dinamika sosial yang senantiasa berubah *(mutasyabihat, dzanni).*

c. Kerangka Ideologis (sumber motivasi). Menjadi satu rumusan yang mampu memberikan proses ideologisasi di setiap kader secara bersama-sama, sekaligus memberikan dialektika antara konsep dan realita yang mendorong proses kreatif di internal kader secara menyeluruh dalam proses perubahan sosial yang diangankan secara bersama-sama secara terorganisir.

Inilah hasil dari PMII yang secara gerakan dan perkembangannya tidak bisa mundur apalagi hampir di semua sendi kehidupan telah terdapat kader-kader PMII yang dimaknai secara lebih tegas dalam budaya siri' na pesse oleh masyarakat Sulawesi Selatan adalah manusia yang berkebudayaan namun tidak menolak perkembangan zaman.

KESIMPULAN

PMII adalah organisasi kemahasiswaan yang tidak dapat dipisahkan oleh Nahdatul Ulama (NU). Hal ini di pertegas didalam sejarah lahirnya yang kemudian di kenang setiap 17 April 1960. Lahir dari rahim *Ahlisunnnah wal Jama'ah*

---

[31] 3301412132 Ahmad Arif Rohman, "Penumbuhan Sikap Cinta Tanah Air Pada Anggota Organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Komisariat Al-Ghozali Di Kecamatan Gunungpati Kota Semarang" (other, UNNES, 2019), 59, https://lib.unnes.ac.id/33931/.

[32] Fajarudin Ashari, Tuty Maryati, and I. Gusti Made Arya Sutha Wirawan, "Peran Organisasi Mahasiswa Islam Indonesia (Pmii) Cabang Buleleng Terhadap Toleransi Umat Beragama Dan Potensinya Sebagai Sumber Belajar Sosiologi Di Sma," *Jurnal Pendidikan Sosiologi Undiksha* 1, no. 2 (August 4, 2020): 211–13, https://doi.org/10.23887/jpsu.v1i2.26839.

(Aswaja) dengan konsep Islam *rahmatan lilalamin* menjadikan PMII dengan slogan dzikir, fikir, dan amal soleh dikenal oleh seluruh masyarakat Indonesia.

Kegiatan PMII yang bernafaskan mahasiswa Islam sudah sepatutnya menjadikan agama dan budaya salah satu instrument didalam mewujudkan nilai-nilai PMII. Sehingga tidaklah keliru apabila kita melihat PMII dimata budaya *siri' na pesse* pada masyarakat Sulawesi Selatan merupakan satu kesatuan yang didasarkan dari pemaknaan simbol maupun komunikasi didalam spritualitas, sipakatau, serta aktualisasi diri.

Meskipun penulis memahami adanya berbagai perbedaan dalam pemaknaan namun jelas kemajemukan itulah yang membuat Indonesia hingga hari ini sebagai bagian dari negara yang mampu mengikuti perkembangan zaman. Disisi lain penulis sadar masih adanya kekuarangan dan keterbatasan didalam menyajikan tulisan ini, namun penulis berharap kedepan penulisan terkait *PMII dan budaya siri' na pesse*: analisis semiotika masyarakat Sulawesi Selatan lebih dikembangkan lagi dalam pendekatan dan metode lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Arif Rohman, 3301412132. "Penumbuhan Sikap Cinta Tanah Air Pada Anggota Organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Komisariat Al-Ghozali Di Kecamatan Gunungpati Kota Semarang." Other, UNNES, 2019. https://lib.unnes.ac.id/33931/.

Alfas, Fauzan. *PMII dalam simpul-simpul sejarah perjuangan*. Pengurus Besar Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia, 2015.

Ashari, Fajarudin, Tuty Maryati, and I. Gusti Made Arya Sutha Wirawan. "Peran Organisasi Mahasiswa Islam Indonesia (Pmii) Cabang Buleleng Terhadap Toleransi Umat Beragama Dan Potensinya Sebagai Sumber Belajar Sosiologi Di Sma." *Jurnal Pendidikan Sosiologi Undiksha* 1, no. 2 (August 4, 2020): 206–15. https://doi.org/10.23887/jpsu.v1i2.26839.

Asiz, Nur Alimin, Yenni Mangoting, and Novrida Qudsi Lutfillah. "Memaknai Independensi Auditor Dengan Keindahan Nilai-Nilai Kearifan Lokal Siri Na Pacce." *Jurnal Akuntansi Multiparadigma* Volume, no. 1 (April 24, 2015): 145–56.

Asmar, Afidatul. "Pesan Dakwah Dalam Tari Pepe'Pepeka Ri Makka Pada Masyarakat Kampung Paropo Kota Makassar." Masters, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018. http://digilib.uinsby.ac.id/25686/.

Darwis, Rizal, and Asna Usman Dilo. "Implikasi Falsafah Siri' Na Pacce Pada Masyarakat Suku Makassar di Kabupaten Gowa." *El-HARAKAH (TERAKREDITASI)* 14, no. 2 (2012): 186–225. https://doi.org/10.18860/el.v14i2.2317.

DZ, Abdul Mun'im. *Manifesto khittah kedaulatan Indonesia: pokok-pokok pikiran musyawarah nasional ke-5 Ikatan Keluarga Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (IKA PMII)*. Pengurus Besar Ikatan Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PB IKA-PMII), 2013.

Fuady, Muhammad Ikram Nur. "Siri' Na Pacce Culture in Judge's Decision (Study in Gowa, South Sulawesi Province)." *Fiat Justisia: Jurnal Ilmu Hukum* 13, no. 3 (October 4, 2019): 241–54. https://doi.org/10.25041/fiatjustisia.v13no3.1684.

Gora, Radita. *Hermeneutika Komunikasi*. Deepublish, 2014.

Kristeva, Nur Sayyid Santoso. *Buku panduan sekolah analisis sosial Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII)*. Institut for Philosophical and Social Studies, 2014.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2010.

Mudjiono, Yoyon. "Kajian Semiotika Dalam Film." *Jurnal Ilmu Komunikasi* 1, no. 1 (2011): 125–38. https://doi.org/10.15642/jik.2011.1.1.125-138.

Nurwanah, Andi, and Hadriana Hanafie. "Memaknai Creative Accounting Dengan Keindahan Nilai-Nilai Kearifan Lokal Siri' Na Pacce." *Assets : Jurnal Ekonomi, Manajemen dan Akuntansi* 8, no. 1 (January 1, 2019): 1–13. https://doi.org/10.24252/.v8i1.5914.

"Organisasi Ekstra Kampus: Studi Tentang Hegemoni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Di Kalangan Mahasiswa Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya - Digilib UIN Sunan Ampel Surabaya," 2018. http://digilib.uinsby.ac.id/18859/.

Putra, Muhlas Adi, and Muhamad Abdul Ghofur. "Pola Komunikasi Organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (Pmii) Di Kota Malang." *Jisip : Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 7, no. 2 (2018). https://publikasi.unitri.ac.id/index.php/fisip/article/view/1428.

Rusli, Muh. "Impelementasi Nilai Siri' Napacce Dan Agama di Tanah Rantau; Potret Suku Bugis-Makassar Di Kota Gorontalo." *AL ASAS* 3, no. 2 (October 19, 2019): 73–86.

Safitri, Auliah, and Suharno Suharno. "Budaya Siri' Na Pacce dan Sipakatau dalam Interaksi Sosial Masyarakat Sulawesi Selatan." *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 22, no. 1 (May 31, 2020): 102–11. https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p102-111.2020.

Sardila, Vera. "Analisis Semiotika Pada Tunjuk Ajar Melayu Sebagai Pendekatan Pemahaman Makna Dalam Komunikasi." *Jurnal Dakwah Risalah* 27, no. 2 (December 1, 2016): 87–96. https://doi.org/10.24014/jdr.v27i2.2517.

Subaidi. *Pendidikan Islam Risalah Ahlussunnah Wal Jama'ah An-Nahdliyah Kajian Tradisi Islam Nusantara*. UNISNU PRESS, n.d.

Tobing, Deddy, and Henny Saptatia. "Book Analysis With Thema Geopolitics 'Media, Terrorism And Theory', A Critical Theory Research Approach Using Semiotic Analysis." *Jurnal Ilmiah Publipreneur* 8, no. 2 (December 31, 2020): 45–56. https://doi.org/10.46961/jip.v8i2.158.

Wasi', Ahmad, and Muna Erawati. "Peran Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Kota Salatiga Dalam Menyebarkan Nilai-Nilai Islam Nusantara." *An-Nida : Jurnal Komunikasi Islam* 11, no. 1 (August 14, 2019): 69–76. https://doi.org/10.34001/an.v11i1.937.

POTRET EKOLOGI PEMBANGUNAN DAN KRISIS EKOLOGI DI INDONESIA

Ageng Widodo

IAIN Purwokerto
Jl. A. Yani No.40 A. Purwokerto Utara, Kab. Banyumas, Jawa Tengah
53126. Telp: +62 (281)635624
Widodoageng009@Gmail.com

Abstract: Indonesia is one of the developing countries in the world spotlight, this is because of the wealthand potential of Natural Resources (NR). But the wealth of the NR does not go hand in hand with the welfare of the community. Success in community development and sustainabledevelopment is one of the indicators of community welfare. Ecology is a key pillar of the sustainable development agenda, so the ecological crisis becomes a strategic issue in the context of sustainable development. The problem formulation in this study is how the ecologicalportrait of sustainable development and ecological crisis in Indonesia. This research uses library research, data obtained from journals, documents and other research related to research objects. The results showed that the ecological crisis that occurred in Indonesia first, the orientation of development is not maximally environmentally sound. Second, development that still rests on anthropocentric way of thinking.
Key words*: Development Ecology, Community Development, Sustainable Development, Ecological Crisis*

Abstrak: Indonesia merupakan salah satu negara berkembang yang menjadi sorotan dunia, hal ini karena kekayaan dan potensi Sumber Daya Alam (SDA). Namun kekayaan SDA tidak berjalan beriringan dengan kesejahteraan masyarakat. Kesuksesan dalam pengembangan masyarakatdan pembangunan berkelanjutan menjadi salah satu indikator kesejahteraan masyarakat. Ekologi menjadi pilar utama dalam agenda pembangunan berkelanjutan, sehingga krisis ekologi menjadi isu strategis dalam konteks pembangunan berkelanjutan. Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana potret ekologi pembangunan berkelanjutan dan krisisekologi di Indonesia. Penelitian ini menggunakan library research, data diperoleh dari jurnal,dokumen serta penelitian lain yang berkaitan dengan objek penelitian. Hasil penelitian menunjukan bahwa krisis ekologi yang terjadi di Indonesia pertama, orientasi pembangunan yang kurang maksimal berwawasan lingkungan. Kedua, pembangunan yang masih bertumpu pada cara berfikir antroposentris.
Kata Kunci: Ekologi Pembangunan, Pengembangan Masyarakat, Pembangunan Berkelanjutan, Krisis Ekologi

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan salah satu negara yang menarik untuk dikaji. Indonesia memiliki kepulauan terbesar di dunia, sekitar 17.504 pulau dan dianggap sebagai salah satu wilayah dengan keanekaragaman hayati tertinggi di dunia. Keragaman ini meluas ke 250 juta pendudukyang terdiri lebih dari 300 kelompok etnis dan 700 bahasa. Sekitar 87% dari populasinya adalah muslim dengan sisanya agama Katolik, Hindu, Budha, Kristen, Kongucu dan agama Kepercayaan kepada Tuhan yang Maha Esa (Sumarni, 2017).

Menurut Bank Dunia perekonomian masyarakat Indonesia terus tumbuh di sekitar 5%per tahun dan tingkat kemiskinan menurun drastis dari 24,4% dari populasi pada tahun 2004 menjadi 6,8% pada tahun mencapai 2020. Bank Dunia kini mengklasifikasikan Indonesia sebagai negara berkembang dengan pendapatan menengah ke bawah statusnya mirip dengan India. Ulasan terbaru tentang Indonesia oleh OECD bahkan menyarankan perbaikan pada aspek kesehatan, pendidikan dan sosial hingga standar hidup yang lebih tinggi. (Cahyandito, 2020)

Pemerintah Indonesia telah memasukkan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan PBB kedalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional untuk 2015-2019. Komitmen ini ditegaskan kembali dalam Tinjauan Nasional Sukarela tentang kemajuan SDG pada tahun 2017. Dengan demikian, idealnya, mengimplementasikan rencana nasional berarti melaksanakan SDG. Status pembangunan berkelanjutan di Indonesia dengan melihat tiga pilar keberlanjutan: ekonomi, pekerjaan, dan lingkungan. Interkoneksi antara isu-isu di seluruh pilarjuga dieksplorasi. (Dzikri, 2019)

Menelisik lebih jauh permasalahan tersebut, pemerintah Indonesia mengumpulkan cadangan internasional yang besar untuk mengatasi krisis di masa depan. Kebijakan-kebijakan tersebut berkontribusi terhadap stabilitas perekonomian misalnya selama krisis pada tahun 2009, pemerintah dapat menetapkan stimulus fiskal sehingga peningkatan ekonomi tumbuh menjadi 4,65% pada tahun itu, mendekati rata-rata berjalan sekitar 5%. Selain itu, Inflasi jugaterkendali sekitar 4% per tahun, di balik kinerja ekonomi yang stabil terletak beberapakerentanan. (Abbas et al., n.d.)

Pembangunan saat ini mencerminkan bagaimana masyarakat dalam menyikapi kekayaan maupun potensi ekologi-lingkungan sekitar, untuk modal dalam pembangunan, di samping perannya sebagai pengemudi dan pengontrol ritme alam, sehingga menentukanstabilitas dinamika hubungan antara sesama dan lingkungan sekitar. Di samping itu, keseimbangan tatanan alam, juga dapat dibangun dan tercipta dari perkembangan ilmu pengetahuan serta teknologi (IPTEKS) yang dikembangkan untuk memudahkan manusia mengeksplore lebih jauh kekayaan atau potensi tatanan ekologi-lingkungan dengan segala konsekuensinya. Oleh karena itu, dimensi kajian ekologi mempunyai peran penting dalam mendeteksi, merefleksi dan mengevaluasi dinamika pembangunan tersebut, serta mampu menentukan langkah ke depan, yang mengarah pada keseimbangan alam yang komprehensif dan integratif, baik secara ekologis maupun non ekologis (Holden et al., 2017).

Asumsi mengenai hubungan manusia dengan lingkungan tidak akan tercapaikeseimbangan atau harmonisasi, bilamana paradigma pembangunan yang dibangunnya tidak mencerminkan atau merepresentasikan pada kaidah-

kaidah ekologis yang berlaku. Oleh karena itu, kerusakan demi kerusakan ekologis terus mengalami peningkatan dengan tahap yang semakin mengkwatirkan, yang tentunya dapat mengarah pada tahap kerusakan non ekologis bilamana tiadanya solusi yang strategis dan alternatif, dalam meresponnya secara adaptif dan persuasif. (Singh, 2019)

Setiap pembangunan memiliki konsekuensi atau dampak, yang merugikan baik secara ekologis maupun non ekologis di dalamnya. Itulah diantara salah satu permasalahan yang perluadanya solusi yang kreatif, aktif, dan konstruktif sesuai dengan kondisi dan situasi yang ada, sehingga tidak hanya pada tataran konsep, tetapi juga pada tataran aplikatif, sehingga perlu adanya proses elaborasi atau perpaduan kajian ekologi yang solid dan berkelanjutan. Berdasarkan latar belakang di atas, peneliti ingin melihat potret ekologi pembangunan dalam pembangunan berkelanjutan dan krisi ekologi di Indonesia.

PEMBAHASAN

A. Pembangunan Dalam Perspektif Fungsionalisme Struktural

Struktural fungsionalisme lahir sebagai sebuah reaksi terhadap teori evolusionari, di mana tujuan dari kajian tersebut adalah untuk membangun tingkat- tingkat perkembangan budaya manusia, sedangkan tujuan dari kajian struktural fungsionalisme adalah untuk membangun suatu sistem sosial, atau struktur sosial, lewatpengkajian terhadap pola hubungan yang berfungsi antar individu, kelompok atau antarinstitusi sosial dalam masyarakat dalam kurun masa tertentu. (Nurjanah, 2019)

Sehingga dapat dikatakan pendekatan evolusionari lebih bersifat historis dan diakronis, sedangkan pendekatan struktural fungsional lebih bersifat statis dan sinkronis. Struktural-fungsional merupakan penggabungan dari dua pendekatan yang bermula dari pendekatan fungsional Durkheim, kemudian digabungkan dengan pendekatan structural Radcliffe-Brown atau R-B.(Zahrotunni'mah2, 2018)

Teori Fungsional struktural berkembang pada tahun 1940-1950, di mana EmileDurkhrim dan Max Weber dianggap sebagai inspirator utama. Fungsional struktural menjadi *standard theory* yang banyak dianut sosiolog. Durkheim menganggap bahwa masyarakat merupakan totalitas organis dengan realitanya masing-masing yang mempunyai sejumlah kebutuhan dan fungsi yang harus dipenuhi oleh masyarakat. Di Inggris, teori ini mencapai kejayaannya dalam dasawarsa 1930 dan 1950, di mana struktural-fungsionalisme dikatakan identik dengan British Social Anthropology. Pelopornya yang paling terkenal adalah Radcliffe-Brown (R-B) dan Malinowski. R-B membawa pendekatan ini dari Inggris menyeberang ke Amerika dan diperkenalkan keJurusan Sosiologi dan Antropologi di Chicago University. (Eldridge, n.d.)

Seiring dengan berkembangnya nilai-nilai politik liberal dan kepercayaan dalamhal haromoni sosial yang ditawarkan oleh sistem negara kesejahteraan (*welfare state*),teori struktural fungsional menawarkan pemikiran sosial secara komprehensif. Namun demikian, salah satu kelemahan teori ini adalah ketidakmampuannya dalam menawarkan penjelasan yang meyakinkan tentang konflik sosial dan ketimpangan distribusi pendapatan.(Sidi, 2014)

Teori ini menekankan aspek keteraturan dan menghindari konflik.

Masyarakat diibaratkan sebagai suatu sistem seperti tubuh yang terdiri atas bagian-bagian yang saling berkaitan, menyatu antara satu dengan yang lainnya, masing-masing bagian memiliki peran. Bagian yang satu dengan bagian lainnya tidak dapat berfungsi tanpa adanya keterikatan. Apabila salah satu bagian mengalami perubahan maka akan menyebabkan ketidakseimbangan dan pada gilirannya akan menciptakan perubahan pada bagian yang lain. Perubahan atau tidak berfungsinya salah satu bagian akan mengakibatkan kemacetan atau ketidakseimbangan (Nurjanah, 2019).

Masyarakat yang menggolongkan individu pada kelas tertentu pada umumnya mengggunakan dasar yang telah ditentukan, seperti kekayaan, kekuasaan, kehormatan,dan ilmu pengetahuan. Keempat faktor tersebut dapat menentukan apakah seseorang berada di kelas bawah maupun kelas atas. Semakin tinggi tingkat kelas sosial, semakinsedikit jumlah orang di dalamnya. Sebaliknya, semakin rendah tingkat kelas sosial, semakin banyak orang di dalamnya (Pitaloka Priasmoro et al., 2016)Fungsionalisme struktural pada prinsipnya berkisar pada beberapa konsep, tapi yang paling utama adalah konsep fungsi dan konsep struktur. Prinsip-prinsip pokok teori fungsionalisme adalah sebagai berikut: *pertama,* masyarakat merupakan sistem kompleks yang terdiri dari bagian-bagian yang saling tergantung dan berhubungan, serta setiap bagian tersebut berpengaruh secara signifikan terhadap bagian-bagiannya lainnya. *Kedua,* setiap bagian dari masyarakat tetap eksis karena bagian tersebut mempunyai fungsi pentung dalam memelihara eksistensi dan stabilitas masyarakat secara keseluruhan, karena itu eksistensi bagian tertentu dari masyarakat dapat diterangkan apabila fungsinya bagi masyarakat sebagai keseluruhan dapat diidentifikasi. *Ketiga*, semua masyarakat memiliki cara untuk mengintegrasikan dirinyayaitu mekanisme yang mampu merekatkan menjadi satu; bagian penting dari mekanisme ini adalah komitemn para anggota masyarakat kepada kepercayaan dan nilai yang sama. *Keempat*, masyarakat cenderung mengarah pada suatu keadaan homeostatis dan gangguan pada salah satu bagiannya akan menimbulkan penyesuaian pada bagian lain agar tercapai harmoni dan stabilitas. *Kelima,* apabila perubahan sosialterjadi, umumnya akan membawa kepada konsekwensi yang menguntungkan masyarakat secara keseluruhan.(Zainal Fadri, 2020)

Berdasarkan teori struktural fungsional, menjaga ekologi pembangunan sebagaikebutuhan dasar manusia dan mempunyai peran yang sangat strategis dalam membina dan mengembangkan lingkungan demi kelangsungan serta peningkatan kehidupan. Sebagai contoh pengelolaan lingkungan dengan baik merupakan salah satu penerapan ekologi pembangunan. Kajian ekologi mencoba untuk menulusuri prilaku manusia secara empirik, di mana mengarah pada sifat-sifat dari dampak yang ditimbulkan atas hasil interaksi antara manusia dan alam sekitar. Alam sekitar ini, mencakup keseluruhan sistem atau daur energi maupun non energi yang berjalan secara natural dan unnatural.

B. Pembangunan Berkelanjutan dan Krisis Ekologi

Seiring perkembangan akan pemahaman kompleksitas permasalahan yang ada di lingkungan, tentunya menjadi pertimbangan penting untuk lebih mensinergiskan sebuah metodologi yang komprehensif dalam menangani ekologi pembangunan. Dengan begitu, diharapkan adanya pembahasan yang

kolaboratif, sehingga timbulnya sebuah keseimbangan antara ekologi dan pembangunan dalam membangun sebuah keharmonisa hubungan manusia dengan alam dan lingkungan. Itulah sebuah konsep teoritik yang perludibangun dalam paradigma pembangunan kini dan ke depan. Di samping itu mampu menjadi media informasi yang membangun sebuah kesadaran bersama dalam hidup yangpenuh berkah dan saling mengisi. Kini perkembangan akan kajian fenomena alam, lingkungan maupun sosial sudah banyak dilakukan diberbagai kalangan pemikir baik dalam forum nasional, bahkan sampai ke tingkat internasional (Kristiyanto & Sitanggang, 2016).

Kolaborasi sebuah keilmuan, tentunya menjadi bagian dari dinamika dalam mencari sebuah konsep yang mampu mengubah paradigma pembangunan, kemudian mengubah arah pada tataran praktek yang diharapkan. Kajian ekologi pembangunan merupakan perkembangan konsep yang dibangun atas akumulasi dari permasalahan lingkungan yang makin masif dan destruktif, yang tentunya ini menjadi kajian menarik yang perlu dipahami secara komprehensif. (Cahyandito, 2017)

Paradigma pembangunan, tentunya menjadi perhatian bersama dalam melihat dan mengkaji secara komprehensif, terkait bagaimana pola pembangunan sekarang seakan telah menjauh dari keseimbangan alam. Selama ini, ketidakseimbangan lingkungan ataualam, kalau dibedah dan dianalisis akan memberikan sebuah khasanah atau menciptakanwarna yang dinamis, terkait dengan perlu tidaknya sebuah metodologi yang mampu menjembati dikotomi keilmuan yang terus berjalan dalam perjalanannya. Titik temu, tentunya sulit dilakukan, ketika perdebatan mengenai fenomena yang terjadi tidak saling mengisi, tetapi saling menyalahkan. (Prof. Oekan S. Abdullah, 2017)

Oleh karena itu sinergitas dalam membangun paradigma yang harmoni sangat dibutuhkan dalam masa kini dan kedepan. Ilmu ekologi, kini mengalami sebuah kemajuan pesat, seiring dengan perkembangan permasalahan yang muncul dengan dampak yang dibawanya, disamping itu kajiannya sudah mengarah pada berbagai perspektif secara komprehensif. Manusia dengan segala kemampuannya, telah membangun sebuah era yang semakin modern dengan terciptanya produk teknologi yangmakin berdaya guna, seperti yang telah diuraikan pada alinea sebelumnya. Manusia bukanlah mahkluk hidup yang statis dalam arti berdiam diri ditempat, tetapi sangat dinamis dalam berbagai perspektif. (Shulla et al., 2020)

Membedah dan mengekplore dimensi manusia secara obsolut, tidak mudah dilakukan atau sulit dilakukan, karena sifatnya yang sangat mobil dan berubah-ubah setiap saat. Perubahan tersebut, tergantung dari situasi dan kondisi lingkungan sekitar, dimana lingkungan mempunyai makna yang luas dari unsur-unsur dari lingkungan meliputi lingkungan biotik dan abiotik, lingkungan sosial, budaya, dan politik, lingkungan ekonomi. Dengan begitu, sangat kompleks dan rumit, jikalau memahami manusia dari satu perspektif saja. Ini menunjukkan bahwa, manusia sangat berpengaruh dan dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal dalam eksistensi proses kehidupannya.Dalam hal ini, dimensi manusia terkait dengan kajian ini, hanya memfokuskan dinamika manusia dari perspektif ekologi dan psikologi dalam perkembangannya. (Mensah, 2019). Berdasarkan berbagai literatur yang penulis dapatkan, krisi ekologi pembangunan yang terjadi di Indonesia sebagai berikut:

C. Orientasi Pembangunan Kurang Berwawasan Lingkungan

Istilah "Eko" bagian dari hasil percampuran keilmuan yang kini menjadi konsep dalam model atau pola kegiatan yang bernuansa menjaga atau melestarikan lingkungan. Kajian "Eko" menjadi pembahasan yang menarik, ketika disandingkan dengan kerusakan lingkungan sebagai akibat dari peradaban modern yaitu pola pembangunan yang hanya menitik beratkan pada ranah ekspoitasi tanpa adanya perhitungan, terkait dengan keberlanjutan atau kelestariannya. (Sumarni, 2017)

Konsep "Eko" sebuah paradigma baru yang merupakan akumulasi dari respon dari berbagai fenomena lingkungan yang terus dinamis, disamping itu sudah banyak istilah tersebut, diaplikasikan diberbagai bidang, baik pada ranah konsep teoris maupun empiris. Konsep Eko sudah menjadi trenitas peradaban dalam pola pembangunan, yang kini sering digunakan sebagai labelitas dalam setiap produk yang dicipta. Membahas "Eko" terkait dengan aspek psikologi, tentunya sangat terkait dengan dimensi manusia, terutama dalam sifat-sifat yang mendasari manusia dalam berinteraksi dengan lingkungan sekitar, yang selama ini belum banyak disentuh oleh para pakar atau pemikir. Munculnya sebuah konsep "Eco" tersebut, tentunya sebuah gebrakan model atau pola pembangunan yang mampu mencapai sebuah konsep keseimbangan dalam siklusnya. "Eko" dan "Keseimbangan" merupakan perpaduan konsep yang tepat dalam merespon perubahan lingkungan dan dampaknya, sehingga dimensi manusia yang perlu dikaji terkait dengan interaksinya selama dalam kehidupannya sehari-hari.

Berdasarkan uraian di atas maka perlu tatanan ekologi pembangunan di Indonesia yang terstruktur. Ekologi pembangunan yang merusak berdampak pada kehidupan masyarakat tidak hanya dalam jangka waktu dekat namun juga dalam jangka waktu yangPanjang. Pembangunan yang baik akan memperhatikan konsep tatanan ekologi, dalam berbagai studi kehancuran ekonomi dan lingkungan masyarakat dikarenakan sistem tatanan ekologi yang tidak ideal.

Kajian mengenai model atau pola pembangunan yang dinamis sering mengalami perubahan dan perkembangan, seiring dengan paradigma yang diusungnya. Akhir-akhirini model pembangunan yang berbasis "Eco" menjadi wacana disetiap derap dinamika model pembangunan yang dengan alam. Istilah "Eco" seakan menjadi *bomming* dalam era globalisasi ini, disamping sebagai iklanisasi disetiap produk, baik dibidang industri maupun non industri. Disamping itu istilah "Eco", bagian dari kajian "Ekologi" yang mengalami perkembangan didalam kajian ilmu yang lebih aplikatif, kuratif, dan preventif didalam merespon permasalahan lingkungan yang makin destruktif.

Istilah "Eco" juga mengalami perkembangan dalam pemahamannya, dimana sering terdengar istilah "*Green Campus*", "*Green Education*", "*Green Economy*", dan lain sebagainya. Wacana tersebut, tentunya menjadi kajian yang menarik, terkait adanyasebuah kebijakan yang mengarah pada perbaikan dan peningkatan mutu lingkungan yangberkualitas, seiring dengan pemanfaatannya, sehingga terbangun sebuah pola atau modelpembangunan yang berkelanjutan.

Dinamika perubahan model pembanguan tersebut, merupakan akumulasi dari buah pemikiran empiris mengenai eksistensi kehidupan

makhluk yang ada dipermukaanplanet satu-satunya ini, walaupun ada wacana planet lain yang menjadi habitat baru dimasa depan. Variasi dalam implementasi "Eco" dalam model pembangunan kini, seakan menjadi terobosan atau solusi baru yang tepat dalam menanggapi sebuah tuntutan bersama di dalam memperbaiki lingkungan, tetapi apakah tercapai sebuah paradigma pembangunan yang humanis, harmonis, dan keserasian, jikalau dimensi manusia sendiri belum tersentuh atau terintervensi dengan "Eco"? inilah sebuah permasalahan yang dilematis yang belum terjawab secara komprehensif dan integratif.

Pembangunan pada hakikatnya adalah perubahan lingkungan, yaitu mengurangi resiko lingkungan atau dan memperbesar manfaat lingkungan. Pembangunan berkelanjutan yang berwawasan lingkungan pada hakekatnya tidak bisa dilepaskan dari pembangunan manusia itu sendiri. Manusia merupakan subjek sekaligus objek pembangunan. Manusia berada pada posisi sentral sahingga pelaksanaan pembangunan dan hasil-hasilya tidak boleh mengabaikan dimensi manusianya. Untuk dapat melakukan hal tersebut, diperlukan pendekatan pembangunan yang menitikberatkan pada segi manusia. Di lain pihak, pembangunan yang makin meningkat akan memberikan dampak negatif, berupa resiko pencemaran dan perusakan lingkungan hidup, yang mengakibatkan rusaknya struktur dan fungsi dasar ekosistem yang menjadi penunjang kehidupan.

Dalam hal ini seharusnya pemerintah lebih memperhatikan efek negatif pembangunan karena yang merasakan dampak negatif langsung dari pemerintah adalah masyarakat, terutama masyarakat miskin. Pembangunan mau tidak mau pasti berefek pada lingkungan hidup. Maka dalam hal ini pemerintah harus secara tegas mengatur tentang hal-hal yang boleh dan tidak boleh dilakukan dalam pembangunan juga sarana pengolahan limbah yang tepat guna, sehingga limbah yang dihasilkan tidak lagi mengotori lingkungan.

D. Pembangunan Bersifat Antroposentris

Mewujudkan sebuah model pembangunan berbasis "Eco" menjadi pencapaian yang diharapkan mampu mengatasi permasalahan terkait aspek lingkungan fisik, tetapi juga dapat menciptakan keharmonisan antar lingkungan dan manusia serta sebaliknya. Keseimbangan baik secara ekologis, yang mencakup aspek hidrologis, tata ruang, dan tata iklim serta sebagainya, di samping aspek-aspek yang sifatnya non ekologis, seperti sosial, budaya, ekonomi, dan politik yang mendukung proses pembangunan yang berkelanjutan. Kini pemahaman akan pembangunan berkelanjutan dalam arti bukan sekedar mampu menyediakan generasi selanjutnya, tetapi juga mampu menyeimbangkankebutuhan baik secara jasmani maupun rohani. Pencapaian sebuah paradigma model pembangunan semacam itu, bila dikaji dengan realitas sekarang terasa sulit untukdiimplementasikan, terkait dengan kepentingan dan kebutuhan manusia yang bersifat materialistik dan hedonistik. Secara perlahan aplikatif model pembangunan yang berbasis "Eco" diharapkan mampu mengubah gaya hidup masyarakat kini secara mendasar. (Agbedahin, 2019)

Dalam segala hal dunia ini memiliki dampak, satu detik yang terlewati memilikidampak yang besar di masa depan, baik itu dampak postif maupun

negatif. Saat ini telah kita rasakan dampak dari manusia tersebut. Setidaknya manusia memberi suatu gebrakandari diri sendiri untuk kehidupan yang lebih berarti. Satu kerikil kecil dapat membuat ombak, di mana manusia melakukan perbuatan kecil pasti ada perubahannya. Di mulai dari sendiri, mencintai manusia, mencintai alam, mempercayai Tuhan untuk bertahan hidup dimasa sekarang maupun masa yang akan datang. Rekomendasi sendiri, Di sini tidak disebutkan contoh nyata dari dampak negatif yang ada dari perbuatan manusia seperti eksploitasi besar-besaran dan tidak memikirkan rakyat kecil yang menyambung hidup untuk kehidupan sehari-hari. Dan gila hartanya pengusaha dan salah satu anggota pemerintahan dan salah satu abdi negara untuk mengantongi uang rakyat. Atau berlagak pahlawan tapi sejatinya dia penjahatnya. Harapan kedepan, terkait dengan model atau pola pembangunan adalah mewujudkan sebuah paradigma pembangunan yang harmonis antara manusia dan alam. Karena kerusakan demi kerusakan ekologis terus mengalami peningkatan dengan tahap yang semakin mengkwatirkan, yang tentunya dapat mengarahpada tahap kerusakan non ekologis (konflik sosial, ekonomi, budaya, politik, bahkan agama).

Seiring dengan adanya fenomena ekologis maupun non ekologis, ditengah-tengahkehidupan masyarakat yang terus dihadapkan dengan masalah pembangunan yang semakin tidak ramah lingkungan. Melihat bagaimana menggeliatnya dinamika perubahan dan perkembangan paradigma pembangunan kini, dengan pola-pola pembangunan yang semakin modern, seakan telah mencapai tahap kehilangan arah yangtidak sesuai dengan visi dan misi pembangunan, yang sesungguhnya. (Spaiser et al., 2017).

Kesalahan cara pandang antroposentris yaitu mekanistis reduksionistis. Paradigma ini memisahkan secara tegas antara alam sebagai objek ilmu pengetahuan danmanusia sebagai subjek, pemisah yang tegas anatara nilai dan fakta serta membela paham bebas nilai pada ilmu pengetahuan. Krisis sosial ekologi terjadi di Indonesia akibat dari pembangunan yang masih antroposentris yang menajdikan alam sebagai target utama untuk dieskploitasi sedangkan paradigma pembangunan berdimensi ekosentris dimanahubungan subjek dan objek pembangunan bersifat ko-eksisten masih belum diterapkan.

SIMPULAN

Konsep ekologi pembangunan menjadi sebuah paradigma baru yang merupakan akumulasi darirespon dari berbagai fenomena lingkungan yang terus dinamis, disamping itu sudah banyak istilah tersebut, diaplikasikan diberbagai bidang, baik pada ranah konsep teoris maupun empiris. Konsep ekologi pembangunan sudah menjadi trenitas peradaban dalam pola pembangunan, yang kini sering digunakan sebagai labelitas dalam setiap produk yang dicipta. Dari berbagai pembahasan di atas, maka peneliti menarik tiga simpulan yang menjadi krisi ekologi di Indonesia, *pertama* yaitu orientasi pembangunan yang tidak maksimal berwawasanlingkungan. Pembangunan berkelanjutan memiliki aspek yang penting dalam pengembangan masyarakat, model pembangunan yang tidak sesuai dengan ekologi pembangunan juga akan berkontribusi terhadap krisisnya ekologi pembangunan. *Kedua,* pembangunan yang masih bertumpu pada cara pikir antroposentris. Masih menganggap bahwa

keterpisahana antara alam,lingkungan dan manusia. Hal ini yang menyebabkan eksploitasi terhadap lingkungan.

SARAN

Berdasarkan permasalahan di atas, penulis berupaya memberikan saran, *pertama* perlunya regulasi dan *punishmen* yang tegas terhadap oknum yang melakukan pelanggaran keberlangsungan ekologi. *Kedua,* upaya pemerintah untuk mewujudkan kehidupan adil dan makmur bagi masyarakatnya tanpa harus menimbulkan kerusakan lingkungan ditindak lanjuti dengan menyusun program pembangunan berkelanjutan. *Ketiga,* perlunya pelestarian floran dan fauna dengan mendirikan cagar alamm dan suaka marga satwa, melarang perburuan liar dan menggalakkan kegiatan penghijauan.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, J., Aman, J., Nurunnabi, M., & and Bano, S. (n.d.). “The Impact of Social Media onLearning Behavior for Sustainable Education: Evidence of Students from. In *Selected Universities in Pakistan. Sustainability 11* (Vol. 1683). https://doi.org/doi:10.3390/su11061683

Agbedahin, A. V. (2019). Sustainable development, Education for Sustainable Development, and the 2030 Agenda for Sustainable Development: Emergence, efficacy, eminence, and future. *Sustainable Development*. https://doi.org/10.1002/sd.1931

Cahyandito, M. F. (1980). Pembangunan berkelanjutan, ekonomi dan ekologi,. *Jurnal Lmfe*.

Dzikri, A. D. (2019). Pesantren Dan Perubahan Sosial: Studi Terhadap Peran Pesantren Al-Ishlah, Sidamulya Cirebon. *TAZKIR: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Dan Keislaman*. https://doi.org/10.24952/tazkir.v5i1.961

Eldridge, P. (n.d.). *NGOs In Indonesia: Popular Movement or Arm of Government?* The Centre of Southeast Asian Studies Monash University.

FUNGSIONAL. *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi Dan Aplikasi*.https://doi.org/10.21831/jppfa.v2i1.2619

Holden, E., Linnerud, K., & Banister, D. (2017). The Imperatives of Sustainable Development. *Sustainable Development*. https://doi.org/10.1002/sd.1647

Kristiyanto, & Sitanggang, N. D. H. (2016). Dinamika Kajian Ekologi Integratif , Dalam.*Formatif : Jurnal Ilmiah Pendidikan MIPA*.

Mensah, J. (2019). Sustainable development: Meaning, history, principles, pillars, andimplications for human action: Literature review. *Cogent Social Sciences*. https://doi.org/10.1080/23311886.2019.1653531

Nurjanah, M. (2019). Teori Keluarga: Studi Literatur. *Article*.

Pitaloka Priasmoro, D., Widjajanto, E., & Supriati, L. (2016). ANALISIS FAKTOR-FAKTOR KELUARGA YANG BERHUBUNGAN DENGAN PERILAKU AGRESIF PADA REMAJA DI KOTA MALANG (DENGAN PENDEKATAN TEORI

Prof. Oekan S. Abdullah. (2017). Ekologi Manusia dan Pembangunan Berkelanjutan. In *Gramedia Pustaka Utama*.

Shulla, K., Filho, W. L., Lardjane, S., Sommer, J. H., & Borgemeister, C. (2020). Sustainabledevelopment education in the context of the 2030 Agenda for sustainable development. *International Journal of Sustainable Development and World Ecology*. https://doi.org/10.1080/13504509.2020.1721378

Sidi, P. (2014). KRISIS KARAKTER DALAM PERSPEKTIF TEORI STRUKTURAL

Singh, M. (2019). Sustainable development. In *The Palgrave Handbook of the HashemiteKingdom of Jordan*. https://doi.org/10.1007/978-981-13-9166-8_9

Spaiser, V., Ranganathan, S., Swain, R. B., & Sumpter, D. J. T. (2017). The sustainable development oxymoron: quantifying and modelling the incompatibility of sustainabledevelopment goals. *International Journal of Sustainable Development and World Ecology*. https://doi.org/10.1080/13504509.2016.1235624

STRUKTURAL FUNGSIONAL KELUARGA). *Jurnal Ilmu Keperawatan (Journal of Nursing Science)*. https://doi.org/10.21776/ub.jik.2016.004.02.3

Sumarni, S. (2017). Model sosio ekologi perilaku kesehatan dan pendekatan. *The Indonesian Journal of Public Health*. https://doi.org/10.20473/ijph.v12i1.2017.129-000

Zahrotunni'mah2, R. R. (2018). MANAJEMEN DAKWAH LDK AL – INTISYAR UIKADALAM MENINGKATKAN KUALITAS DAKWAH KAMPUS. *Journal of Communication Science and Islamic Da'wah*.

Zainal Fadri. (2020). Perubahan Struktural Fungsional Prostitusi Online dalam PandanganTalcott Parsons. *RESIPROKAL: Jurnal Riset Sosiologi Progresif Aktual*. https://doi.org/10.29303/resiprokal.v2i2.40

NEGOSIASI PERAN DALAM KELUARGA (Studi Atas Kontribusi Suami Pada Masa Transisi Istri Menjadi Ibu Baru Di Ponorogo)

Azmi Mustaqim, Wahyu Saputra, Aris Tontowi

*IAIN Ponorogo
Jl. Pramuka No. 156 Ronowijayan Ponorogo 63471, (0352) 081277
Email : wahyu@iainponorogo.ac.id
**INSURI Ponorogo
Email : aristontowi@gmail.com

ABSTRAK: Perempuan yang mengalami transisi peran dari istri menjadi ibu membutuhkan penyesuaian diri yang baik. Mereka memiliki beban yang berlipat ganda sebagai istri, ibu, pekerja, anggota masyarakat serta anak dari orangtuanya. Tanggung jawab dari peran ini tidak dapat dianggap sebagai pekerjaan yang biasa. Untuk mencapai penyesuaian diri yang baik maka dibutuhkan pembagian peran dalam keluarga antara dirinya dengan suami. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengungkap latar belakang urgensi negosiasi peran dalam konteks transisi istri menjadi ibu baru. Selain itu penelitian ini memotret proses unik negosiasi peran keduanya sebagai orangtua. Terakhir, penelitian ini mengungkap kontribusi suami pada saat istri bertransisi peran menjadi ibu baru. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan fenomenologis. Penelitian ini menyebut kunci utama dari proses negosiasi adalah adanya penyaamaan persepsi gender dalam keluarga. Kemampuan penyesuaian diri dalam masa transisi ini sangat dipengaruhi oleh kesejahteraan psikologis (psychological well-being) yang diberikan suami kepada istri.
Kata kunci: *Negosiasi peran, gender, keluarga*

Abstract: Women who experience a role transition from wife to a mother require good adjustments. They have a double burden as wives, mothers, workers, community members, and children from parents. The responsibilities of this role cannot be considered ordinary work. To achieve a good self-adjustment, it requires a division of roles in the family between husband and wife. The purpose of this research is to reveal the background of the urgency of role negotiation in the context of the wife's transition to a new mother. Besides, this study captures the unique process of negotiating the roles of both of them as parents. Lastly, this study reveals the contribution of the husband when the wife is transitioning into a new mother. This study uses a qualitative method with a phenomenological approach. This study states that the main key to the negotiation process is the equation of gender perceptions in the family. The ability of self-adjustment during this transitional period is greatly influenced by the psychological well-being given by husbands to wives.
Key word: *Negotiation of the role, gender, family*

A. PENDAHULUAN

Di dalam kehidupan sehari-hari, kita tidak bisa melepaskan diri dari peran perempuan. Memandang perempuan, seringkali yang terlintas dibenak kita adalah sebagai individu yang lemah lembut, anggun, emosional, keibuan dan dan sederet sifat-sifat feminim yang melekat padanya. Baik itu dalam literatur Barat maupun Timur, perempuan seakan digariskan menjadi istri dan ibu.[1] Sementara itu pada bagian lain, laki-laki disematkan pada dirinya sifat maskulin yang menggambarkan pribadi kuat, logis, berwibawa, pemimpin dan sederet sifat unggul lainnya. Pandangan ini berpengaruh terharap kontruksi peran sosial, laki-laki berada pada wilayah publik sementara perempuan pada wilayah domestik. Konsekuensi atas konstruksi ini adalah, laki-laki menjadi kepala keluarga, mencari nafkah, penentu keputusan, pelindung dan berperan di wilayah sosial. Sementara istri berada pada wilayah rumah tangga, memasak, merawat anak, membersihkan rumah dan terbatas untuk bersosial.

Dalam diskursus gender, seringkali ditemui istilah peran ganda atau beberapa menyebut beban ganda. Peran ganda ialah dua peran atau lebih yang dijalankan oleh perempuan dalam waktu yang bersamaan.[2] Peran tersebut umumnya merupakan peran domestik sebagai ibu rumah tangga dan juga peran publik dalam pasar tenaga kerja.[3] Tugas perempuan yang bekerja merupakan pekerjaan yang berat, sehingga perempuan dituntut untuk mengatur waktu pekerjaan di ranah publik dan domestik serta dituntut respon terhadap masyarakat lingkungan sekitarnya.[4] Peran ganda yang dimaksud di sini ialah peran perempuan sebagai istri, sebagai ibu, sebagai pekerja (pencari nafkah), sebagai anggota masyarakat dan sebagai anak dari orang tuanya. *Pertama,* perempuan sebagai istri yakni mendampingi suami, melaksanakan tugas sebagai istri yang taat kepada suami.[5] *Kedua,* perempuan sebagai ibu berperan menjadi ibu bagi anaknya, merawat, memelihara dan mengayomi anggota keluarganya. *Ketiga,* sebagai pekerja (pencari nafkah), dilatarbelakangi oleh dorongan aktualisasi diri atau desakan ekonomi keluarga, mereka mencari pekerjaan di luar rumah dan menerjang hegemoni pandangan masyarakat konvensional terhadap wanita yang hanya bekerja di dalam rumah. *Keempat,* perempuan sebagai anggota masyarakat perempuan memiliki tanggung jawab yang sama dalam kehidupan. Dalam sudut pandang pribadi perempuan memiliki tugas membangun masyarakat bersama-sama dengan kaum pria. *Kelima,* perempuan sebagai anak dari orang tua, dalam ini ada tanggung jawab dirinya untuk taat kepada orangtuanya sebagai bentuk sikap berbakti. Baik laki-laki maupun perempuan diciptakan saling

---

[1] Mansour Faqih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). 8.

[2] Denrich Suryadi, 'Gambaran Konflik Emosional Dalam Menentukan Prioritas Peran Ganda', *Jurnal Ilmiah Psikologi*, 4.1 (2004), 12.

[3] Cary Peck Jane, *Wanita Dan Keluarga* (Yogyakarta: Kanisius, 1991). 45.

[4] Utami Munandar, *Emansipasi Dan Peran Ganda Wanita Indonesia Suatu Tinjauan Psikologis* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1985). 75.

[5] Ken Suratiyah, Marcelinus Molo, and Irwan Abdullah, *Dilema Wanita Antara Industri Rumah Tangga Dan Aktifitas Domestik* (Yogyakarta: Aditya Media, 1999). 44.

membutuhkan (mutualistik). Perbedaan biologis keduanya tentu bukan menjadi pembeda dalam hal peran sosial.[6] Oleh sebab itu, maka menjadi suatu kewajaran dan bukan persoalan yang tabu ketika antara keduanya membagi peran dalam keluarga.

Transisi peran terjadi ketika realitas seseorang 'terganggu', disebabkan oleh keadaan terpaksa atau perubahan pilihan yang menghasilkan sebuah bangunan realitas baru. Hal itu bisa terjadi jika sesorang menyadari perubahan yang sedang terjadi. Kesadaran ini diikuti oleh keterikatan, dimana seseorang yang terbenam dalam proses transisi melakukan kegiatan mencari infrormasi atau dukungan, mengidentifikasi cara baru kehidupan dan menjadi apa dirinya, memodifikasi aktifitas yang telah lalu, dan merasakan keadaan nyata. Oleh karena itu, tingkat kesadaran akan berpengaruh pada tingkat keterikatan. Kekuarangan kesadaran menandakan bahwa seorang individu mungkin tidak siap untuk bertransisi.[7] Dalam hal ini transisi peran yang dimaksud ialah peran istri menjadi ibu baru yang mempengaruhi cara kehidupan baru, aktifitas baru dan kenyataan baru.

Pada saat transisi peran menjadi ibu baru, dengan melihat beban ganda yang telah ditanggung, nampaknya hal ini menambah berat beban yang dipikul perempuan. Masa transisi memerlukan penyesuaian diri dengan sangat baik. Sementara itu, beban ganda menjadikan proses transisi terhambat.[8] Purtojo menyebut bahwa peran ganda membutuhkan kesiapan untuk menjalankannya.[9] Dampak psikologis yang diakibatkan dari pengabaian proses ini adalah depresi, emosi yang tidak stabil, kondisi tubuh menurun dan lain sebagainya. Selain itu, pada masa transisi ini perempuan yang menjadi ibu baru akan mengalai fase *baby blues syndrome*. Adalah kondisi di mana seseorang pasca melahirkan akan mengalami kegamangan emosi, kebingungan akan peran, kekhawatiran yang berlebih terhadap dirinya dan bayi, dan keadaan psikologis yang tidak sehat lain sebagainya. Ketika hal ini tidak segera ditangani dan diselesaikan maka akan berakibat menjadi depresi pasca melahirkan.

Depresi pasca melahirkan dapat berdampak terhadap ibu baru, anak dan keluarga. Seseorang yang mengalami depresi pasca melahirkan akan mengalami penurunan minat dan ketertarikan terhadap bayi, menolak untuk merawat, menyakiti bayi bahkan dapat berfikir untuk mengakhiri hidup. Depresi pasca melahirkan merupakan gejala yang sangat membahayakan, hal ini terjadi pada 13% perempuan di seluruh dunia terlebih pada negara

---

[6] Muflihah, 'Aktualisasi Diri Perempuan Di Tengah Kepentingan Domestik Dan Publik'', *Palastren*, 6.1 (2013), 201–222.

[7] D. Kralik, K. Visentin, and A. Loon, 'Transition Literature Review', in *Transition Theory Middle Range and Situation Specific Theories in Nursing Research and Practice* (New York: Springer Publishing Company, 2010). , 76.

[8] Azmi Mustaqim, 'Kontribusi Suami Dalam Pembentukan Konsep Diri Perempuan Karir Pada Masa Transisi Keibuan' (unpublished Thesis, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2017). 93.

[9] Lisnawati R. Purtojo, 'Menyeimbangkan Peran Publik Dan Peran Domestik: Suatu Konsekuensi Peran Ganda Yang Dipilih Oleh Perempuan', *KOGNISI: Majalah Ilmu Psikologi*, 3.1 (1999), 13–17.

berkembang.[10] Beberapa perempuan menyadari hal ini akan tetapi sebagian lain tidak mengerti. Betapa hal ini akan memberatkan perempuan dalam rumah tangga jika tidak diimbangi dan didukung oleh peran laki-laki. Maka dengan mempertimbangkan keadilan dan kesetaraan gender, seorang laki-laki mau tidak mau harus turut andil dalam memainkan peran dan tugas-tugas dalam rumah tangga. Karena pembagian peran, bukan semata-mata karena alasan biologis, melainkan berdasarkan prinsip kesetaraan dan keadilan gender.

Banyak tulisan-tulisan yang menyebut peran ganda perempuan sebagai peran yang memiliki konsekuensi berat, namun sampai sejauh ini belum ada tulisan yang mengafirmasi peran orang terdekat untuk membantu meringankan beban perempuan. Diskursus dalam pembelaan hak-hak perempuan hanya sampai pada wilayah wacara keadilan dan kesetaraan, tidak melihat pada bagaimana proses negosiasi yang dilakukan. Sangat jarang tulisan yang memberikan gambaran mengenai pembagian peran antara suami dan istri pada masa transisi ini. Padahal jika kita merujuk pada fenomena-fenomena yang telah penulis paparkan pada alinea sebelum-sebelumnya, banyak sekali kerawanan posisi perempuan secara fisik serta psikis dalam masa-masa ini. Banyak dampak-dampak negatif dari aspek psikologis yang bahkan dapat mempengaruhi aspek fisik saat penyesuaian peran baru. Untuk kepentingan tersebut, tulisan ini muncul memberikan gambaran peran suami ketika terjadi perubahan peran perempuan dari istri menjadi ibu. Kemudian mencoba memotret keunikan negosiasi peran antara dua orang yang berpengaruh dalam keluarga. Terakhir, melihat lebih dalam kontribusi suami saat perempuan mengalami fase transisi peran dari istri menjadi ibu baru. Sehingga layak jika tulisan ini memberikan kesadaran bersama bahwa fase-fase transisi perempuan ini juga perlu dipahami sebagai bentuk pembelaan atas hak-haknya dan kesetaraan peran baik pada wilayah domestik maupun publik.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Dari beberapa literatur bacaan yang memiliki arah kajian yang sama, salah satunya adalah tulisan Fitria Desy Arianti. Dalam tulisan yang berjudul 'Dukungan Sosial Suami pada Istri yang Mengalami Postpartum Blues' ini ia memaparkan bagaimana kondisi psikologis ibu baru yang mengalami tekanan. Dalam membantu penyesuaian melalui *postpartum blues* ini, Arianti mensyaratkan dukungan sosial dilakukan oleh suami dengan memberikan support emosional, informational, instrumental dan penilaian. Melalui empat hal tersebut penulis menyakini suami dapat membantu istri dalam melewati masa-masa dramatis menjadi ibu baru.[11]

Selanjutnya Cahyati menulis tentang kontribusi bimbingan rohani suami untuk membantu istri mengurangi *baby blues syndrome.* Tulisan ini mencoba melihat peran bimbingan rohani yang diberikan oleh suami untuk

[10] Namora Lumongga Lubis, *Depresi Tinjauan Psikologi* (Jakarta: EGC, 2009). 75.

[11] Fitria Desy Arianti, 'Dukungan Sosial Suami Pada Istri Yang Mengalami Postpartum Blues' (Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2019) <http://eprints.ums.ac.id/77965/1/NASKAH%20PUBLIKASI.pdf>.

mengurangi tekanan akibat *baby blues syndrome* dan depresi *postpartum*. Selain itu ia juga melihat apa yang menjadi penyebab ibu baru mengalami *baby blues syndrome* hingga membuat depresi postpartum. Hasilnya adalah suami memberikan bimbingan rohani Islam melalui pengamalan doa-doa dan nasehat normatif, sementara penyebab *baby blues syndrome* hingga berujung depresi adalah pengalaman buruk subyek penelitian serta kurangnya dukungan keluarga.[12]

Kemudian ketika berbicara mengenai pembagian peran suami dan istri, terdapat tulisan Putri & Lestari. Tulisan ini mencoba mendeskripsikan pembagian peran dalam keluarga Jawa antara suami dan istri. Keduanya menyebut pasangan suami istri Jawa berbagi peran dalam tiga hal, yakni pengambilan keputusan, pengelolaan keuangan dan pengasuhan anak. Meskipun peran-peran tersebut dijalankan dengan fleksibilitas, namun kecenderungan suami lebih besar kepada peran sebagai pengambil keputusan, sementara istri lebih banyak dalam pengelolaan keuangan dan pengasuhan anak. Selain itu, prinsip kerukunan dikedepankan dalam setiap pembagian peran.[13] Untuk melihat bagaimana urgensinya fase transisi peran dari istri menjadi ibu baru ini yang membutuhkan peran dukungan suami, penulis menunjukkan hasil temuan Tolongan, Korompis dan Hutauruk. Mereka menulis tentang Dukungan Suami Dengan Kejadian Depresi Pasca Melahirkan. Melalui studi kuantitatif didapati hasil bahwa ibu baru yang mendapatkan dukungan dari suami lebih terlindungi dari bahaya depresi. Sementara ibu baru yang kurang mendapatkan dukungan dari suami sangat rentan mengalami depresi.[14]

Apa yang dilakukan oleh Arianti memiliki fokus yang sama dengan peneliti yakni pada rentang kondisi krisis pasca lahir. Ia juga melakukan beberapa identifikasi peran sehingga memunculkan dukungan sosial. Akan tetapi proses negosiasi munculnya peran tersebut tidak disinggung olehnya. Kemudian, penelitian Cahyati membicarakan aspek spiritualitas suami dalam membantu mengurangi *baby blues* dan *postpartum* istri. Tulisan ini hanya berfokus pada aspek religius suami saja tanpa melihat aspek lain. Tentunya kajian yang dilakukan oleh peneliti kali ini melihat beberapa aspek lebih dari religius (nilai positif-normatif). Distingsi dengan penelitian Putri dan Lestari adalah letak fokus utama pada apa yang dapat dilakukan suami saat istri sedang dalam masa penyesuaian peran baru. Penelitian ini lebih berfokus pada peran yang dilakukan di saat fase tertentu dan singkat namun sangat berpengaruh terhadap kondisi kesehatan mental ke depan. Terakhir, Penelitian yang dilakukan Hutauruk, dkk., tidak begitu mendalami aspek subjektif dari subjek penelitian karena hanya melihat hubungan dukungan suami terhadap istri saja. Untuk menyelami pengalaman subjek penelitian

---

[12] Septi Manik Cahyati, 'Peran Bimbingan Rohani Suami Untuk Mengurangi Syndrome Baby Blues (Analisis Kondisi Psikis Ibu Pasca Melahirkan Di Klinik Pratama Anugerah Demak)' (unpublished Skripsi, IAIN Kudus, 2020) <http://repository.iainkudus.ac.id/3586/>.

[13] Dyah Purbasari Kusumaning Putri and Sri Lestari, 'Pembagian Peran Dalam Rumah Tangga Pada Pasangan Suami Istri Jawa', *Jurnal Penelitian Humaniora*, 16.1 (2015), 72–85.

[14] Cindritsya Tolongan, Grace E.C. Korompis, and Minar Hutauruk, 'Dukungan Suami Dengan Kejadian Depresi Pasca Melahirkan', *E-Journal Keperawatan*, 7.2 (2019), 1–9.

kiranya perlu digunakan pendekatan kualitatif sebagaimana penelitian ini. Namun penelitian ini sepakat pada apa yang menjadi hasil dari kerjanya, yakni dukungan suami dapat meminimalisir terjadinya depresi istri pasca melahirkan.

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan fenomenologi. Kualitatif adalah setting kehidupan sehari-hari subjek penelitian tanpa adanya rekayasa terhadap lingkungan subjek dan cenderung menginterpretasikan pengalaman subjek berdasarkan apa yang mereka alami dan maknai. Pemilihan menggunakan pendekatan fenomenologi berdasarkan atas pertimbangan bahwa fenomenologi bertujuan untuk menjelaskan situasi kehidupan seseorang dengan mencaritahu bagaimana orang tersebut mengalaminya. Fenomenologi juga ingin mempertahankan fenomena dan konteksnya yang muncul dalam seting kehidupan seseorang, karena individu merupakan orang pertama yang mengalami sehingga ia dianggap mampu mendeskripsikan bagaimana kehidupannya yang sebenarnya.

Teknik purposive sampel digunakan untuk penentuan subjek penelitian. Penggalian data dilakukan melalui wawancara mendalam dengan memperhatikan daftar pertanyaan. Peneliti hadir menemui pasangan keluarga secara langsung dan juga menggunakan alat komunikasi WhatsApps (WA). Data-data yang digali dari wawancara berupa latar belakang subyek, baik latar belakang keluarga maupun individu, pengalaman-pengalaman kehidupan subyek, gambaran lingkungan subyek, kondisi fisik dan emosi subyek..

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil Penelitian

Penelitian ini melibatkan tiga orang responden yang merupakan pasangan suami istri yang baru memiliki anak pertama. Penulis mencoba menyajikan beberapa temuan penelitian terkait peran pasangan suami istri dalam keluarga, negosiasi dan juga kontribusi suami dalam suatu tabel.

Tabel 1. Pembagian Peran

Kegiatan	Pihak yang Berperan		
	Pasangan 1	**Pasangan 2**	**Pasangan 3**
Kegiatan Domestik			
Mencuci pakaian	Suami	Suami	Suami
Menjemur pakaian	Suami	Istri	Suami
Mencuci piring	Suami	Suami	Suami
Berbelanja	Suami	Suami	Suami
Memasak	Orang tua	Orang tua	Bergantian
Menyapu lantai	Suami	Suami	Suami
Mengepel lantai	Suami	Suami	Suami
Perawatan anak			
Memandikan anak	Suami	Suami	Suami
Membuatkan susu anak	Bergantian	Bergantian	Suami

Penanganan saat rewel	Bergantian	Bergantian	Bergantian
Mengganti popok	Bergantian	Bergantian	Bergantian
Memastikan kesehatan	Suami	Istri	Istri
Kegiatan publik			
Mencari nafkah	Suami	Suami	Suami
Bersosialisasi	Suami	Suami	Suami
Belanja kebutuhan lain-lain	Suami	Suami	Suami

Sumber: diolah oleh penulis

Dari data di atas, nampak kegiatan domestik didominasi oleh suami, meskipun ada beberapa tugas yang dilakukan secara bergantian atau bersama-sama. Dominasi peran laki-laki di wilayah domestik ini didasari oleh kondisi fisik dan psikis pasangan yang belum stabil pasca melahirkan. Untuk melakukan peran yang demikian, perlu upaya yang lebih dari sisi suami akibat tidak begitu terbiasa melakukan tugas domestik. Namun ada dua responden yang merasa biasa dalam melakukan peran domestik ini. Kemudian, berbeda halnya ketika berbicara tentang perawatan anak. Semua responden perlu melakukan penyesuaian karena pertama kali menghadapi situasi yang demikian. Ada kesulitan-kesulitan tersendiri yang dialami oleh suami dalam berpartisipasi merawat anak. Bagi mereka, pengalaman dibutuhkan untuk melakukan hal ini, maka yang dilakukan adalah banyak belajar dan *sharing* pengetahuan. Pada kegiatan publik masih didominasi oleh peran suami.

Selanjutnya pada pola negosiasi, penulis paparkan juga dalam bentuk tabel. Hal ini untuk melihat secara cermat topik yang dinegosiasikan oleh pasangan, keinginan pasangan, bagaimana mengelola perbedaan pendapat, bagaimana kesediaan meluangkan waktu suami, pendapat yang sering didengar, siapa yang paling menentukan dalam pengambilan keputusan dan inisiator negosiasi.

Tabel 2. Tema negosiasi

Hal yang dinegosiasikan	Pasangan 1	Pasangan 2	Pasangan 3
Perawatan anak	Negosiasi keterlibatan suami dalam seluruh perawatan anak	Negosiasi hal-hal yang bisa dilakukan suami ketika berada di rumah	Negosiasi dalam pembagian tugas perawatan anak
Keinginan pasangan	Mendiskusikan keinginan masing-masing pasangan secara spontan dan terencana	Mengungkapkan keinginan secara spontan	Pasangan mendiskusikan keinginan masing-masing dan mencari titik temu

Pengelolaan perbedaan pendapat	Suami mengerti dan menerima pendapat	Salah satu mengalah dengan argumentasi logis	Mencari titik temu dengan berdiskusi
Kesediaan waktu	Suami stand by	Suami stand by ketika berada di rumah	Suami stand by
Pengambilan keputusan	Suami	Suami	Kesepakatan bersama
Pendapat yang sering didengar	Istri	Istri	Istri
Inisiator negosiasi	Istri	Istri	Istri

Sumber: diolah oleh penulis

Dari data yang telah dipaparkan di atas, nampak bahwa terjadi negosiasi dalam keluarga dalam mengiringi pembagian peran. Semua pasangan perempuan yang diminta menjadi responden melakukan negosiasi terkait keterlibatan suami baik dalam perawatan anak dan ibu. Ketika mereka memiliki suatu keinginan, maka hal itu diutarakan secara spontan, meminta waktu dan mendiskusikan keinginan tersebut. Dalam hal pengelolaan perbedaan pendapat suami lebih mendominasi sebagai pribadi yang mengerti dan memahami istri. Semua responden laki-laki (suami) menyediakan waktu luang sebagai tanggung jawab terhadap keluarga meskipun memiliki pekerjaan atau kesibukan. Kemudian dalam pengambilan keputusan, suami masih mendominasi. Akan tetapi hal itu masih tetap dalam batasan negosiasi istri. Dalam penelitian ini juga ditemukan bahwa suami lebih cenderung menjadi pendengar yang baik bagi istrinya. Dan terakhir, inisiator dari adanya negosiasi adalah pihak istri.

Kemudian, di bawah ini dipaparkan mengenai kontribusi suami pada saat transisi peran istri menjadi ibu baru. Di dalamnya penulis memetakan empat hal penting yang berkaitan dengan itu.

Tabel 3. Kontribusi suami

Tema	Pasangan 1	Pasangan 2	Pasangan 3
Tanggung jawab domestik	Suami mengelola sebagian besar tanggung jawab domestik	Suami mengelola sebagian besar tanggung jawab domesti	Suami mengelola sebagian besar tanggung jawab domesti
Penghargaan tanpa syarat	Suami menerima kondisi istri apa adanya	Suami menerima kondisi istri apa adanya	Suami menerima kondisi istri apa adanya

Transfer nilai positif	Suami memberikan nilai-nilai positif	Suami memberikan motivasi	Suami memberikan motivasi
Kesejahteraan psikologis	Keberadaan suami disisi istri mempu memberi ketenangan	Keberadaan suami menenangkan emosi istri	Keberadaan suami menenangkan istri

Sumber: diolah oleh penulis

Dari tabel di atas menunjukkan bahwa suami memiliki kontribusi yang baik dalam pencapaian peran istri pada masa transisi menjadi ibu baru. Tugas-tugas domestik banyak dilakukan oleh suami melalui negosiasi dan saling pengertian. Perubahan kondisi fisik dan dinamika emosi istri diterima apa adanya dengan penuh pengertian. Nilai-nilai positif (kesabaran, pengertian, empati) yang ditunjukkan oleh suami diinternalisasikan dalam diri istri dan menjadikan dorongan kuat untuk melewati masa penyesuaian diri. Keberadaan suami yang setiap saat dibutuhkan membuat kondisi emosi istri cukup stabil dan menenangkan.

2. Pembahasan

Pada bagian ini, penulis paparkan pembahasan penelitian yang dibagi menjadi tiga fokus utama penelitian. Pertama adalah berkaitan tentang peran-peran yang dilakukan oleh suami dalam keluarga. Sebagaimana penulis sampaikan pada bagian hasil penelitian, peran domestik dalam keluarga pada konteks transisi peran istri menjadi ibu baru banyak didominasi oleh suami. Peran ini dilakukan sebagai bentuk tanggung jawab suami dalam keluarga. Dalam hal pengasuhan dan perawatan anak, tentu di dalamnya terdapat tantangan tersendiri sebagai konsekuensi dari peran sebagai orangtua baru. Baik suami maupun istri mengalami hal demikian. Semua responden sepakat untuk keluar dari masalah ini adalah dengan belajar dan melakukan sharing pengetahuan kepada orang-orang yang terlebih dahulu mengalami.

Bagi keluarga modern, pembagian peran ini lumrah dilakukan mengingat arus perubahan pandangan yang dialami. Keluarga modern lebih mengedepankan sikap demokratis terkait tugas-tugas domestik. Siapapun memiliki kesempatan yang sama dalam memainkan peran dalam keluarga karena tidak terikat dengan nilai-nilai keluarga tradisional yang begitu rigit dan kaku. Bagi Goode perubahan paradigma ini muncul akibat pengaruh teknologi dan industri.[15] Meski demikian, pembagian peran ini belum cukup populer di Indonesia. Sebagian besar masyarakat masih menganut paradigma keluarga tradisional yang mempercayai peran laki-laki adalah wilayah publik dan perempuan pada wilayah domestik.

Francis Ivan Nye dalam tulisannya menyebut struktur peran yang dapat dilakukan oleh suami di dalam keluarga diantaranya adalah sebagai *housekeeper role, provider role, child care role, child socialization role, sexual*

[15] William J. Goode, *The Family* (Jakarta: Bina Aksara, 1991). 141.

role, kindship role, recreational role, dan *therapeutic role*.[16] Peran-peran tersebut sangat wajar dilakukan oleh para suami apalagi dengan melihat proses transisi istri menjadi ibu baru. Pembagian peran dalam keluarga sangat dibutuhkan untuk menjaga keseimbangan keluarga dalam menjalankan fungsi keluarga menuju terwujudnya tujuan keluarga.

Dari temuan di atas dapat diketahui bahwasannya sebagian besar peran domestik dalam keluarga dapat dilakukan dengan baik oleh suami. Baik itu yang sifatnya memastikan kondisi rumah tangga dari segi kebersihan, kerapian, kebutuhan dapur atau dalam hal pengasuhan dan perawatan anak serta wilayah publik dapat dikerjakan dengan baik. Suami memegang peranan penting pada wilayah domestik dan publik saat istri berada pada fase transisi peran dari istri menjadi ibu baru. Wawasan dan pengetahuan yang didapat secara timbal balik dari proses negosiasi menjadikan ketiga pasangan memiliki pandangan tentang gender.

Selanjutnya adalah pada proses negosiasi antara suami dan istri. Komunikasi yang baik dalam keluarga tidak menutup kemungkinan adanya proses negosiasi peran. Dari tiga responden penelitian didapati bahwa negosiasi yang dilakukan adalah seputar keterlibatan suami dalam pengasuhan dan perawatan anak pasca melahirkan, kemudian terkait apa yang menjadi keinginan antara pasangan, pengelolaan perbedaan pendapat, kesediaan waktu suami untuk mendampingi istri, pengambilan keputusan, pendapat siapa yang banyak didengar dan siapa yang menjadi inisiator negosiasi.

Keterlibatan suami dalam perawatan baik istri maupun anak pasca melahirkan memang sangat dibutuhkan. Antara keduanya perlu adanya komitmen untuk menjalankan tugas-tugas yang tidak bisa diselesaikan secara sendiri. Kondisi fisik dan psikologis istri pasca melahirkan yang cukup rentan harus diimbangi dengan peran suami dalam mengambil alih perawatan bayi. Ketiga pasangan tersebut dinilai melakukan negosiasi yang cukup fleksibel dalam membagi peran. Pada pasangan 1 misalnya, antara keduanya sama-sama meluangkan waktu untuk berbagi dalam mengurus anak. Ketika istri tidak mampu menjalankan tugasnya maka suami bertanggung jawab untuk menggantikannya. Dan itu dilakukan secara fleksibel. Pun demikian pada pasangan 2 dan 3 yang tidak memberlakukan aturan yang ketat atau rigid dalam negosiasi peran. Menurutnya semua pekerjaan di masa ini adalah tanggung jawab keduanya, maka itu harus menjadi kesadaran bersama dan dilakukan saling melengkapi. Ketiganya terbuka dengan perubahan peran dalam keluarga.

Fleksibilitas dalam pasangan keluarga, menurut Olson, dkk., merujuk pada perubahan yang terjadi pada kepemimpinan, hubungan peran dan aturan dalam berhubungan. Ia menyebut ada empat level fleksibilitas dalam keluarga, *rigid, structured, flexible,* dan *chaotic.*[17] Di dalam keluarga ini cenderung berada pada level fleksibilitas *structured* dan *flexible.* Kedua tipe ini lebih cenderung

[16] F. Ivan Nye, *Role Structure and Analysis of the Family* (Baverly Hills: Sage, 1974). 63.

[17] David H. Olson, John DeFrain, and Linda Skogrand, *Marriage and Families Intimacy, Diversity, and Strengths*, 6th edn (New York: McGraw-Hills Book Company, 2008). 87.

memiliki keseimbangan dalam negosiasi. Level *structured* memiliki stabilitas dan mengalami perubahan cukup seimbang. Pada level ini stabilitas lebih banyak dibanding perubahan. Sedangkan *flexibel,* level perubahan lebih sedikit dibanding stabilitas. Meskipun pengambilan keputusan ada di tangan suami, namun pertimbangan pengambila keputusan itu berdasarkan hasil negosiasi dengan istrinya. Namun yang sangat disayangkan, inisiator negosiasi dari ketiga pasangan itu adalah istri. Hal ini menunjukkan bahwa sebenarnya posisi istri 'masih berada di bawah' kendali suami.

Selanjutnya, proses negosiasi pembagian peran dalam keluarga ini memunculkan apa yang disebut sebagai kontribusi suami. Kontribusi merupakan sumbangsih yang dapat berbentuk materil, tenaga, pikiran ataupun empati yang diberikan oleh seseorang kepada orang lain. Masa perpindahan peran menjadi orang tua baru ialah masa di mana perlu adanya penyesuaian-penyesuain peran baru antara suami dan istri. Pada fase ini, perempuan yang memiliki beban ganda perlu mendapatkan perhatian yang lebih, karena hal itu menuntut perempuan untuk membagi antara kepentingan individu, domestik ataupun publik. Adanya peran baru tidak menutup kemungkinan akan memberikan tekanan 'stress' berlebih bagi mereka. oleh sebab itu, keberadaan suami akan sangat diperlukan untuk memberikan dukungan kepada ibu baru dalam mencapai penyesuaian diri yang baik. Setidaknya penulis mencatat ada beberapa hal yang dapat dilakukan oleh suami untuk berkontribusi dalam perubahan peran di fase transisi ini.

a. Bertanggung Jawab pada wilayah Domestik

Tanggung jawab berarti melaksanakan sebuah atau beberapa pekerjaan atau kewajiban secara baik yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan sesama di dalam keluarga, di sekolah, di masyarakat dan di manapun dan juga berkaitan dengan hubungan manusia dengan alam. Tanggung jawab merupakan kelanjutan dari nilai spiritualitas keagamaan.[18] Secara harfiah tanggung jawab diartikan sebagai kemampuan untuk menanggung. Tanggung jawab merupakan orientasi diri kepada orang lain, memberi perhatian kepada mereka dan tanggap terhadap kebutuhan mereka. Artinya adalah tanggung jawab menekankan kewajiban positif kita untuk saling peduli terhadap satu sama lain.[19] Saling peduli satu sama lain ini merupakan kunci sebuah hubungan dalam rumah tangga.

Dalam konsep perkawinan tradisional, terjadi pembagian peran antara suami (publik) dan istri (domestik).[20] Namun konsep ini perlahan mulai ditinggalkan mengingat tuntutan perkembangan zaman. Konsep ini dipandang tidak berpihak kepada perempuan yang memiliki beban kerja lebih banyak dibanding suami. Terlebih ketika istri memiliki pekerjaan atau karir di luar rumah. Masyarakat modern menghendaki perubahan-

---

[18] Maragustam, *Filsafat Pendidikan Islam Menuju Pembentukan Karakter Menghadapi Arus Global* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2015). 143.

[19] Thomas Lickona, *Pendidikan Karakter Panduan Lengkap Mendidik Siswa Menjadi Pintar Dan Baik*, 1st edn (Bandung: Nusa Media, 2013). 63.

[20] Sri Lestari, *Psikologi Keluarga Penanaman Nilai Dan Penanganan Konflik Dalam Keluarga* (Jakarta: Kencana, 2013).

perubahan peran yang tidak lagi saklek pada konsep perkawinan tradisional tersebut. Keduanya dapat saling bekerja baik pada sektor publik ataupun domestik. Selain itu kesadaran tentang pentingnya peran suami/ayah dan istri/ibu dalam perkembangan anak juga mendorong keterlibatan pasangan untuk bersama-sama dalam pengasuhan anak. Keberhasilan membangun kebersamaan dalam pelaksanaan tugas rumah tangga merupakan sebuah wujud tanggung jawab pasangan. Oleh karena itu penting kiranya ada relasi tanggung jawab antara keduanya.

Tanggung jawab pada wilayah domestik bukan hanya menjadi kewajiban istri atau perempuan saja. Melainkan ini juga keharusan bagi masing-masing pasangan. Konsep suami membantu istri pada wilayah domestik itu sebenarnya mendapat kritikan. Contohnya adalah apa yang disampaikan feminis muslim, Alimatul Qibtiyah yang menyebut bahwa pekerjaan suami pada wilayah domestik sebenarnya lebih dari sekedar membantu, melainkan adalah sebuah tanggung jawab bersama.[21] Artinya ketika suami istri memahami bahwa pekerjaan rumah tangga adalah sebuah tanggung jawab, maka masing-masing individu memiliki kewajiban untuk salih perhatian dan tangga terhadap kebutuhan dan saling peduli.

b. Penghargaan Positif Tanpa Syarat

Sikap dan penerimaan dari suami yang positif tanpa syarat memberikan pengaruh yang besar bagi penerimaan diri ibu baru. Sikap ini sangat dibutuhkan untuk memberikan motivasi pencapaian peran ibu baru. Dengan diperlakukan seperti ini, ibu baru akan merasakan kenyamanan, merasa dirinya diterima oleh orang terdekat. Pada akhirnya akan membentuk timbal balik pada penerimaan dirinya terhadap orang lain, dalam konteks yang sempit adalah menerima keberadaan bayi yang juga tanpa syarat.

Pada dasarnya penghargaan memberi pengaruh positif terhadap kehidupan manusia, karena dapat mendorong dan memperbaiki tingkah laku seseorang serta meningkatkan usahanya. Setiap manusia memiliki kebutuhan dasar akan penghargaan, penerimaan, dan cinta dari orang lain yang disebut *need for positive regard.* Saat kebutuhan ini muncul tanpa adanya syarat atau kualifikasi, maka muncullah penerimaan positif yang tidak bersyarat.[22] Suami memiliki sikap hangat, positif dan menerima istri apa adanya. Suami tidak bersikap posesif, tidak evaluatif dan tanpa keraguan. Dalam konteks ini, suami menerima perubahan yang dialami istri dengan apa adanya, tanpa adanya syarat. Perubahan fisik serta emosi yang dialami istri di pahami oleh suami sebagai akibat menumpuknya aktifitas pekerjaan. Banyaknya aktifitas pekerjaan yang dibebankan kepada perempuan karir menjadikannya butuh pengertian dari orang sekitarnya. Maka suami berperan penting dalam proses ini.

c. Mentransfer Nilai Positif-Normatif

[21] Alimatul Qibtiyah, 'Paedagogi Kesetaraan Dalam Keluarga Sekolah Dan Masyarakat: Refleksi Diri Sebagai Feminis Muslim Di Aisyiyah', *Jurnal Perempuan*, 21.3 (2016), 162–178.

[22] Jess Feist and Gregory Feist, *Teori Kepribadian*, 2 (Jakarta: Salemba Humanika, 2009).

Hubungan baik antara suami dan istri akan membawa pengaruh terhadap masing-masing individu. Dalam hal ini transfer dipahami sebagai "pemindahan pengaruh" atau pemindahan kemampuan atau keterampilan melakukan sesuatu yang dikuasai terhadap kemampuan melakukan sesuatu yang lain yang akan dikuasai.[23] Transfer nilai yang diteladani istri dalam hal ini adalah transfer positif. Transfer positif adalah transfer yang berakibat baik terhadap situasi kehidupan seseorang. Transfer ini memungkinkan seseorang untuk mampu menghadapi sesuatu dalam situasi yang baru dengan efektif dan efisien.[24]

Sesungguhnya transfer ini adalah peristiwa kognitif (ranah cipta/akal) yang terjadi akibat belajar.[25] Transfer nilai positif ini berhubungan dengan bagaimana istri belajar kepada suami. Belajar dalam hal ini adalah belajar bersikap dan belajar memahami suami. Menurut Rogers, kecenderungan semua manusia adalah memiliki sikap-sikap positif, anti deterministik dan baik.[26] Kecenderungan manusia pada sikap positif merupakan dasar yang dibawa manusia sejak lahir. Mentransfer nilai positif artinya menyebarkan nilai-nilai kebaikan kepada orang disekitar. Seorang ibu baru banyak belajar nilai-nilai kebaikan kepada suami mereka.

Perubahan yang dialami ibu baru dalam belajar kepada sikap-sikap suami adalah perubahan positif dan aktif. Positif berarti perubahan itu mengarah kepada kebaikan, kemanfaatan dan sesuai dengan harapan individu. Sedangkan aktif artinya perubahan itu terjadi perlahan-lahan sebagaimana hasil interaksinya dengan suami. Perubahan yang terjadi akibat pengaruh interaksi positif dengan suami ini akan terintroyeksi dalam diri ibu baru. Akibatnya adalah dirinya dapat mengambil nilai-nilai positif dari suaminya dan dirinya menyadari bahwa nilai-nilai tersebut bermanfaat untuk kebaikan pencapaian perannya sebagai ibu.

d. Memberikan Kesejahteraan Psikologis

Kesejahteraan psikologis, menurut Shek dalam Bonar adalah keadaan seseorang yang sehat secara mental yang memiliki kualitas kesehatan mental yang positif seperti penyesuaian diri yang aktif terhadap lingkungan dan kesatuan kepribadian.[27] Kesejahteraan psikologis juga bisa diartikan sebagai kebahagiaan, dalam arti bebas dari distres yang dicerminkan oleh keseimbangan efek positif dan negatif. Menurut de Lazzari kesejahteraan psikologis salah satunya dipengaruhi oleh dukungan sosial.[28] Dukungan sosial diperlukan oleh perempuan untuk mencapai adaptasi yang baru sebagai ibu. Dalam hal ini suami memberikan dukungan sosial yang penting bagi penyesuaian diri istri.

---

[23] Syaiful Bahri Djamarah, *Psikologi Belajar* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002). 223.

[24] Muhibbin Syah, *Psikologi Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017). 164.

[25] Syah. 168.

[26] Alwisol, *Psikologi Kepribadian* (Malang: UMM Press, 2012). 265.

[27] Bonar Hutapea, 'Emotional Intelegence Dan Psychological Well-Being Pada Manusia Lanjut Usia Anggota Organisasi Berbasis Keagamaan Di Jakarta', *INSAN*, 13.2 (2011), 65.

[28] Hutapea. 66.

Adaptasi perempuan menjadi seorang ibu memerlukan dukungan suami dan orang di sekitarnya. Orang yang memotivasi, membesarkan hati dan orang yang selalu bersamanya serta membantu dalam menghadapi perubahan akibat adanya kelahiran. Pada saat-saat ini, yang paling berpengaruh adalah kehadiran seorang suami. dukungan suami merupakan cara mudah untuk mengurangi depresi *postpartum* pada istri mereka yang diperlukan untuk meningkatkan kesejahteraan. Dukungan suami memiliki peran yang penting dalam menunjang keberhasilan ibu dalam melewati masa adaptasi psikologis *postpartum* sehingga tidak terjadi *postpartum blues.*[29] Dukungan yang terpenting adalah peran suami, suami merupakan kepala keluarga sekaligus partner istri dalam membina rumah tangga. Seorang laki-laki menjadi ayah baru dituntut untuk bertanggung jawab terhadap istri yang baru saja melewati peran baru.

Kesejahteraan psikologis yang dimiliki ibu dalam mencapai peran baru sangat penting dimiliki. Hal ini berdasarkan oleh penelitian Tusyaini Aliya yang mengatakan bahwa kesejahteraan psikologis pada ibu yang bekerja tergolong tinggi akibat adanya dukungan sosial yang dirasakan. Dari hasil itu pula mengatakan bahwa peran ganda tidak menjadi beban bagi ibu akibat dukungan sosial yang memadai.[30] Artinya kemampuan penyesuaian ibu baru yang memiliki peran ganda akan terbantu dengan dukungan sosial dari suami. Di mana dukungan tersebut akan memunculkan kesejahteraan psikologis istri. Sehingga proses adaptasi ibu baru dalam masa transisi tidak mengalami hambatan.

KESIMPULAN

Sebagian besar peran domestik dalam keluarga dapat dilakukan dengan baik oleh suami. Ia memegang peranan penting pada wilayah domestik dan publik saat istri berada pada fase transisi peran dari istri menjadi ibu baru. Wawasan dan pengetahuan yang didapat secara timbal balik dari proses negosiasi menjadikan ketiga pasangan memiliki pandangan tentang gender dengan baik. Kunci utama negosiasi peran dalam keluarga ini adalah pemahaman masing-masing pasangan tentang gender. Sehingga melalui proses ini, memunculkan kontribusi nyata peran suami dalam keluarga tidak hanya pada wilayah publik saja, namun ia bertanggung jawab atas pekerjaan domestik, memberikan penghargaan positif tanpa syarat, mentransfer nilai positif-normatif dan memberikan kesejahteraan psikologis.

DAFTAR PUSTAKA

Alwisol, *Psikologi Kepribadian* (Malang: UMM Press, 2012)

Djamarah, Syaiful Bahri, *Psikologi Belajar* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002)

---

[29] Nanda Uswatun Hasanah, 'Hubungan Dukungan Sosial Suami Dengan Kecenderungan Baby Blues Syndrome Pada Ibu Pasca Melahirkan Studi Kasus Di Rumah Sakit Umum Daerah Dan Bidan Pelayanan Swasta Nurlaila Di Sigli.' (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2014). 107.

[30] Tusyaini 'Aliya, 'Hubungan Dukungan Sosial Dan Kesejahteraan Psikologis Pada Ibu Bekerja Di Kantro Sekretariat Daerah Provinsi Jawa Tengah' (unpublished Thesis, Universitas Diponegoro, 2007). 98.

Faqih, Mansour, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

Feist, Jess, and Gregory Feist, *Teori Kepribadian*, 2 (Jakarta: Salemba Humanika, 2009)

Goode, William J., *The Family* (Jakarta: Bina Aksara, 1991)

Jane, Cary Peck, *Wanita Dan Keluarga* (Yogyakarta: Kanisius, 1991)

Kralik, D., K. Visentin, and A. Loon, 'Transition Literature Review', in *Transition Theory Middle Range and Situation Specific Theories in Nursing Research and Practice* (New York: Springer Publishing Company, 2010)

Lestari, Sri, *Psikologi Keluarga Penanaman Nilai Dan Penanganan Konflik Dalam Keluarga* (Jakarta: Kencana, 2013)

Lickona, Thomas, *Pendidikan Karakter Panduan Lengkap Mendidik Siswa Menjadi Pintar Dan Baik*, 1st edn (Bandung: Nusa Media, 2013)

Lubis, Namora Lumongga, *Depresi Tinjauan Psikologi* (Jakarta: EGC, 2009)

Maragustam, *Filsafat Pendidikan Islam Menuju Pembentukan Karakter Menghadapi Arus Global* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2015)

Munandar, Utami, *Emansipasi Dan Peran Ganda Wanita Indonesia Suatu Tinjauan Psikologis* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1985)

Nye, F. Ivan, *Role Structure and Analysis of the Family* (Baverly Hills: Sage, 1974)

Olson, David H., John DeFrain, and Linda Skogrand, *Marriage and Families Intimacy, Diversity, and Strengths*, 6th edn (New York: McGraw-Hills Book Company, 2008)

Suratiyah, Ken, Marcelinus Molo, and Irwan Abdullah, *Dilema Wanita Antara Industri Rumah Tangga Dan Aktifitas Domestik* (Yogyakarta: Aditya Media, 1999)

Syah, Muhibbin, *Psikologi Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017)

Tolongan, Cindritsya, Grace E.C. Korompis, and Minar Hutauruk, 'Dukungan Suami Dengan Kejadian Depresi Pasca Melahirkan', *E-Journal Keperawatan*, 7.2 (2019), 1–9

Hutapea, Bonar, 'Emotional Intelegence Dan Psychological Well-Being Pada Manusia Lanjut Usia Anggota Organisasi Berbasis Keagamaan Di Jakarta', *INSAN*, 13.2 (2011), 65

Muflihah, 'Aktualisasi Diri Perempuan Di Tengah Kepentingan Domestik Dan Publik'', *Palastren*, 6.1 (2013), 201–22

Purtojo, Lisnawati R., 'Menyeimbangkan Peran Publik Dan Peran Domestik: Suatu Konsekuensi Peran Ganda Yang Dipilih Oleh Perempuan', *KOGNISI: Majalah Ilmu Psikologi*, 3.1 (1999), 13–17

Putri, Dyah Purbasari Kusumaning, and Sri Lestari, 'Pembagian Peran Dalam Rumah Tangga Pada Pasangan Suami Istri Jawa', *Jurnal Penelitian Humaniora*, 16.1 (2015), 72–85

Qibtiyah, Alimatul, 'Paedagodi Kesetaraan Dalam Keluarga Sekolah Dan Masyarakat: Refleksi Diri Sebagai Feminis Muslim Di Aisyiyah', *Jurnal Perempuan*, 21.3 (2016), 162–178

Suryadi, Denrich, 'Gambaran Konflik Emosional Dalam Menentukan Prioritas Peran Ganda', *Jurnal Ilmiah Psikologi*, 4.1 (2004), 12

’Aliya, Tusyaini, ‘Hubungan Dukungan Sosial Dan Kesejahteraan Psikologis Pada Ibu Bekerja Di Kantro Sekretariat Daerah Provinsi Jawa Tengah’ (unpublished Thesis, Universitas Diponegoro, 2007)

Arianti, Fitria Desy, ‘Dukungan Sosial Suami Pada Istri Yang Mengalami Postpartum Blues’ (unpublished Skripsi, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2019) <http://eprints.ums.ac.id/77965/1/NASKAH%20PUBLIKASI.pdf>

Cahyati, Septi Manik, ‘Peran Bimbingan Rohani Suami Untuk Mengurangi Syndrome Baby Blues (Analisis Kondisi Psikis Ibu Pasca Melahirkan Di Klinik Pratama Anugerah Demak)’ (unpublished Skripsi, IAIN Kudus, 2020) <http://repository.iainkudus.ac.id/3586/>

Hasanah, Nanda Uswatun, ‘Hubungan Dukungan Sosial Suami Dengan Kecenderungan Baby Blues Syndrome Pada Ibu Pasca Melahirkan Studi Kasus Di Rumah Sakit Umum Daerah Dan Bidan Pelayanan Swasta Nurlaila Di Sigli.’ (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2014)

Mustaqim, Azmi, ‘Kontribusi Suami Dalam Pembentukan Konsep Diri Perempuan Karir Pada Masa Transisi Keibuan’ (unpublished Thesis, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2017)

PENGARUH SISTEM PEMILU TERHADAP POLITIK KEPARTAIAN DI INDONESIA

Dahliah Umar

Network for Indonesian Democratic Society (Netfid Indonesia)
Gd Menara Ravindo Lt. 15 Jl. Kebon Sirih Raya Jakarta Pusat 10340
umardahliah@gmail.com
kelaspemilu.org

Abstract*:* Democracy with direct election is expected to create representatives and the functioning government to serve the people. In reality, electoral democracy has its own flaws, where it fails to achieve effective and accountable government. It draws people's disenchantment with the state's unpopular policies, and in the case of Indonesia-- the people's strong disapproval to the enactment of Job Creation Law and Revision of Corruption Eradication Commission Law that are neglected by their elected representatives and leaders. This paper shall reveal problems of political parties' disengagement with people, that lies within several factors such as; diminishing ideology of parties that used to be the force of democratic consolidation caused by electoral law and design with proportional representation system with open list and direct local head elections, lack of parties' cadres' involvement in determining nomination of candidates, the party coalition that is formed on the basis of pragmatism and party figures' interests, and problem of parties' self-reliance and public funding support in managing their political finances and running for elections.
Keyword: *Political Party, Representation, Election System Design, Political Financing*

I. PENDAHULUAN

Demokrasi adalah sebuah sistem pemerintahan yang diharapkan mampu menjawab kepentingan masyarakat melalui pemilu yang bebas dan adil. Salah satu ukuran keberhasilan demokrasi adalah berfungsinya pemerintahan atau *the functioning of government*, di mana pemerintah bersikap bersikap terbuka, melayani sepenuhnya kepentingan rakyat, memiliki mekanisme akuntabilitas dan *checks and balances* dan mampu menghasilkan keputusan politik dalam mengatasi krisis[1]. Indonesia menganut Sistem Pemilu Proporsional (SPP) Terbuka, yang secara teori diharapkan mampu menjaga kanal-kanal aspirasi dan kekuatan politik dari berbagai kelompok masyarakat untuk dapat terwakili di Parlemen. Sistem ini dikenal sangat kompatibel untuk karakter negara dengan latar belakang identitas politik yang heterogen, namun memiliki kelemahan dalam mendorong hubungan yang erat antara lembaga perwakilan dan konstituen.[2] Sistem ini juga menciptakan dua kemungkinan; stabilitas

---

[1] The Economist Intelligence Unit (2021), "Democracy Index 2020; in Sickness and Health? Hlm. 17-18

[2]Reynolds, Andrew; Reilly, Ben; Elllis, Andrew (2016), "*Desain Sistem Pemilu; Buku Panduan Baru International IDEA"* IDEA International Hlm 67-68

pemerintahan dengan koalisi yang mapan atau pemerintahan yang terpecah. Pemerintahan yang terpecah bisa terjadi akibat tidak terciptanya koalisi yang solid sehingga kekuatan-kekuatan partai politik terfragmentasi dan sulit mencapai kesepakatan.[3] Kemungkinan kedua adalah terkonsentrasinya koalisi partai-partai dalam sebuah mayoritas tunggal, sehingga fungsi *checks and balances* hilang dan kekuasaan pemerintah menjadi tidak terkontrol dengan lemahnya fungsi pengawasan, kritik dan perdebatan dalam parlemen. Di era pasca reformasi, Indonesia masuk dalam kategori ini.

Tulisan ini akan menjelaskan pengaruh sistem pemilu terhadap fungsi keterwakilan partai politik di Indonesia dan mengapa partai politik cenderung menjauh dari masyarakat. Kajian ini sangat penting untuk melihat bagaimana pemilu yang seharusnya mentransformasi aspirasi masyarakat melalui figur-figur yang dipilih justru cenderung lebih mengedepankan eksistensi partai politik ke dalam elit negara. Akibatnya, banyak kebijakan yang sangat tidak populer dan ditentang oleh masyarakat sipil namun tetap diputuskan oleh pemerintah. Beberapa faktor yang menyebabkan fenomena ini antara lain; Sistem Pemilu Proporsional (SPP) Terbuka yang membuat ongkos politik menjadi sangat mahal sehingga partai cenderung merekrut calon atas dasar permodalan yang besar daripada kesamaan ideologi, adanya pergeseran ideologi dan platform partai politik dari yang berbasis kader menjadi berbasis korporasi, dan pemanfaatan sumberdaya negara dengan berbagai variannya untuk pembiayaan politik sehingga pemilih lebih diperlakukan sebagai objek ketimbang subjek pemilihan.

Di bagian akhir tulisan akan dijelaskan apa yang perlu diubah dalam desain sistem pemilu untuk memperkuat kembali posisi partai sebagai *intermediate institution* atau institusi penyambung dan penengah antara aspirasi rakyat dan kekuasaan pemerintah. Pilihan usulan perubahan menyangkut sistem pemilu dengan ruang lingkup persyaratan partai politik peserta pemilu (P4), tatacara pencalonan, tatacara memilih dan tatacara mengalokasikan kursi, serta pembiayaan partai politik dan kampanye. Selain sistem pemilu, tatanan lembaga perwakilan dan pembentukan fraksi untuk menciptakan koalisi sekaligus mempertahankan fungsi *checks and balances* juga diperlukan untuk mendukung pemerintahan yang efektif. Dengan demikian, pemilu yang demokratis dengan tujuan untuk menghasilkan kebijakan yang berorientasi pada kemasalahatan rakyat dapat dicapai.

II. SISTEM PEMILU DAN PENGARUHNYA TERHADAP PENENTUAN ARAH PARTAI POLITIK

Sebuah negara demokrasi harus memperhatikan pilihan sistem pemilu yang akan dipilih karena berimplikasi pada sistem kepartaian, atau jumlah partai politik yang dihasilkan akibat perekayasaan desain sistem pemilu; apakah pluralitas sederhana dengan dua-tiga partai, pluralitas moderat dengan lima sampai tujuh partai atau pluralitas terpolarisasi atau banyak partai.[4] Hasil pemilu juga sangat dipengaruhi oleh desain pemilu antara lain pilihan sistem pemilu,

---

[3] *Ibid.*

[4] Ramlan Surbakti, Didik Suprianto , Topo Santoso (2008), "*Perekayaasaan Sistem Pemilihan Umum untuk Pembangunan Tata Politik yang Demokratis* diterbitkan oleh Kemitraan untuk Reformasi Pemerintahan, hlm 18

besaran daerah pemilihan, mekanisme pencalonan, tata cara memilih calon dan tata cara menentukan kursi pemenang pemilu. Dalam konteks pemilu di Indonesia, perekayasaan sistem proporsional dimaksudkan untuk mengakomodir kekuatan-kekuatan politik yang ada sekaligus menyederhanakan jumlah partai politik dengan beban syarat pendaftaran partai politik yang tinggi sebagai peserta pemilu dan memberlakukan ambang batas perolehan kursi.

Untuk menjadi peserta pemilu, partai politik harus memiliki kepengurusan di seluruh wilayah provinsi dan minimal 75% kabupaten/kota di setiap provinsi, dan memiliki pengurus di lebih dari 50% jumlah kecamatan di tingkat kabupaten/kota.[5] Ambang batas parlemen berlaku di pemilihan anggota Dewan Perwakilan Daerah (DPR) sebesar 2,5% pada pemilu 2009, 3,% pada pemilu 2014 dan 4% pada pemilu 2019, artinya partai politik yang secara nasional tidak mencapai jumlah ambang batas tidak berhak duduk di Parlemen walaupun secara fakta meraih kursi di daerah pemilihan tertentu. Aturan ini tidak serta merta membawa sistem partai politik menjadi sederhana akibat besaran daerah pemilihan yang masih besar, berkisar antara 3-10 kursi untuk pemilihan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR RI) dan 3-12 untuk pemilihan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) tingkat Provinsi dan Kabupaten Kota.[6] Di samping itu dalam proses verifikasi dukungan calon, beberapa partai politik yang dinyatakan tidak memenuhi syarat secara administrasi dan faktual mengajukan sengketa ke Bawaslu RI dan Mahkamah Agung, yang kemudian memerintahkan untuk KPU mengesahkan sebagai peserta pemilu dan mengabaikan fakta hasil verifikasi KPU.[7]

Daerah pemilihan yang besar memberi insentif kepada probabilitas distribusi kursi ke banyak partai, sehingga rekayasa penyederhanaan partai melalui ambang batas parlemen atau *Parliamentary Threshold* (PT) menjadi tidak efektif. Dalam kurun tiga kali pemilu aturan ini menghasilkan tingginya persentase suara yang tidak terkonversi menjadi kursi pada pemilu 2009, 2014 dan 2019.[8] Jumlah partai politik di tahun 2009 sangat tinggi yaitu 38 partai, 29 di antaranya tidak lolos PT dengan sisa suara terbuang sebesar 19.047.481(18%), dan pada pemilu 2019 ada 16 partai 7 di antaranya tidak lolos PT dengan sisa suara sebesar 13.595.842 (9,7%). Jumlah partai pada pemilu 2014 adalah 12 dan 2 di antaranya tidak lolos PT dengan sisa suara terbuang sebesar 2.964.976

---

[5] Undang-Undang No. 7 tahun 2017 pasal 173

[6] Ramlan Surbakti, “Masukan untuk Revisi Undang-Undang Pemilu,” pada Rapat Dengar Pendapat di Komisi 2 DPR RI, 19 Januari 2021 https://www.youtube.com/watch?v=5CKsakPgDIs

[7] Partai Bulan Bintang dan Partai Keadilan dan Persatuan Indonesia adalah dua partai politik yang menjadi peserta pemilu dari hasil sengketa pemilu di Mahkamah Agung dan Bawaslu RI pada pemilu 2014 dan 2019, sedangkan Partai Garuda, Partai Perindo, Partai Berkarya adalah peserta pemilu yang dinyatakan lolos verifikasi administrasi dan faktual setelah terjadi kelonggaran dalam pengaturan verifikasi calon peserta pemilu dari partai politik oleh KPU RI pada Pemilu 2019, https://kumparan.com/kumparannews/jejak-pbb-dan-pkpi-yang-jatuh-bangun-di-pemilu-2014-dan-2019

[8] Didik Suprianto dan August Mellaz (2008), “Ambang Batas Perwakilan” dan Heroik Pratama (2020) “Batasan Ambang Batas Parlemen” https://rumahpemilu.org/batasan-ambang-batas-parlemen/ dan Heroik Pratama (2020) *“Batasan Ambang Batas Parlemen”* https://rumahpemilu.org/batasan-ambang-batas-parlemen

(2,8%). Dengan demikian, semakin besar jumlah partai politik peserta pemilu, semakin tinggi sisa suara terbuang akibat adanya PT. Namun, insentif eksistensi partai politik masih diperoleh dengan meraih kursi di DPRD Provinsi dan Kabupaten/Kota yang tidak memberlakukan PT. Terlebih, syarat dukungan pencalonan kepala daerah dari partai politik adalah 20% dari total jumlah kursi di DPRD atau 25% suara sah pemilu sebelumnya, memberi kesempatan seluruh partai untuk membentuk koalisi.[9] Fakta ini memotivasi terus menjamurnya pendirian dan pendaftaran partai politik untuk tujuan mengikuti pemilu legislatif, meraih kursi baik DPR RI maupun DPRD dan berkoalisi mendukung calon kepala daerah.

Selain jumlah partai yang besar, SPP Terbuka memperkecil peran partai politik dalam pemilu sebagai *the leading sector* perjuangan kemenangan pemilu akibat sistem pemilihan dengan memilih langsung calon anggota legislatif (caleg). Persaingan tidak hanya ada di antara partai namun juga di internal partai. Terjadi pergeseran ideologi dan platform partai sebagai alat perjuangan yang mempengaruhi pemilih, diganti dengan figur-figur personal caleg yang membangun pola hubungan *principal-agent* dengan kompensasi dalam bentuk materi saat pemilihan dan eksploitasi program-program pemerintah yang dimanfaatkan untuk menjaga loyalitas pemilih saat caleg sudah menjadi anggota legislatif (aleg). Hal ini memengaruhi dua hal pendekatan partai dalam memenangkan pemilu; pertama, pola rekrutmen caleg berubah dari basis kader menjadi lahan persaingan bebas yang dapat ditawarkan kepada figur-figur di luar partai untuk tujuan mengakumulasi pengaruh dan suara atau *vote getter* yang populer misal dari kalangan artis, komedian dan atlet. Kedua, *Party ID* atau identitas kepartaian pendukung semakin melemah akibat peralihan relasi pemilih dengan partai ke personal calon. Survey menunjukkan 86% pemilih yang memiliki Party ID pada pemilu 1999 turun secara gradual menjadi hanya 14,9% pada pemilu 2014.[10]

Penurunan *Party ID* ini sejalan dengan kesenjangan spirit keterwakilan partai politik di parlemen, di mana pemilih menjalin komitmen dengan caleg namun tidak dapat menyampaikan aspirasi, pengaduan dan permintaan akibat keputusan politik anggota legislatif (aleg) terikat dengan kebijakan partai dan fraksi. Pemilih dan aleg pada akhirnya lebih memanfaatkan relasi personal untuk mengakses manfaat posisi aleg untuk keuntungan pemilih atau komunitasnya, dan terlepas dari partai politik.[11] Pola relasi ini membuat partai politik secara kelembagaan belum mampu menerjemahkan kepentingan masyarakat yang lebih besar dan menjadi lebih pragmatis dalam menjalankan kerja-kerjanya untuk sekedar mempertahankan dukungan pemilih oleh aleg-alegnya.

---

[9] Priyo Budi Santoso (2020) https://indonesiainside.id/news/politik/2019/11/19/partai-berkarya-kami-punya-modal-160-anggota-dprd-di-pilkada-2020

[10] Burhanuddin Muhtadi (2014), "Kuasa Uang; Politik Uang dalam Pemilu Pasca Orde Baru, Jakarta KPG, hlm. 31

[11] Edward Aspinall and Ward Berenschot (2019), "Democracy for Sale; Election, Clientilism, and The State of Indonesia", Cornell University Press, hlm 3-4

III. KOALISI MAYORITAS TUNGGAL MENGAKUMULASI KEKUASAAN SECARA KOLEKTIF

Salah satu konsekuensi sistem Presidensial dengan multi partai terpolarisasi adalah sangat sulit seorang calon Presiden meraih dukungan mayoritas tanpa koalisi. Dalam perkembangan pemilu pasca reformasi, tidak ada satupun partai politik yang menjadi mayoritas pemenang pemilu dengan meraih lebih dari 50% suara sah. Presiden yang dicalonkan oleh salah satu partai harus menggalang koalisi untuk memastikan dukungan mutlak di Parlemen. Dukungan koalisi dibangun dalam dua fase, yaitu saat mencalonkan diri dan saat menjadi calon terpilih. Koalisi strategis dan taktis sebagian besar terbangun atas dasar kepentingan pragmatis. Hampir tidak pernah ditemukan negosiasi dan kompromi kebijakan antar partai politik dalam isu tertentu, tetapi lebih pada bagaimana mendistribusikan alokasi kekuasaan dalam bentuk jabatan-jabatan di kementerian dan posisi strategis lainnya, antara lain posisi komisaris dan direksi Badan Usaha Milik Negara (BUMN) dan birokrasi.

Posisi ini membuat partai politik lebih menarik diri ke arah kepentingan elit politik dan kekuasaan negara daripada mengakar pada masyarakat. Faktor yang juga mempengaruhi mengapa koalisi pragmatis menjadi lebih dominan adalah persyaratan dukungan pencalonan Presiden dan Wakil Presiden yang cukup tinggi yaitu didukung oleh minimal 20% jumlah kursi atau 25% jumlah suara sah, hingga dipastikan perekayasaan kepemimpinan nasional didominasi oleh lingkaran elit yang mengontrol partai-partai besar, dan sulit bagi partai menengah mencalonkan figur-figur yang bisa menyeimbangkan kekuatan yang dominan. Kebutuhan akan pembiayaan pemilu yang besar mendorong partai politik untuk mengambil kesempatan sebagai bagian dari koalisi Presiden terpilih dengan tujuan mendapatkan akses, jaringan dan sumber daya kekuasaan melalui jalur-jalur di lembaga kementerian, birokrasi, dan perusahaan milik negara.

Seluruh kasus-kasus korupsi yang menjerat elit partai dilakukan secara terorganisir, baik dalam bentuk penyalahgunaan sumber daya negara, pengijonan tender pemerintah, perizinan, memengaruhi putusan pengadilan, dan pencucian uang. Korupsi yang bersumber dari kebijakan yang diputuskan di tingkat parlemen diorganisir oleh elit partai yang bersifat lintas partai, di kementerian dikuasai oleh partai politik yang kadernya menjabat menteri, dan di badan usaha milik pemerintah oleh eksekutif, legislatif dan birokrat di tingkat pusat dan daerah.

Peta Koalisi Politik di DPR RI: Koalisi Tanpa Rasa Oposisi

Di Dalam Kabinet Jokowi-Ma'ruf	**Di Luar Kabinet Jokowi-Ma'ruf**
1. PDI Perjuangan 128 kursi/ 5 menteri dan 1 wamen 2. Golkar 85 kursi/ 3 menteri 3. Gerindra 78 kursi/ 2 menteri 4. Nasdem 59 kursi/ 3 menteri 5. PKB 58 kursi/ 3 menteri 6. PPP 19 kursi/ 1 menteri dan 1 wamen **427 kursi DPR RI (74%)**	1. Demokrat 54 kursi 2. PKS 50 kursi 3. PAN 44 kursi **148 kursi DPR RI (26%)**

Tabel 1. Peta Koalisi Politik di DPR RI setelah Pemilu 2019[12]

Ketergantungan partai terhadap akses milik negara dimanfaatkan oleh kekuatan eksekutif sebagai sektor yang memimpin koalisi untuk mempengaruhi eksistensi partai politik. Pasca reformasi, konflik-konflik internal di beberapa partai politik diselesaikan melalui jalur hukum dan atau rekonsiliasi namun pada akhirnya ditentukan oleh negara melalui keputusan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia (KemenkumHAM).[13] Hegemoni eksekutif di negara-negara demokrasi yang belum stabil dapat melalui jalur-jalur seperti memanipulasi pemilu, mengintervensi lembaga peradilan, dan melibatkan kekuatan militer untuk mematikan oposisi dan memusatkan kekuasaan untuk satu kekuatan politik.[14] Di Indonesia, akumulasi kekuatan eksekutif dilakukan dengan cara menjadikan partai-partai sebagai sesama pesaing dalam pemilu sekaligus mitra strategis pasca pemilu dalam mendistribusikan peran dan sumber daya yang saling menguntungkan, dijaga dan tidak mengganggu satu sama lain. Konsep ini dikenal sebagai Oligarki atau politik "bagi-bagi" untuk tujuan mengakumulasi kekayaan yang dilakukan oleh orang-orang kaya untuk mempertahankan kekayaannya dengan cara berpolitik praktis melalui partai politik dan jaringan kekuasan lainnya yang tergantung dengan partai politik.[15]

IV. POLITIK BIAYA TINGGI DAN KEMANDIRIAN PARTAI

Politik dan pemilu membutuhkan biaya. Semakin kompleks sistem dan luas medan persaingan, semakin besar biaya yang dibutuhkan kandidat untuk berkampanye. Selain kampanye, partai politik juga membutuhkan biaya untuk menjalani roda organisasi seperti mengelola kepengurusan, melakukan pendidikan politik, merekrut dan mengelola kader dan mengampanyekan posisi partai politik dalam menjawab isu-isu yang menjadi kepentingan masyarakat. Penerapan pembiayaan politik dan kampanye membutuhkan pengaturan untuk menjamin keadilan, keterbukaan dan pertanggungjawaban biaya yang diterima dan di keluarkan partai.

Untuk membiayai kampanye, calon boleh membiayai sendiri atau mendapatkan sumbangan-sumbangan dari individu, swasta dan pembiayaan negara. Biaya kampanye diatur untuk menjamin keadilan bagi semua calon, dengan demikian pengelolaan dana kampanye diatur dan pelanggaran terhadap aturan dapat dikenai sanksi dari denda hingga pembatalan sebagai calon. Karena itu, penting menganalisis kebijakan pembiayaan partai politik yang

---

[12] Tim Kajian Klaster Tata Kelola Demokrasi Program Sarjana Ilmu Politik FISIP Universitas Indonesia, "Peta Kekuatan Kursi Partai Politik Hasil Pemilu SErentak 2019 https://drive.google.com/drive/folders/12x28mrH9c_-0dW4IQHgA5maSHvZ-TtWE 28 Oktober 2019

[13] CNN Indonesia, Jajak Kisruh Dualisme Partai Dari Era SBY hingga Jokowi, https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210309072858-32-615327/jejak-kisruh-dualisme-parpol-di-era-sby-hingga-jokowi/2, 9 Maret 2021

[14] Anibal Perez Lina, Nicolas Schmidt and Daniela Vairo (2019), "Presidential Hegemony and Democratic Backsliding in Latin America 1926-2016"

[15] Jeffrey Winters (2013), "Oligarchy and Democracy in Indonesia" Northwestern University hlm. 6

mempengaruhi tingkat kesetaraan dan integritas pemilu dan mencari tahu bagaimana partai politik membiayai kegiatan dan kampanye mereka. Di samping itu perlu menganalisis bagaimana sistem pemilu mempengaruhi pembiayaan partai politik dan implikasinya terhadap akuntabilitas dan transparansi dana kampanye.

Pengaturan SPP Terbuka yang dimulai pada pemilu tahun 2009 hingga saat ini dan pemilihan kepala daerah secara langsung sejak tahun 2005 telah mengubah pola partai politik dalam membiayai kampanye dan bertanggung jawab terhadap keuangan partai dan kampanye. Ada kesenjangan antara prinsip dasar partai politik sebagai peserta pemilu dengan fakta empirik di mana caleg adalah aktor utama penggerak suara pemilih. Caleg adalah ujung tombak pemenangan pemilu yang harus mengelola secara mandiri keuangan kampanye, namun pengelolaan dana kampanye dan sumbangan dana kampanye harus disampaikan melalui partai politik.[16] Caleg juga mengalami dua kali persaingan yaitu dalam penentuan nomor urut calon dan dalam meraih suara terbanyak. Di satu sisi caleg harus berjuang untuk meraih pengaruh partai politik untuk mendapatkan posisi di nomor urut teratas, yang juga memakan biaya, dan di sisi lain harus meraih suara terbanyak untuk menang, walau penentuan pemenang pemilu adalah berdasarkan nomor urut. Kondisi ini membuat seluruh pembiayaan politik terkonsentrasi dan menjadi tanggung jawab caleg dan mendegradasi fungsi partai politik sebagai institusi yang diberi tanggung jawab membiayai aktivitas partai dan mencari sumbangan dana kampanye. Mahalnya ongkos pemilu dan lunturnya peran partai menghasilkan pemilu dengan sebagian besar calon terpilih adalah berlatar belakang pengusaha yang memiliki sumber daya yang mampu memengaruhi elektabilitas calon.[17]

Dalam pilkada partai politik lebih berfungsi sebagai kendaraan bagi kandidat calon kepala daerah. Daya tawar partai politik untuk memberi tiket pencalonan menjadi sangat mahal dengan ketentuan syarat minimal dukungan partai politik yaitu 20% dari total jumlah kursi di DPRD atau 25% suara sah dari pemilihan legislatif sebelumnya.[18] Mahalnya dukungan membuat hanya calon yang memiliki banyak sumber daya yang mampu mencalonkan diri dan terjadi pergeseran seleksi kandidat kepala daerah dari yang sebelumnya merupakan kader partai politik menjadi kalangan pengusaha atau bisnis yang menguasai sumber-sumber kapital di daerah seperti pengusaha tambang, sektor kehutanan, pekebunan dan perikanan. Lemahnya posisi masyarakat sipil dalam jangka waktu panjang dapat menciptakan gelombang kekuatan oligarki yang mengancam persaingan yang kompetitif. Dominasi kekuatan mayoritas tunggal di tingkat lokal bahkan semakin menguat dengan bertambahnya jumlah calon tunggal tanpa

---

[16] Ramlan Surbakti (2020), "Parpol dan Sistem Pemilu" https://www.kompas.id/baca/opini/2020/03/02/parpol-dan-sistem-pemilu/

[17] Tim Kajian Klaster Tata Kelola Demokrasi Program Sarjana Ilmu Politik FISIP Universitas Indonesia, "Peta Kekuatan Kursi Partai Politik Hasil Pemilu SErentak 2019 https://drive.google.com/drive/folders/12x28mrH9c_-0dW4IQHgA5maSHvZ-TtWE 28 Oktober 2019

[18] Undang-Undang No. 10 Tahun 2016 tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang Nomor 1 tahun 2015 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang No. 1 tahun 2014 tentang Pemilihan Gubernur, Bupati, dan Walikota Menjadi Undang-Undang

pesaing di berbagai daerah sejumlah 3 dari 269 wilayah pada tahun 2015, 9 dari 101 wilayah pada tahun 2017, 16 dari 171 wilayah pada tahun 2018 dan 25 dari 270 wilayah pada pilkada 2020.[19]

V. KESIMPULAN

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa SPP Terbuka dan syarat dukungan partai politik untuk pencalonan Presiden dan Kepala Daerah telah membuat pemilu menjadi sangat mahal dan hanya kalangan tertentu yang mampu untuk bersaing dalam kontestasi. Desain pemilu ini menguntungkan kelompok-kelompok oligarki untuk merekayasa dan menentukan figur-figur yang akan dicalonkan dalam pemilu. Artinya, demokrasi yang bermakna dari rakyat oleh rakyat dan untuk rakyat telah terdegradasi maknanya ketika bukan rakyat sendiri tetapi kelompok oligarkilah yang menentukan siapa yang menjadi calon dalam pemilu. Partai yang sedianya menciptakan tokoh dengan kepemimpinan yang kuat dan platform yang mewakili rakyat tidak mampu menandingi situasi pasar bebas yang diciptakan akibat persyaratan pencalonan yang tinggi dan tata cara pemilihan dalam SPP Terbuka.

Terlepasnya hubungan antara partai dengan rakyat dalam negara demokrasi dipengaruhi oleh mekanisme pencalonan dan tata cara pemilihan dengan persyaratan yang berat dan biaya yang mahal. Untuk mengembalikan partai sebagai institusi publik yang berangkat dari rakyat, perlu perekayasaan keterlibatan masyarakat dalam pencalonan. SPP bisa tetap dipertahankan dengan sistem daftar tertutup namun mekanisme seleksi caleg untuk ketentuan nomor urut ditentukan dengan pemilihan secara demokratis oleh kader partai politik. Dengan demikian, partai politik bisa mengkonsolidasikan diri sekaligus meminimalisir friksi-friksi akibat persaingan antar caleg dalam SPP terbuka, dan pemilu dengan memilih tanda gambar partai dapat mengurangi ongkos politik dan memperkuat partai. Demikian pula partai politik dapat melakukan mekanisme penentuan calon kepala daerah dengan cara yang sama, di mana pemilihan pendahuluan sebagai bakal calon oleh partai atau koalisi partai dilaksanakan sebelum pemilu. Kedua pemilihan pendahuluan ini dapat dilaksanakan oleh lembaga penyelenggara pemilu, sebagaimana yang dipraktikkan di berbagai negara demokrasi.

Dalam hal penyederhanaan partai, studi menunjukkan bahwa efektivitas kinerja parlemen tidak selalu berbanding lurus dengan jumlah partai yang sederhana. Data menunjukkan bahwa hasil pemilu 1999 dengan disparitas partai yang tinggi menghasilkan kinerja yang lebih produktif dibanding parlemen hasil pemilu 2004 dan 2009[20]. Hal ini disebabkan oleh adanya aturan pembentukan fraksi-fraksi dengan jumlah minimal anggota tertentu sehingga partai-partai dapat bergabung dalam sebuah fraksi, dan jumlah fraksi menjadi sederhana.

---

[19] Bawaslu RI,"Fenomena Calon Tunggal dalam Pilkada Meningkat" https://bawaslu.go.id/id/berita/fenomena-calon-tunggal-dalam-pilkada-meningkat-abhan-menarik-dijadikan-penelitian 21 Maret 2021

[20] Supriyanto, Didik dan Mellaz, August (2011) Ambang Batas Perwakilan Pengaruh Parliamentary Threshold Terhadap Penyederhanaan Sistem Kepartaian dan Proporsionalitas Hasil Pemilu hlm 47-48

Dengan demikian, pengambilan keputusan, legislasi, pengawasan dan *checks and balances* menjadi lebih efektif.

Rekayasa penyederhanaan partai harus dilakukan secara alamiah ditentukan dengan tingkat elektabilitas partai dalam kontestasi yang kompetitif dengan besaran dapil menengah, yaitu antara 3 sampai 6 kursi, tanpa pemberlakuan ambang batas parlemen (PT), atau PT yang sangat kecil, misalnya satu persen. Dengan demikian dapat mengurangi potensi suara yang tidak terkonversi menjadi kursi, dan keterwakilan kelompok-kelompok politik yang heterogen tetap terjaga.

Ruang gerak oligarki hanya dapat dieliminasi dengan merekayasa aturan yang membatasi partai untuk menguasai aset dan sumber daya negara; misalnya pelarangan terhadap eksponen partai sebagai komisaris Badan Usaha Milik Negara dan Daerah (BUMN dan BUMD) dan jabatan-jabatan serta akses perizinan program-program komersial milik negara. Pembiayaan partai politik dan kampanye pemilu dapat dibiayai dengan anggaran milik publik dengan syarat partai politik tidak menjadi bagian dari sumber-sumber pengelolaan usaha milik negara. Monopoli kelompok oligarki dalam pencalonan kepemimpinan nasional dan daerah juga dapat dieliminasi dengan meningkatkan daya saing melalui pengurangan syarat dukungan calon presiden dari minimal didukung oleh 20% jumlah kursi di DPR RI atau 25% dari jumlah suara sah menjadi minimal dukungan 10% jumlah kursi DPR RI atau suara sah dari pemilu sebelumnya. Begitu pula dengan dukungan untuk kepala daerah dari minimal didukung oleh 20% jumlah kursi di DPRD atau 25% dari jumlah suara sah menjadi minimal dukungan 10% jumlah kursi DPRD atau suara sah dari pemilu sebelumnya.

Idealnya pencalonan kepala daerah dan Presiden tidak perlu dibatasi dengan ketentuan ambang batas dan menjadi hak bagi seluruh partai politik yang memiliki perwakilan di parlemen. Namun perubahan desain pemilu secara drastis bukan hal yang mudah sehingga dibutuhkan jalan tengah yang paling mungkin disepakati sekaligus didorong oleh publik untuk memperkecil kesenjangan dalam penentuan kandidat. Dengan demikian asas keadilan dalam berkompetisi semakin terbuka dan kekuatan politik tidak hanya tersentralisasi oleh patron-patron yang dominan namun dapat diimbangi dengan kekuatan alternatif dari akar rumput. Karena membongkar oligarki hanya dapat dilakukan dengan cara memperbanyak kekuatan alternatif yang didorong dari dukungan rakyat.

Daftar Pustaka

28 Oktober 2019

Aspinall, Edward and Berenschot, Ward (2019), "*Democracy for Sale; Election, Clientilism, and The State of Indonesia,"* Cornell University Press

Bawaslu RI, *"Fenomena Calon Tunggal dalam Pilkada Meningkat"* https://bawaslu.go.id/id/berita/fenomena-calon-tunggal-dalam-pilkada-meningkat-abhan-menarik-dijadikan-penelitian 21 Maret 2021

CNN Indonesia, *Jejak Kisruh Dualisme Partai Dari Era SBY hingga Jokowi,* https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210309072858-32-615327/jejak-kisruh-dualisme-parpol-di-era-sby-hingga-jokowi/2, 9 Maret 2021

Heroik Pratama (2020) *"Batasan Ambang Batas Parlemen"* https://rumahpemilu.org/batasan-ambang-batas-parlemen

Kumparan News, *"Jejak PBB dan PKPI yang Jatuh Bangun di Pemilu 2014 dan 2019"* https://kumparan.com/kumparannews/jejak-pbb-dan-pkpi-yang-jatuh-bangun-di-pemilu-2014-dan-2019, 13 April 2018

Lina, Anibal Perez, Schmidt, Nicolas and Vairo, Daniela (2019), "*Presidential Hegemony and Democratic Backsliding in Latin America 1926-2016*" Routledge

Muhtadi, Burhanuddin (2014), "*Kuasa Uang; Politik Uang dalam Pemilu Pasca Orde Baru,"* Jakarta KPG

Reynolds, Andrew; Reilly, Ben; Elllis, Andrew (2016), "*Desain Sistem Pemilu; Buku Panduan Baru International IDEA"* IDEA International

Santoso, Priyo Budi (2020) *"Partai Berkarya kami Punya Modal 160 Anggota DPRD di Pilkada 2020"* https://indonesiainside.id/news/politik/2019/11/19/partai-berkarya-kami-punya-modal-160-anggota-dprd-di-pilkada-2020

Supriyanto, Didik dan Mellaz, August (2011), *Ambang Batas Perwakilan Pengaruh Parliamentary Threshold Terhadap Penyederhanaan Sistem Kepartaian dan Proporsionalitas Hasil Pemilu,* Jakarta Perludem

Surbakti, Ramlan (2020), *"Parpol dan Sistem Pemilu"* https://www.kompas.id/baca/opini/2020/03/02/parpol-dan-sistem-pemilu/

Surbakti, Ramlan, "*Masukan untuk Revisi Undang-Undang Pemilu*," pada Rapat Dengar Pendapat di Komisi 2 DPR RI, 19 Januari 2021.

Surbakti, Ramlan; Suprianto; Didik, Santoso, Topo, (2008), "*Perekayaasaan Sistem Pemilihan Umum untuk Pembangunan Tata Politik yang Demokratis,"* diterbitkan oleh Kemitraan untuk Reformasi Pemerintahan

The Economist Intelligence Unit (2020), *"Democracy Index 2020 in Sickness and Health*?"

Tim Kajian Klaster Tata Kelola Demokrasi Program Sarjana Ilmu Politik FISIP Universitas Indonesia, "*Peta Kekuatan Kursi Partai Politik Hasil Pemilu Serentak 2019* https://drive.google.com/drive/folders/12x28mrH9c_-0dW4IQHgA5maSHvZ-TtWE

Undang-Undang No. 10 Tahun 2016 tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang Nomor 1 tahun 2015 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang No. 1 tahun 2014 tentang Pemilihan Gubernur, Bupati, dan Walikota Menjadi Undang-Undang

Undang-Undang No. 7 tahun 2017 tentang Penyelenggaraan Pemilu

Winters, A Jeffrey (2013), "*Oligarchy and Democracy in Indonesia"* Northwestern University.

ORANG MELAYU BUYAN BERLADANG: (Kontestasi Antara Tradisi Lokal dan Modernitas Di Pedalaman Kalimantan Barat)

Didi Darmadi, Zaenuddin Hudi Prasojo

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak
Alamat: Jalan Suprapto Nomor 19 Pontianak, Kalimantan Barat
Kode Pos: 78121, Tel: 0561-734170, Fax: 0561734170
di2buyan@yahoo.com; zaestain@yahoo.com

Abstrak: Perkembangan peradaban di Era Industri 4.0 telah menyeret masyarakat lokal di pedalaman Kalimantan Barat pada pertarungan sengit antara mempertahankan tradisi lokal di satu sisi dan memanfaatkan modernitas yang hadir dengan perkembangan teknologi dan informasi. Tulisan ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan mengenai kecerdasan lokal yang mampu dihadirkan oleh Orang Melayu Buyan, khususnya dalam bidang perladangan, untuk menjawab tantangan zaman tersebut. Tulisan ini didasarkan atas data kualitatif yang dianalisis menggunakan metode deskriptif kritis. Hasil penting dari analisis data menunjukkan bahwa Orang Melayu di Pedalaman Kalimantan Barat mampu mengatasi benturan modernitas yang menggempur benteng pertahanan tradisi lokal dengan mengadopsi dua strategi. Pertama, Orang Melayu mempraktikkan kaidah agama yang mengajarkan untuk mempertahankan tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang baik pula. Kedua, kesadaran atas perlunya upgrading pengetahuan telah mendorong mereka menjadi masyarakat yang terbuka namun selektif atas masuknya norma baru yang nampak pada bagaimana Orang Melayu Buyan melakukan kegiatan perladangan.
Katakunci: *Orang Melayu Buyan, Perladangan, Kontestasi, Tradisi Lokal, Modernitas.*

A. PENDAHULUAN

Kajian dan publikasi ilmiah tentang kebudayaan dan identitas orang Melayu di pedalaman Pulau Borneo, Kalimantan Barat masih sangat terbatas, apalagi hendak membincangkan orang Melayu Buyan berladang: kontestasi antara tradisi lokal dan modernitas di pedalaman Kalimantan Barat. Karena itu diperlukan usaha yang sungguh-sungguh dari para peminat, pengkaji, penulis, dan para akademisi Melayu. Hal ini, kalah jauh dibandingkan dengan literatur dan dokumentasi tentang kelompok masyarakat lain, misalnya tentang orang Dayak yang begitu mudah ditemukan di luar negeri seperti di Malaysia. Keterbatasan tersebut tidak hanya karena minimnya sumber sejarah, tetapi para sajana Melayu sepertinya kurang tertarik untuk mengkaji dan melestarikan kebudayaan Melayu itu sendiri. Namun, pada dekade terakhir ini mulai lahir sarjana-sarjana Melayu yang berminat mengkaji tentang khazanah Alam Melayu, sebutlah di antara para sarjana itu ialah Yusriadi yang merupakan pakar etno-linguistik Melayu, Hermansyah yang pakar dalam bidang *magic* Melayu, Chairil Effendy yang pakar dalam bidang sastra lisan Melayu.

Meneruskan tradisi para sarjana tersebut, penulis dapat merumuskan masalah dalam artikel ini yaitu bagaimana orang Melayu Buyan berladang dengan kontestasi antara tradisi lokal dan modernitas di pedalaman Kalimantan Barat.

Secara spesifik masalah yang akan dibahas pertama bagaimana orang Melayu Buyan mempraktikkan kaidah agama yang mengajarkan untuk mepertahankan tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang baik pula. Kedua, bagaimana kesadaran atas perlunya *upgrading* pengetahuan telah mendorong mereka menjadi masyarakat yang terbuka namun selektif atas masuknya norma baru yang nampak pada bagaimana Orang Melayu Buyan melakukan kegiatan perladangan.

Artikel ini dimaksudkan untuk mendokumentasikan kearifan lokal berladang yang berkontestasi dengan modernitas. Artikel ini juga dimaksudkan guna mengenali jati diri masyarakat Melayu Buyan yang sesungguhnya. Jangan sampai orang Melayu hanya mengenal modernisme dan kapitalisme global, dan lupa akan tradisi lokalnya. Tulisan ini akan dimulai dengan pendahuluan, tinjauan pustaka, metode penelitian, hasil dan pembahasan, kesimpulan, dan daftar pustaka.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Penyebutan suku bangsa Melayu merujuk pada bangsa-bangsa Austronesia yang menempati tanah Melayu dan berbahasa Melayu. UNESCO 1972 menggunakan nama Melayu untuk merujuk kepada suku bangsa Melayu yang ada di Indonesia, Malaysia, Thailand, Filipina, dan Madagaskar. Buyan dalam catatan terkini penyebutan untuk masyarakat yang mendiami kawasan Sungai Buyan, yang berada di Kecamatan Boyan Tanjung, Kabupaten Kapuas Hulu, Provinsi Kalimantan Barat, Indonesia. Jadi orang Melayu Buyan berada nun jauh di pedalaman Pulau Borneo atau dikernal juga dengan Pulau Kalimantan. Penelitian tentang penerapan hukum adat untuk menciptakan harmoni sosial: pendekatan pendidikan Islam pada orang Melayu Buyan menyimpulkan bahwa terkandung nilai-nilai pendidikan Islam, yaitu aspek aqidah, syariah, dan akhlak. Hukum Adat pada orang Melayu Buyan menjadi perpaduan antara nilai-nilai kearifan lokal dengan nilai-nilai pendidikan Islam. Hukum Adat dibuat oleh tokoh-tokoh masyarakat yang terinspirasi dari kebijaksanaan dan kemuliaan ajaran Islam. Hukum Adat telah mampu diterapkan dengan baik pada orang Melayu Buyan, masyarakat sangat mentaatinya. Hukum adat sebagai "alat" untuk mengontrol masyarakat agar terjadi kerukunan, keharmonisan, dan kedamaian[1].

Artikel lain yang pernah ditulis yaitu tentang identitas Islam-Melayu pada komunitas muslim pedalaman; studi kasus di Desa Sri Wangi, Kapuas Hulu Kalimantan Barat. Kajian ini menyimpulkan bahwa lebih dari seabad agama Islam berkembang dan menjadi kepercayaan masyarakat di daerah Buyan yang dulunya Dayak, namun setelah dakwah Islam dilaksanakan, identitas masyarakat berubah dari Dayak menjadi Melayu yang menunjukkan adanya perubahan identitas dari yang bukan Islam menjadi Islam. Gambaran masyarakat yang peneliti dapatkan melalui penelitian yang dilakukan di Desa Sri Wangi adalah masyarakat melakukan praktik keagamaan secara bersama-sama dengan melaksanakan praktik-praktik tradisi lokal yang mengandung unsur anamisme. Dalam praktek

[1] Darmadi, Didi; A, Rustam. Penerapan Hukum Adat Untuk Menciptakan Harmoni Sosial. **ICRHD: Journal of Internantional Conference on Religion, Humanity and Development,** [S.l.], v. 1, n. 1, p. 237-258, aug. 2020. ISSN 2722-7812. Available at: <https://confference.iainptk.ac.id/index.php/icrhd/article/view/26>. Date accessed: 26 mar. 2021. doi: http://dx.doi.org/10.24260/icrhd.v1i1.26.

kepercayaan bersamaan ini mereka percaya bahwa ada kuasa atas kekuatan yang mereka yakini bahwa kekuatan Tuhan lebih tinggi dari kekuatan roh. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa kepercayaan masyarakat terhadap roh sangat erat dan sangat kuat sehingga jika tidak dilakukan praktek lokal akan merasa cemas. Kecemasan adalah kewajiban sebagai umat Islam, jika mereka lebih percaya pada praktik dan tradisi lokal daripada mereka percaya pada kewajiban sebagai muslim misalnya dalam melaksanakan kewajiban shalat 5 waktu[2].

Dari dua artikel yang ditemukan dan pernah dikaji pada kawasan yang sama tentang orang Melayu Buyan di atas, yaitu hanya membahas tentang penerapan hukum adat untuk menciptakan harmoni sosial: pendekatan pendidikan Islam pada orang Melayu Buyan. Kemudian pada artikel kedua juga hanya membincangkan identitas Islam-Melayu pada komunitas muslim pedalaman; studi kasus di Desa Sri Wangi, Kapuas Hulu Kalimantan Barat. Selanjutnya menjadi lebih dibutuhkan penulisan artikel jurnal yang mengkaji tentang orang Melayu Buyan berladang: kontestasi antara tradisi lokal dan modernitas di pedalaman Kalimantan Barat. Terutama telaahan pada keterpaduan nuansa Islam dalam tradisi lokal dan *upgrading* pengetahuan dalam aspek tradisi lokal dalam teropong modernitas orang Melayu Buyan.

C. METODE PENELITIAN

Artikel ini berangkat dari sebuah penelitian tentang orang Melayu Buyan berladang: kontestasi antara tradisi lokal dan modernitas di pedalaman Kalimantan Barat, yang dilakukan secara kualitatif yang dianalisis menggunakan metode deskriptif kritis. Kepentingan untuk mengumpulkan data penelitian, peneliti lakukan dengan observasi dan wawancara. Selanjutnya wawancara dilakukan kepada sumber data primer yaitu warga peladang, tokoh agama, tokoh adat. Narasumber lain yang peneliti wawancarai adalah beberapa warga peladang yang mendiami kawasan Sungai Buyan. Alat pengumpulan data yang peneliti gunakan yaitu perekam dan kamera handphone, buku, pulpen, serta dokumen-dokumen yang mendukung juga digunakan dalam penelitian ini. Tinjauan pustaka juga diperlukan untuk mendapatkan gambaran tulisan dan penelitian masa lalu yang mungkin ada kaitannya dengan penelitian ini. Kajian pustaka diperlukan untuk melihat penelitian atau tulisan lain yang mungkin serupa sebagai bandingan. Aspek teoritik yang ada kaitannya juga digunakan untuk mendukung keilmiahan penelitian ini.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Deskripsi Nuansa Islam dalam Tradisi Lokal dan *Upgrading* Modernitas

Pada bagian ini penulis akan mendeskripsikan keterpaduan nuansa Islam dalam tradisi lokal yang dipraktikkan dan lestari hingga kini dalam sistem perladangan orang Melayu Buyan. Mereka secara konsisten mempertahankan tradisi lama yang baik dan menerima hal-hal baru yang baik pula. Selanjutnya juga

---

[2] Saripaini. (2018). Islam-Malay Identity on Muslim Inside's Community; A Case Study in Sri Wangi Village, Kapuas Hulu West Kalimantan. *Khatulistiwa*, Vol. 8, No. 1, 50-62. https:// doi.org: 10.24260/khatulistiwa.v8i1.1156.

dipaparkan secara sederhana *upgrading* modernitas sebagai wujud kontestasi antara tradisi lokal dengan modernitas pada orang Melayu Buyan.

Keterpaduan Nuansa Islam

Orang Melayu Buyan menganggap tradisi lokal dalam perladangan yang mereka miliki mengandung nilai-nilai kebaikan yang bersinergi dengan ajaran Islam. Pun demikian, nilai-nilai baru yang masuk menjadi penguat dari tradisi perladangan. Nilai-nilai agama Islam yang menganjurkan agar tidak merusak lingkungan diterjemahkan orang Melayu Buyan dengan sistem ladang berpindah tetapi masih dalam kawasan atau areal perladangan khusus dan menanam kembali dengan pepohonan perkebunan seperti bibit pohon karet, pohon gaharu, dan pohon *puri'* (kratom). Kemudian ajaran Islam agar saling tolong-menolong dalam kebaikan menjadi ruh aktivitas perladangan, seperti yang terdapat dalam tradisi lokal *bung* dan *bami' ari*. Alat-alat perladangan biasanya dibuat sendiri dari rotan, anyaman *perupuk* hasil dari hutan sekitar.

Mereka masih berladang atau *buma* dengan mempraktikkan tradisi lokal, hanya sedikit saja sentuhan modernitas dalam perladangannya. Dari mulai menentukan lokasi buma, membuka lahan, membakar lahan, alat pertanian yang digunakan, membersihkan lahan atau *mengokas*, menanam, hingga *ngotam* atau panen sangatlah tradisional. Sentuhan modernitas hanya pada perawatan yaitu menyemprot rumput dan hama dengan racun dan alat semprot produk dari modernitas.

Pada sistem perladangan, orang Melayu Buyan di Kalimantan Barat berpegang erat pada tata cara perladangan atau dalam bahasa Melayu Buyan disebut *buma* secara tradisional. Mulai dari sistem ladang berpindah hingga bersawah juga secara tradisional. Bukit-bukit dan lembah menjadi tempat yang favorit sebagai lokasi perladangan. Kearifan lokal tetap terjaga dengan menanam kembali lahan bekas pakai pertanian dengan pohon karet, pohon belian dan lain-lain. Sementara itu lokasi pembuatan sawah yaitu di *lokan* atau hamparan tanah yang basah dan berlumpur. Pun demikian, alat pertanian yang digunakan dalam berladang atau *buma* juga sangat khas, lokalistik. Didapati alat yang digunakan dalam perladangan orang Melayu Buyan bisa dikategorikan menjadi dua yaitu alat perladangan yang terbuat dari besi dan alat perladanagan yang terbuat dari anyaman. Alat yang terbuat dari besi ada banyak jenis, sebutlah *isau*, *likai*, kapak, *seraut*, *kujur*, pengotam, dan lain-lain. Kemudian alat yang terbuat dari anyaman, antara lain *tungak*, *sodung*, *sabit*, *jarai*, dan sebagainya.

Gotong-royong menjadi kunci utama dalam sistem perladangan orang Melayu Buyan. Mereka gemar *bedonai*. *Bedonai* dapat dimaknai sebagai cara membuka lahan perladangan dalam sistem ladang berpindah secara bersama-sama atau berdampingan sesuai luas lahan masing-masing di kawasan yang biasa dijadikan lahan pertanian, biasanya disuatu bukit dan lembah, dimana lahan tersebut saling berbatasan langsung dan merupakan kawasan perladangan yang telah diwariskan secara turun-temurun dari nenek moyang terdahulu. Orang Melayu Buyan lebih senang berkumpul bersama agar mudah saling tolong-menolong dalam berladang.

Selain tradisi *bedonai*, ditemukan juga tradisi *bung* dan *bami' ari* dalam sistem perladangan orang Melayu Buyan di Kalimantan Barat. *Bung* dapat dipahami sebagai undangan kerja sukarela atau gotong-royong oleh pemilik lahan,

kemudian orang kampung atau tetangga *bedonai* akan datang memenuhi undangan *bung* tersebut. Sementara *bami' ari* dapat dipahami sebagai hutang kerja, nanti berapa hari hutang kerja akan dibayar lunas oleh pemilik lahan sesuai dengan jumlah hari dan atau pekerja yang pernah membantunya dalam berladang. Namun dalam perkembangan saat ini, *bami' ari* juga bisa dibayar dengan uang atau beras sesuai perhitungan upah kerja rata-rata orang perhari. Kalau *bami' ari* biasanya perbekalan makanan dan alat pertanian bawa sendiri, namun kalau *bung* untuk makan minum ditanggung oleh pemilik lahan perladangan. *Bung* berbeda dengan hutang kerja atau *bami' ari*, namun kedua tradisi lokal ini sama-sama bermaksud memperkuat kebersamaan dan saling tolong-menolong di masyarakat. Tradisi lokal seperti ini sangatlah menarik untuk terus dirawat guna membangun karakter gotong-royong sebagai jati diri bangsa Indonesia, negeri yang aman, damai, *gemah ripah loh jinawi*.

Upgrading Modernitas Orang Melayu Buyan

Menguatnya pemertahanan tradisi lokal, ternyata orang Melayu Buyan tidak menutup diri dari perkembangan zaman. Mereka memiliki kesadaran akan pentingnya *upgrading* pengetahuan sehingga turut mendorong mereka menjadi masyarakat yang terbuka namun selektif atas masuknya norma baru yang nampak pada bagaimana orang Melayu Buyan melakukan kegiatan perladangan. Ketika berladang, pemerintah membuat regulasi yang mengatur tentang tata cara membuka lahan, masyarakat meresponnya dengan baik. Kepala desa dan aparaturnya menjadi tulang punggung untuk menyampaikan bahkan mendampingi masyarakat dalam membuka lahan perladangan, terutama dalam menaati regulasi pembakaran lahan pertanian.

Orang Melayu Buyan secara umum telah mengalami kemajuan seperti umumnya masyarakat di Kalimantan Barat. Program-program pemerintah berjalan dengan baik, misalnya di bidang pembangunan pendidikan, dan kesehatan. *Upgrading* pengetahuan diperoleh masyarakat melalui hadirnya berbagai program pemerintah, namun demikian program tersebut masih sangat terbatas. Fasilitas media sosial seperti televisi, handphone, dan adanya akses jalan sehingga keluar masuk penduduk dan para pendatang dengan urusannya masing-masing memudahkan akses informasi dan sedikit banyak mempengaruhi gaya hidup masyarakat.

Di tengah pengaruh modernitas dan transformasi pengetahuan, orang Melayu Buyan ternyata masih memegang teguh dan menerapkan Hukum Adat[3]. Hukum Adat berfungsi sebagai pranata kontrol sosial perilaku masyarakat. Siapapun yang berada di wilayah Kepunggawaan Sungai Buyan (Kecamatan Boyan Tanjung), maka semuanya wajib mematuhi Hukum Adat tersebut. Termasuk dalam hal perladangan, jika ada melanggar aturan adat dan ada warga yang keberatan, maka Hukum Adat akan diberlakukan. Di setiap dusun, desa, bahkan hingga kecamatan ada ketua adat, khusus di kecamatan disebut pengawa adat. Pemertahanan khazanah lokal ini menggambarkan betapa kuatnya pengakuan orang Melayu Buyan terhadap tradisi lokal.

---

[3] Buku Pegangan dan Pedoman Peraturan Adat Istiadat Suku Melayu Kecamatan Boyan Tanjung (Wilayah Kepunggawaan Batang Boyan), Tahun 2011.

2. Pembahasan Nuansa Islam dalam Tradisi Lokal dan *Upgrading* Modernitas

Bagian ini akan membahas perladangan pada orang Melayu Buyan yaitu tentang: pertama, bagaimana orang Melayu Buyan mempraktikkan kaidah agama yang mengajarkan untuk mepertahankan tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang baik pula; kedua, akan membahas tentang bagaimana kesadaran atas perlunya *upgrading* pengetahuan telah mendorong mereka menjadi masyarakat yang terbuka namun selektif atas masuknya norma baru yang nampak pada bagaimana Orang Melayu Buyan melakukan kegiatan perladangan.

Keterpaduan Nuansa Islam

Keterpaduan nuansa Islam yang dimaksud disini ialah adanya sinergisitas nilai-nilai keislaman dalam tradisi berladang masyarakat Melayu Buyan. Sebutlah diantara tradisi yang dimaksud yaitu *bedonai*, *bung* dan *bami' ari* atau ditempat lain di pedalaman Kalimantan Barat disebut *mun ari* [4]. Ketiga tradisi lokal tersebut mengilhami kebiasaan bersilaturrahim (*ngkanau*), tolong menolong, dan gotong royong.

Bedonai dimaknai sebagai cara membuka lahan perladangan dalam sistem ladang berpindah secara bersama-sama atau berdampingan sesuai luas lahan masing-masing di kawasan yang biasa dijadikan lahan pertanian, biasanya disuatu bukit dan lembah, dimana lahan tersebut saling berbatasan langsung dan merupakan kawasan perladangan yang telah diwariskan secara turun-temurun dari nenek moyang terdahulu. Orang Melayu Buyan lebih senang berkumpul bersama agar mudah saling tolong-menolong dalam berladang[5].

Bung dapat dipahami sebagai undangan kerja sukarela atau gotong-royong oleh pemilik lahan, kemudian orang kampung, tetangga (*bedonai*) akan datang memenuhi undangan *bung* tersebut[6]. Segala keperluan makan minum dan rokok semua ditanggung oleh petani yang punya hajat mengadakan *bung*. Sebagai perbandingan ditempat lain, yaitu di Pulau Penata, masyarakat nelayan sangat kuat tradisi kebersamaan dan tolong menolong, misalnya saat pembuatan *bagan* atau jermal di tengah lautan. Pemilik *bagan* akan menyiapkan makanan istimewa dan rokok bagi warga yang ikut gotong royong[7].

Bami' ari dapat dipahami sebagai hutang kerja, nanti berapa hari hutang kerja akan dibayar lunas oleh pemilik lahan sesuai dengan jumlah hari dan atau pekerja yang pernah membantunya dalam berladang[8]. Namun dalam perkembangan saat ini, *bami' ari* juga bisa dibayar dengan uang, beras, dan padi sesuai perhitungan

---

[4] Ibrahim, I. (2018). Contiguity of Islam and Local Tradition on the Hinterland Malays of West Kalimantan. *Ulumuna*, *22*(2), 277-300. https://doi.org/10.20414/ujis.v22i2.286.

[5] Omut (44 tahun), kampung Nanga Jemah, Wawancara 25 Maret 2021.

[6] Darmadi, Didi. Bung dan Bami' Ari: Budaya Orang Melayu Buyan. Harian Equator, March 17, 2006.

[7] Darmadi, D. JA, 'Religion and Social Culture of the People of West Kalimantans Penata Island', *AL ALBAB*, Vol. 4. No. 1, (2015), 69-84, Doi: https://doi.org/10.24260/alalbab.v4i1.278.

[8] Darmadi, Didi. Bung dan Bami' Ari: Budaya Orang Melayu Buyan. Harian Equator, March 17, 2006.

upah kerja rata-rata orang perhari. Kalau *bami' ari* biasanya perbekalan makanan dan alat pertanian bawa sendiri, ada juga kadang disiapkan makan minum oleh pemilik ladang[9].

Upah kerja dalam tradisi *bami' ari* atau hutang kerja dalam berladang ini, untuk satu orang dapat dikonversi dengan uang sebesar Rp. 60.000 perhari; atau senilai beras *sekulak empat cantin* (segantang empat canting) beras; atau sepadan dengan padi empat *kulak* (padi empat gantang)[10]. Reposisi makna *bami' ari* atau *mun ari* pada orang Melayu Buyan ini mengalami perubahan makna, yang agak berbeda dengan sebagaimana yang dimaksudkan Ibrahim (2018)[11].

Perkembangan makna *bami' ari* atau dalam istilah ditempat lain dikenal dengan tradisi *mun ari*[12], dari tolong menolong dengan bayaran hutang kerja berkembang maknanya tidak hanya sebatas hutang kerja tetapi dapat dikonversi menjadi nilai uang, beras, dan padi menjadi bukti bahwa dalam sistem perladangan orang Melayu Buyan menerima sesuatu norma baru yang baik-baik. Ini tentu sejalan dengan kaedah ushul fiqh dalam ajaran Islam yaitu *al-muhafadhotu 'ala qodimis sholih wal akhdzu bil jadidil ashlah*, yakni 'memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik'[13]. Wakil Presiden RI KH. Ma'ruf Amin menyampaikan adapun mengambil hal-hal yang baru yang lebih baik artinya melakukan transformasi, terutama yang menyangkut ilmu pengetahuan dan teknologi, yang pada saat ini menjadi penentu kemajuan dan daya saing[14].

Ketiga tradisi lokal berladang pada orang Melayu Buyan yaitu *bedonai*, *bung*, dan *bami' ari* ini sama-sama bermaksud melestarikan dan memperkuat kebersamaan dan saling tolong-menolong di masyarakat. Ini tentu saja sejalan dengan ajaran Islam sehingga dapat memperkuat nilai-nilai Islam pada masyarakat Melayu pedalaman, seperti nilai-nilai gotong royong dalam tradisi *bung*, sebagaimana yang telah tersirat dalam Al-Qur'an surah Al-Maidah (5): 2 yang artinya "…Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan". Jadi tradisi *bung* dan *bami' ari* merupakan sebuah amalan yang membantu

---

[9] Ibrahim, I. (2018). Contiguity of Islam and Local Tradition on the Hinterland Malays of West Kalimantan. *Ulumuna*, *22*(2), 277-300. https://doi.org/10.20414/ujis.v22i2.286.

[10] Anui (Nur Halimah, 49 tahun), kampung Nanga Bangik, Wawancara 21 Maret 2021.

[11] Ibrahim, I. (2018). Contiguity of Islam and Local Tradition on the Hinterland Malays of West Kalimantan. *Ulumuna*, *22*(2), 277-300. https://doi.org/10.20414/ujis.v22i2.286.

[12] Ibrahim, I. (2018). Contiguity of Islam and Local Tradition on the Hinterland Malays of West Kalimantan. *Ulumuna*, *22* (2), 277-300. https://doi.org/10.20414/ujis.v22i2.286.

[13] Yasin, *Nurhadi. (2019).* Dinamika Perkembangan Pondok Pesantren Salaf dan Modern. *Murabby*, Vol.2, No. 2, 131-142. https://doi.org/10.15548/mrb.v2i2.402.

[14] Muhammad Ibrahim Hamdani (Ed). 2020, Juli, 30. *Wapres Ma'ruf: "al-muhafadhotu 'ala qodimis sholih wal akhdzu bil jadidil ashlah"*. Diakses pada bulan Maret, 29, 2021. http://newscom.id/2020/07/30/wapres-maruf-al-muhafadhotu-ala-qodimis-sholih-wal-akhdzu-bil-jadidil-ashlah.

memupuk dan membangun kebersamaan dan silaturrahim diantara sesama warga yang mendiami suatu kampung[15].

Walaupun masyarakat dalam berladang mempertahankan kearifan lokal (local wisdom) yang diwariskan yang secara turun-temurun, tetapi juga mereka menerima norma baru yang baik, seperti pengaturan tata cara pembukaan lahan perladangan berbasis kearifan lokal[16]. Regulasi yang dibuat Gubernur Kalimantan Barat tersebut terinspirasi dari perlunya menjaga kelestarian lingkungan alam yang berbasis kearifan lokal. Sehingga dengan demikian masyarakat petani tetap bisa membuka lahan perladangan dengan nyaman dan aman, begitu juga sebaliknya pemerintah pun tetap bisa mengendalikan agar tidak terjadinya kebakaran hutan dan lahan yang bisa merugikan kedua belah pihak yaitu masyarakat dan negara.

Inspirasi pelestarian lingkungan alam yang berbasis kearifan lokal yang juga sejalan dengan ajaran Islam yang memerintahkan kepada manusia agar tidak berbuat kerusakan dimuka bumi. Sebagaimana Allah berfirman dalam Surat al-Baqarah, Ayat 11-12 yang artinya: "Dan bila dikatakan kepada mereka: "Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi". Mereka menjawab: "Sesungguhnya Kami orang-orang yang Mengadakan perbaikan." "Ingatlah, Sesungguhnya mereka Itulah orang-orang yang membuat kerusakan, tetapi mereka tidak sadar" [17].

Dalam hukum adat orang Melayu Buyan juga ada hukum adat khusus yang mengatur tentang bumi yaitu terdapat pada Bab Keempat tentang Bumi, meliputi 2 (dua) aspek: (1) Ketentuan Tanah, Pemudak dan Kebon atau Tanah dan (2) Hutan dan Tambang. Walaupun hanya dua aspek yang dicantumkan, tapi jenis-jenis permasalahan yang dibahas juga sangat beragam, yang kesemuanya mengatur kehidupan keseharian masyarakat Melayu Buyan[18].

Perlu ditegaskan bahwa makna tradisi dan adat dalam Islam ada sedikit perbedaan, dimana perbedaan *urf* dan *adat* menurut para pakar hukum adalah *'urf* mengharuskan adanya dua unsur dalam dirinya, yang pertama adalah unsur materi (perbuatan yang berulang-ulang), dan yang kedua harus memiliki makna yang ada di dalamnya. Sedangkan *adat* adalah sebaliknya, *adat* hanya memerlukan unsur materi (perbuatan yang berulang-ulang) tanpa harus memiliki makna di dalamnya. Hal ini senada dengan kata *ma'ruf* yang tertuang dalam QS:

---

[15] *The process of shifting cultivation (huma) reinforces the value of Islam in the practice of the bumatradition of hinterland Malay society, such as the values of cooperation and mutual help in "bung" as implied the Qur'an 5: 2, a practice of helping to build togetherness and silaturrahmiamong village fellows.* Ibrahim, I. (2018). Contiguity of Islam and Local Tradition on the Hinterland Malays of West Kalimantan. *Ulumuna*, 22 (2), 277-300. https://doi.org/10.20414/ujis.v22i2.286.

[16] Peraturan Gubernur Kalimantan Barat Nomor 103 Tahun 2020 tentang Pembukaan Lahan Pertanian Berbasis Kearifan Lokal.

[17] Miskahuddin. (2019). Manusia dan Lingkungan Hidup Dalam Al-Qur'an. *Al-Mu'ashirah*, Vol. 16, No. 2, 210-227. ISSN: 16937562, EISSN: 25992619.

[18] Darmadi, Didi; A, Rustam. Penerapan Hukum Adat Untuk Menciptakan Harmoni Sosial. **ICRHD: Journal of Internantional Conference on Religion, Humanity and Development,** [S.l.], v. 1, n. 1, p. 237-258, aug. 2020. ISSN 2722-7812. Available at: <https://confference.iainptk.ac.id/index.php/icrhd/article/view/26>. Date accessed: 30 mar. 2021. doi: http://dx.doi.org/10.24260/icrhd.v1i1.26.

Ali Imran (ayat 104). Kata *ma'ruf* yang terkandung dalam ayat ini –menurut mayoritas mufassir-adalah kebaikan yang berasal dari kebudayaan masyarakat, namun selaras dengan kebenaran dalam konsep *al-Khaoir* pada penggal ayat sebelumnya. Kata *ma'ruf* sendiri adalah bentuk *isim maf'ul* dari akar kata *urf* sebagaimana kita bahas[19].

Jadi jelas terlihat keterpaduan nilai-nilai keislaman menjadi roh kearifan-kearifan lokal dalam tradisi berladang pada orang Melayu Buyan, Kalimantan Barat. Keterpaduan seperti ini tentu saja menjadi modal dasar dalam merawat keindonesiaan, karena lahir dari karakter asli masyarakat Indonesia. Agama dan bangsa menjadi satu kesatuan, menjadi inspirasi masyarakat dalam melakukan aktivitas kehidupan sehari-hari.

Upgrading Modernitas Orang Melayu Buyan

Upgrading pengetahuan sehingga turut mendorong menjadi masyarakat yang terbuka namun selektif atas masuknya norma baru yang nampak pada bagaimana orang Melayu Buyan melakukan kegiatan perladangan. Ketika berladang, masyarakat peladang berpegang teguh pada tradisi lokal, sementara hal utama yang diupgrade oleh masyarakat tentang regulasi dari pemerintah yang mengatur tentang tata cara membuka lahan berbasis kearifan lokal, masyarakat meresponnya dengan baik. Kepala desa dan aparaturnya menjadi tulang punggung untuk menyampaikan bahkan mendampingi masyarakat dalam membuka lahan perladangan, terutama dalam menaati regulasi pembakaran lahan pertanian[20].

Masyarakat Melayu Buyan melakukan perbaikan pengetahuan sejalan dengan perkembangan modernitas. Walaupun berada di pedalaman Kalimantan Barat, orang Melayu Buyan, terutama kaum milenial mengakses informasi melalui media sosial seperti WA dan Facebook bahkan Instagram menjadi pintu informasi yang tercepat mengupgrade pengetahuan masyarakat. Di banyak kampung ada tersedia sinyal Telkomsel dan Im3, namun sangatlah terbatas sinyalnya. Di beberapa desa ada fasilitas Wifi, dikantor desa, di rumah warga dan cafe[21]. Namun akses media sosial lebih didominasi para milenial, sementara yang banyak bekerja menjadi petani atau peladang ialah orang-orang tua. Makanya tradisi berladang termasuk lambat dalam mengupgrade pengetahuan berladang, mereka masih nyaman dengan pola konvensional dalam perladang, tentu saja selain tradisi juga alat-alat perladangan yang khas lokalistik.

Alat pertanian yang digunakan dalam berladang atau *buma* juga sangat khas, lokalistik. Didapati alat yang digunakan dalam perladangan orang Melayu Buyan bisa kategorikan menjadi dua yaitu alat perladangan yang terbuat dari besi dan

---

[19] Al-Bahasin, Ya'qub bin Abdul Wahhab, *Qo'idah al-Adat al-Muhakkamah, Dirasat Nadzariyah Ta'shilyyah Tathbiqiyyah*. (Maktabah al-Rusyd-Riyadl, 2012).

[20] Peraturan Gubernur Kalimantan Barat Nomor 103 Tahun 2020 tentang Pembukaan Lahan Pertanian Berbasis Kearifan Lokal.

[21] Yahud, (25 tahun), kampung Nanga Bangik, Wawancara Wawancara 25 Maret 2021.

alat perladanagan yang terbuat dari anyaman[22]. Alat yang terbuat dari besi ada banyak jenis, sebutlah *isau* (parang), *likai*, kapak, *seraut*, *kujur*, pengotam, dan lain-lain. Kemudian alat yang terbuat dari anyaman, antara lain *tungak*, *sodung*, *sabit*, *jarai*, dan sebagainya[23].

Sederas apapun pengaruh modernitas, seluas apapun *upgrading* pengetahuan masyarakat terhadap norma-norma yang baru yang berlaku, orang Melayu Buyan memiliki tradisinya sendiri. Mereka hidup dalam lingkup pemberlakuan hukum adat yang mencakupi seluruh Wilayah Kepunggawaan Kecamatan Boyan Tanjung. Hukum adat akan direvisi jika ada hal-hal baru yang masuk dan perlu menjadi norma hukum masyarakat. Pemberlakuan hukum adat bukan hanya pada persoalan perladangan tetapi mencakupi seluruh aspek kehiduapan masyarakat. Landasan filosofis maupun produk hukumnya penuh nilai-nilai keislaman yang meliputi aspek aqidah, syariah, dan akhlak[24]. Hukum adat sebagai *social of control* dan *problem solving* bagi masyarakat Melayu Buyan hingga kini[25].

E. KESIMPULAN

Berladang (*buma*) adalah pekerjaan utama orang Melayu Buyan, pedalaman Sungai Kapuas, Kalimantan Barat. Konsep ladang berpindah (*uma*) merupakan model berladang orang Melayu Buyan. Namun walaupun dengan ladang berpindah, tetapi kearifan lokal diutamakan, tidaklah serta merta merusak alam sekitar, ada reboisasi dalam ber*uma*. Menariknya, satu sisi masyarakat menebang kayu-kayu untuk dibuat *huma,* tetapi setelah itu mereka juga melakukan penanaman kembali/reboisasi dalam bentuk tanaman bermanfaat seperti karet, tengkawang, *puri'*/kratom dan tanaman buah-buahan lainnya.

Walaupun menggunakan alat perladangan yang sederhana, tetapi perlengkapan perladangan tersebut sangat membantu bagi suksesnya perladangan dan kelangsungan hidup bagi orang Melayu Buyan, dulu hingga kini. Inilah beberapa kearifan tradisi dan budaya *buma* pada masyarakat Melayu Buyan, termasuk beberapa peralatan yang akrab dengan aktivitas berladang masyarakat.

---

[22] Didi Darmadi, *Masyarakat Buyan Kalimantan Barat: Pengenalan Bahasa Dan Sasteranya.* Tesis, (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2007).

[23] Japardi, (71 Tahun), Tokoh Masyarakat Kecamatan Boyan Tanjung, Wawancara 14 Maret 2021..

[24] Darmadi, Didi; A, Rustam. Penerapan Hukum Adat Untuk Menciptakan Harmoni Sosial. **ICRHD: Journal of Internantional Conference on Religion, Humanity and Development,** [S.l.], v. 1, n. 1, p. 237-258, aug. 2020. ISSN 2722-7812. Available at: <https://confference.iainptk.ac.id/index.php/icrhd/article/view/26>. Date accessed: 30 mar. 2021. doi: http://dx.doi.org/10.24260/icrhd.v1i1.26.

[25]Lukmanul Hakim (dalam Ibrahim, 2017: 107), menyimpulkan bahwa masyarakat Buyan menempatkan hukum adat sebagai jalan menyelesaikan masalah sosial (*social problem solving*)yang dinilai efektif oleh aparat hukum negara dan masyarakat Buyan.Hukum adat yang digunakan telah diatur sedemikian rupa dalam buku pegangan dan pedoman peraturan adat tradisi Melayu kecamatan Boyan Tanjung. Adapun isi dari buku tersebut meliputi: Ketentuan Umum (Kesopanan), Aturan Pernikahan, Sanksi Kejahatan Perusak Tatanan Sosial Budaya, Ketentuan Bumi, dan Penutup. (dalam Ibrahim (Ed.). 2017. *Kearifan Budaya Melayu Ulu: Dari Pantang Larang, Adat Hingga Perkawinan*. Pontianak: IAIN Pontianak Press).

Kontestasi tradisi okal dengan modernitas merupakan keniscayaan bagi orang Melayu Buyan yang harus dihadapi karena hidup akan terus bertranformasi dengan perkembangan pengetahuan yang semakin canggih. Namun, kearifan lokal yang wujud pada sistem perladangan orang Melayu Buyan selalu berpadu dan bernuansa keislaman.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Bahasin, Ya'qub bin Abdul Wahhab, *Qo'idah al-Adat al-Muhakkamah, Dirasat Nadzariyah Ta'shilyyah Tathbiqiyyah*. (Maktabah al-Rusyd-Riyadl, 2012).

Buku Pegangan dan Pedoman Peraturan Adat Istiadat Suku Melayu Kecamatan Boyan Tanjung (Wilayah Kepunggawaan Batang Boyan), Tahun 2011.

Didi Darmadi, *Masyarakat Buyan Kalimantan Barat: Pengenalan Bahasa Dan Sasteranya.* Tesis, (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2007).

Ibrahim (Ed.), *Kearifan Budaya Melayu Ulu: Dari Pantang Larang, Adat Hingga Perkawinan* (Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2017).

Zaenuddin, Hudi Prasojo dan Said Yakob, *Materi Adat dan Hukum Adat Istiadat Warga Katap Kebahan Wilayah Nanga Pinoh*, (Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2009).

Peraturan Gubernur Kalimantan Barat, Nomor 103, Tahun 2020, Tentang Pembukaan Lahan Pertanian Berbasis Kearifan Lokal.

Darmadi, D. JA, 'Religion and Social Culture of the People of West Kalimantans Penata Island', *AL ALBAB*, Vol. 4. No. 1, (2015), 69-84, Doi: https://doi.org/10.24260/alalbab.v4i1.278.

Darmadi, Didi; A, Rustam. 'Penerapan Hukum Adat Untuk Menciptakan Harmoni Sosial'. **ICRHD: Journal of Internantional Conference on Religion, Humanity and Development,** [S.l.], v. 1, n. 1, p. 237-258, aug. 2020. ISSN 2722-7812. Available at: <https://confference.iainptk.ac.id/index.php/icrhd/article/view/26>. Date accessed: 26 mar. 2021. doi: http://dx.doi.org/10.24260/icrhd.v1i1.26.

Ibrahim, I, 'Contiguity of Islam and Local Tradition on the Hinterland Malays of West Kalimantan'. *Ulumuna*, *22* (2), (2018), 277-300, https://doi.org/10.20414/ ujis.v22i2.286.

Miskahuddin, 'Manusia Dan Lingkungan Hidup Dalam Al-Qur'an', *Al-Mu'ashirah*, Vol. 16, No. 2, (2019), 210-227. ISSN: 16937562, EISSN: 25992619.

Saripaini, 'Islam-Malay Identity on Muslim Inside's Community; A Case Study in Sri Wangi Village, Kapuas Hulu West Kalimantan', *Khatulistiwa*, Vol. 8, No. 1, (2018), 50-62, https:// doi.org: 10.24260/khatulistiwa.v8i1.1156.

Yasin, *Nurhadi, '*Dinamika Perkembangan Pondok Pesantren Salaf dan Modern', *Murabby*, Vol.2, No. 2, (2019), 131-142. https://doi.org/10.15548/mrb.v2i2.402.

Darmadi, Didi, 'Bung dan Bami' Ari: Budaya Orang Melayu Buyan', Harian Equator, March 17, 2006.

Didi Darmadi, 2007, Mengenal orang Buyan, *Harian Borneo Tribune*, 15 Jun: 17.

Muhammad Ibrahim Hamdani (Ed). 2020, Juli, 30. *Wapres Ma'ruf: "al-muhafadhotu 'ala qodimis sholih wal akhdzu bil jadidil ashlah"*. Diakses pada bulan

Maret, 29, 2021. http://newscom.id/2020/07/30/wapres-maruf-al-muhafadhotu-ala-qodimis-sholih-wal-akhdzu-bil-jadidil-ashlah.

Anui (Nur Halimah, 49 tahun), kampung Nanga Bangik, Wawancara 21 Maret 2021.

Japardi, (71 Tahun), Tokoh Masyarakat Kecamatan Boyan Tanjung, Wawancara 14 Maret 2021.

Omut (44 tahun), kampung Nanga Jemah, Wawancara 25 Maret 2021.

Yahud, (25 tahun), kampung Nanga Bangik, Wawancara Wawancara 25 Maret 2021.

DUALISME PEKERJA PEREMPUAN MIGRAN INDONESIA: ANTARA PAHLAWAN DEVISA, KERENTANAN PEKERJAAN DAN KEBERPIHAKAN NEGARA

Khaerul Umam, Atiyatul Izzah, Ridho Afifudin

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kediri
khaerulumam@iainkediri.ac.id, *atiyatulizzah@gmail.com*,
Ridhoafifuddin11@gmail.com

Abstrak: Artikel ini membahas tentang dilema posisi Pekerja Migran Indonesia antara pahlawan devisa dan kerentanan dalam pekerjaan. Mengambil sampel di dua tempat yakni Desa Kandat, Kecamatan Kandat dan Desa Kanigoro, Kecamatan Kras Kab. Kediri. Melalui metode triangulasi, artikel ini mengidentifikasi bahwa sebagian besar dari buruh migran perempuan di Indonesia bekerja berlandaskan motif ekonomi sebagai dorongan utama bekerja di luar negeri. Julukan sebagai pahlawan devisa, tidak sinkron dengan penghargaan bagi harkat martabat sebagai manusia, misalnya perkerjaan yang memiliki jam kerja terlalu panjang, kekerasan, pelecehan seksusal dan bahkan menjerumuskan pada dunia prostitusi dan narkotika. Selain itu, masalah krusial lainnya adalah peran negara yang kurang tanggap dalam mendampingi dan memberikan perlindungan bagi pekerja migran. Sistem pengiriman pekerja migran yang dikelola oleh sebagian besar swasta (PT) membuat proses interaksi buruh dengan mereka cenderung tidak *equal*. Karena PT memiliki tujuan ekonomi bukan tujuan perlindungan seperti halnya fungsi negara. Tidak heran jika perlindungan PT kepada pekerja migran juga tidak optimal.
Kata Kunci: *Indonesian Migrant Workers, Vulnerability, and the Role of the State.*

Abstract: This article discusses the dilemma of the position of Indonesian Migrant Workers between heroes of foreign exchange and vulnerability in employment. Taking samples in two places, namely Kandat Village, Kandat District and Kanigoro Village, Kras Kediri. Through the triangulation method, this article identifies that the majority of female migrant workers in Indonesia work based on economic motives as the main motivation for working abroad. The nickname as a foreign exchange hero is not in sync with respect for human dignity, for example jobs that have too long working hours, violence, sexual harassment and even plunging into the world of prostitution and narcotics. In addition, another crucial problem is the role of the state which is not responsive in assisting and providing protection for migrant workers. The sending system for migrant workers that is managed by a large part of the private sector (PT) makes the interaction process between workers and workers not equal. Because PT has economic objectives, not protection purposes as well as state functions. It is not surprising that PT protection for migrant workers is also not optimal.
Keywords: *Pekerja Migran Indonesia, Kerentanan, dan Peran Negara.*

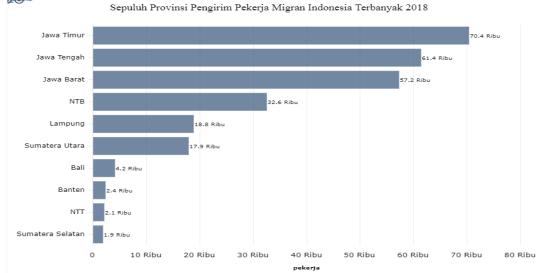
A. PENDAHULUAN

Indonesia masih menyumbang buruh migran ke beberapa kawasan di Asia. Terlebih lagi dengan adanya bonus demografi tenaga kerja produktif yang tidak didukung lapangan kerja yang memadai. Hal tersebut mendorong tenaga kerja produktif Indonesia yang terlempar dari pasar kerja dalam negeri mencari pekerjaan melalui migrasi internasional[1]. Melalui proses ini ekspansi ke pasar kerja internasional membantu tenaga kerja menemukan sumber ekonominya sehingga membantu menanggulangi pengangguran. Tidak heran jika secara *mainstream* kajian migrasi internasional dianggap sebagai alternatif dalam pertumbuhan dan pemerataan ekonomi dalam negeri. Dengan demikian, secara tradisional penelitian tentang buruh migran di negara berkembang berfokus pada peran yang dimainkan oleh pengiriman devisa dari luar negeri *(remittance)*. Tanpa mempertimbangkan dimensi kemanusiaan lainnya semisal kerentanan dalam pekerjaan.

Pekerja migran Indonesia (PMI) tidak terlepas dari figur perempuan. Hal tersebut berbanding lurus dengan data statistik penempatan tenaga kerja Indonesia yang dirilis Badan Nasional Penempatan dan Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia (BNP2TKI). Penempatan PMI sepanjang 2018 meningkat 7,89% secara *year on year* menjadi 283.640 ribu pekerja. Jumlah ini terdiri dari 84.665 (30%) pekerja laki-laki dan 198.975 (70%) pekerja perempuan. Merujuk pada data statistik dan realitas ini, dapat dirumuskan sebuah hipotesa bahwa persoalan perkerja migran seringkali lekat dengan persoalan perempuan.

Sebagai konteks kajian, Jawa Timur, sebagai wilayah dengan penyumbang PMI terbesar di Indonesia sebanyak 70 ribu lebih (Lihat Gambar 1.1), merupakan provinsi dengan kondisi demografis yang gemuk, dan konteks sosial budaya yang kompleks. Beberapa daerah di antaranya yang menjadi kantong migrasi adalah Kabupaten Blitar, Kabupaten Kediri, Kabupaten Ponorogo dan Kabupaten Malang. Kediri sebagai salah satu wilayah dengan kantong migran, cukup relevan dijadikan basis penelitian migrasi ini. Dengan memilih dua desa dari dua kecamatan yang berbeda yakni Desa Kanigoro dari Kecamatan Kras dan Desa Kandat dari Kecamatan Kandat.

---

[1] Riwanto Tirtosudarmo, *Mencari Indonesia: Demografi Politik pasca Soeharto* (Jakarta: Yayasan Obor, 2007), 67.

Gambar 1.1. Daftar Provinsi Pengirim Pekerja Migran Terbanyak Tahun 2018

Sumber: BNP2TKI

Saat ini, pekerjaan rumah tangga *(domestic)* dan pelayanan perawatan pribadi *(caregiver)* merupakan sektor pekerjaan terbesar bagi perempuan migran yakni sebesar 33% PMI.[2] Sektor lapangan kerja yang diperjuangkan PMI perempuan tersebut adalah sektor informal yang notabene kurang kompetitif di pasar kerja. Sektor lapangan pekerjaan ini biasanya tidak menuntut kepemilikan pendidikan yang memadai dan seringkali didera kerentanan berbagai isu keamanan terkait manipulasi, kekerasan dan perdagangan manusia serta tidak adanya perlindungan kerja yang memadai.[3]

Meski sudah banyak perbaikan pada sektor perlndungan PMI, terutama terkait pendapatan yang dianggap layak, namun di lapangan kita masih mudah menemukan laporan tentang tidak terakomodasinya beberapa hak dasar, misalnya dalam menjalankan ibadah sesuai dengan agama yang dianutnya. Jb kepada penulis menceritakan kesulitan anaknya untuk menjalankan kewajiban agama seperti solat bagi anaknya (De) yang bekerja sebagai penjaga bayi di Singapura.[4] Muntianah juga mengutarakan ketidaknyamanan anaknya Erwin yang sering dicurigai oleh majikannya terkait harga dan sisa keuangan pembelajaan oleh majikannya di Hongkong.[5]

Berdasarkan fenomena tidak menguntungkan tersebut, jumlah PMI kemudian berkurang karena pemerintah telah berusaha membatasi jumlah perempuan yang dipekerjakan di sektor 'informal', dan untuk sementara waktu melarang pengiriman pekerjaan rumah tangga Indonesia ke beberapa negara di

[2] BNP2TKI, 2018

[3] Nana Oishi, *Women in motion: globalization, state policies, and labor migration in Asia* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2005).

[4] Wawancara dengan Jb (alias), PMI asal Desa Kanigoro, pada 2 Agustus 2020

[5] Muntianah, mantan PMI dan orang tua PMI, asal Desa Kanigoro, pada 20 September 2020

Timur Tengah, salah satunya Arab Saudi. Padahal negara tersebut merupakan pasar kerja yang paling banyak menampung tenaga migran perempuan Indonesia. Sebaliknya temuan Nana Oishi.[6] menyatakan bahwa permintaan pasar kerja domestik bukannya mengalami kecenderungan menurun namun justru terus menerus meningkat.

Dengan berbagai argumentasi faktual di atas, pekerja migran perempuan seringkali terbentur dengan situasi yang tidak menguntungkan. Belum lagi jika mendiskusikan wacana terkait perempuan selalu dihadapkan dengan relasi yang timpang bagi perempuan dalam struktur sosial masyarakat. Misalnya dapat dilihat dalam konstruksi gender perempuan yang sering dihadapkan pada situasi-situasi yang tidak menguntungkan atas identitas maupun peranannya sebagai perempuan. Cita-cita perbaikan ekonomi dihadapkan dengan suramnya resiko yang ditimbulkan hasil dampak migrasi internasional perempuan misalnya hancurnya keluarga, serta tidak terjaminnya kesehatan fisik dan metal anak-anak yang ditinggalkan.

Kajian ini terutama ingin memberikan klarifikasi berbagai bentuk motivasi (pendorong atau penarik) serta cara bertahan migran perempuan dalam konteks saat ini. Sekaligus memberikan gambaran apakah kondisi struktural, dalam hal ini negara, telah cukup memberikan perlindungan terhadap migran perempuan.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Kajian terkait migran di Indoesia telah banyak menarik minat para akademisi dari berbagai disiplin ilmu. Melihat konteks Indonesia saat ini, fenomena bonus demografi tidak diimbangi dengan ketersediaan lapangan kerja yang memadai, karena pandangan ini terfokus pada keuntungan ekonomi dari hasil *remittances* semata. Yang perlu diwaspadai keuntungan dari dimensi ekonomi tersebut tidak gratis, terdapat dimensi kehidupan lainnya yang harus dikorbankan. Misalnya aspek keluarga, pendidikan anak, dan tekanan kebuadayaan yang bisa saja kontradiktif.

Salah satunya yang telah dilaporkan oleh James ng pada tahun 2018[7] di Indonesia bahwa terjadi *parental disfunction* akibat adanya migrasi. Proses migrasi yang mengharuskan keluar dari kampung halaman dengan meninggalkan anak dan keluarga berdampak pada resiko kerentaan keluarga dan anak-anak yang ditinggalkan. Banyak peneliti migrasi di Indonesia telah menemukan bahwa resiko yang paling mengkhawatirkan adalah kesehatan anak-anak yang ditinggalkan sehingga ditemukan maraknya *stunting* dan mal nutrisi pada anak.

Penelitian yang lainnya dihimpun oleh Olivia Killias[8] dengan membuat laporan etnografi di dua negara para buruh migran perempuan dari Indonesia ke Malaysia. Temuan yang cukup penting dari kajian tersebut adalah lemahnya perlindungan para migran terutama kelompok sasaran perempuan. Kajian

[6] Oishi, *Women in motion*, 40.

[7] James Ng, *Labour Migration in Indonesia and the Health of Children Left Behind*, 10 ed., vol. 2018, WIDER Working Paper (UNU-WIDER, 2018), 7, https://doi.org/10.35188/UNU-WIDER/2018/452-0.

[8] Olivia Killias, *Follow the maid: domestic worker migration in and from Indonesia*, Nordic Institute of Asian Studies gendering Asia series, no. 13 (Copenhagen, Denmark: NIAS Press, 2018), 87.

tersebut menunjukkan motif sebagian besar para migran perempuan Indonesia adalah *economic reason* . Hal ini berbeda dengan temuan Rodriguez[9] untuk kasus buruh migran perempuan di Amerika Selatan bahwa yang menjadi faktor pendorong lebih beragam atau tidak hanya motif ekonomi semata. Misalnya, salah satunya, karena alasan motivasi untuk merdeka dari Kontrol keluarga. Model motivasi yang kedua tersebut berimplikasi berbeda dalam system ekonomi makro terutama dalam penghitungan remittances, mereka yang menginginkan kebebasan cenderung tidak memiliki tanggung jawab untuk mengirimkan uang kembali ke kampung halamannya.

C. METODE

Migrasi sebagai sebuah realitas yang disebabkan dan diintervensi dari berbagai dimensi sehingga perlu pendekatan metodologis yang multidimensi. Dalam hal ini metode yang dipilih adalah metode triangulasi. Triangulasi adalah sebuah metode penelitian dengan penghimpunan dialogis dari aspek sumber data, peneliti, teori, dan metode dalam suatu penelitian tentang suatu gejala sosial tertentu.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

Dalam suatu masyarakat atau negara tentu mempunyai banyak persoalan, dan salah satu persoalan tersebut ialah tentang kesejahteraan, baik kemiskinan, kesehatan, pendidikan, maupun yang lainnya. Sebelum membicarakan lebih jauh tentu harus kita pahami terlebih dahulu tentang apa itu yang dimaksud dengan kesejahteraan. Dari kamus besar bahasa Indonesia (KBBI) Kesejahteraan adalah hal atau keadaan sejahtera; keamanan, keselamatan, ketentraman[10]. Sedangkan dari literature lain, kesejahteraan sosial adalah suatu institusi atau bidang kegiatan yang melibatkan aktivitas terorganisir yang diselenggarakan baik olek lembaga-lembaga pemerintahan atau swasta yang bertujuan untuk mencegah, mengatasi atau memberikan kontribusi terhadap pemecahan masalah sosial, dan meningkatan kualitas hidup individu, kelompok, dan masyarakat.[11]

Di Indonesia, kesejahteraan sosial telah menjadi kajian atau dijadikan perhatian yang besar sejak lama, hal ini terbukti dalam UUD 1945 bahwa kesejahteaan sosial telah menjadi judul khusus pada Bab XIV, yang di dalamnya memuat pasal 33 tentang sistem perekonomian, dan pasal 34 tentang kepedulian negara terhadap kelompok lemah (baik fakir atau miskin, anak-anak terlantar, serta jaminan-jaminan sosial). Dari sini, maka sudah mampu kita baca bahwa kesejahteraan sosial merupakan platform untuk melahirkan sistem perekonomian serta sistem sosial yang lainnya, jika Indonesia sudah menjadikan kesejahteraan sosial sebagai salah satu landasan berjalannya roda negara, maka

---

[9] Encarnación Gutiérrez Rodríguez, *Migration, Domestic Work and Affect: A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor* (London: Routledge, 2011), 6.

[10] https://kbbi.web.id/sejahtera diakses pada 30 September 2020

[11] Ahmad Suhendi, "PERANAN TOKOH MASYARAKAT LOKAL DALAM PEMBANGUNAN KESEJAHTERAAN SOSIAL," *Sosio Informa* 18, no. 2 (28 Agustus 2013): 108, https://doi.org/10.33007/inf.v18i2.73.

sudah bisa dipastikan bahwa Indonesia adalah negara *Welfare State,* atau negara yang menganut faham Negara Kesejahteraan.[12]

Dengan model Kesejahteraan Partisipatif, yang dalam literature pekerjaan sosial dikenal dengan istlah *welfare pluralism* atau Puralisme Kesejahteraan. Model ini menekankan bahwa negara tetap harus memiliki andil besar dalam dalam penanganan masalah sosial serta memberi jaminan-jaminan kepada masyarakat, meskipun dalam pengoprasiannya tetap melibatkan masyarakat. Meskipun terdapat berbagai pemahaman atau pemaknaan akan kesejahteraan sosial, namun masing-masing dari pemahaman itu memiliki substansi yang sama. Substansi-substansi tersebut antara lain ialah:

1. Kondisi kehidupan atau keadaan sejahtera, yaitu terpenuhinya kebutuhan jasmani dan rohani.
2. Institusi, yaitu bidang atau kegiatan yang melibatkan lembaga kesejahteraan sosial yang menyelenggarakan profesi serta pelayanan sosial.
3. Aktifitas, yaitu suatu kegiatan yang terorganisir untuk mencapai kesejahteraan.[13]

Secara umum, kesejahteraan diartikan sebagai kondisi sejahtera, yang di dalamnya mencakup terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan dasar manusia. Hal semacam ini tak lain menjadikan kesejahteraan sebagai tujuan. Pengertian yang lain ialah penggunaan kesejahteraan sebagai arena, semisal kesejahteraan pendidikan. Pendidikan merupakan tempat atau wahana para tenaga pengajar untuk menjalankan profesinya, begitu juga keterhubungan kesehatan dengan dokter, dan lain sebagianya merupakan pengertian atau penempatan kesejateraan sebagai arena, wahana, ataupun media untuk mencapai tujuan pembangunan. Pengertian kesejahteraan sosial juga dapat dikaitkan dengan beberapa aktivitas pengorganisasian dalam masyarakat, baik secara formal maupun informal. Kesejahteraan secara formal dapat kita lihat dari adanya penyelenggaraan perlindungan sosial, jaminan sosial, maupun aktivitas-aktivitas lain yang dijalankan oleh negara. Sedangkan dalam bentuk informal mampu kita tengok dalam aktifitas pengorganisasian dalam bentuk informal seperti usaha ekonomi produktif, skema jaring pengaman sosial kelompok-kelompok kecil, tata nilai masyarakat lokal, maupun hal-hal yang terbentuk dari masyarakat setempat, itu juga masuk dalam ruang lingkup kesejahteraan sosial.[14]

Jika kebijakan-kebijakan negara merupakan kesejahteraan formal, maka salah satu bentuk kesejahteraan informal merupakan tata nilai masyarakat lokal atau adat. Dengan pluralitasnya masyarakat Indonesia, tentu hal ini juga melahirkan banyak perspektif tentang pekerja migran Indonesia (PMI) yang berakar dari nilai-nilai lokal. Ada sebagain yang tabu dengan suatu profesi pekerja migran, ada pula yang sudah menganggap hal biasa untuk menyandang profesi

---

[12] Oman Sukmana, "Konsep Dan Desain Negara Kesejahteraan (Welfare State)," *Sospol : Jurnal Sosial Politik* 2, no. 1 (2016): 103, https://doi.org/10.22219/sospol.v2i1.4759.

[13] Edi Suharto, *Membangun masyarakat, memberdayakan rakyat: kajian strategis pembangunan kesejahteraan sosial dan pekerjaan sosial* (Bandung: Refika Aditama, 2005), 2–3.

[14] Suhendi, "PERANAN TOKOH MASYARAKAT LOKAL DALAM PEMBANGUNAN KESEJAHTERAAN SOSIAL," 107.

pekerja migran. Adanya kultur lokal semacam ini tentu menjadi dorongan atau tekanan tersendiri bagi para penyandang profesi ini. Dorongan bagi yang sudah menganggap pekerja migran adalah suatu hal biasa, maka sudah dapat dipastikan akan melahirkan banyaknya pekerja migran yang baru, dan tentu sebagian dari mereka akan mengalami ketidaksesuaian antara harapan dan kenyataan di sana. Sedangkan bagi mereka yang berada di kultur yang masih menganggap tabunya suatu profesi sebagai PMI, tentu mereka akan mendapat tekanan tersendiri ketika berada di lingkungan lokal, sisi lain mereka juga harus mencukupi kebutuhan, yang saat itu mampu diperolehnya melalui profesi tersebut. Kedua hal ini tentu tidak dapat dipungkiri dari realitas pekerja migran jika ditinjau dari kesejahteraan informal, mereka berada dalam pusaran konflik yang penuh kedilemaan.

Sebenarnya, sebagai penyokong kesejahteraan ekonomi, Indonesia merupakan suatu negara yang memiliki aset lokal sebagai wahana atau media pemenuh kebutuhan hidup secara mandiri. Seperti dalam bidang agraria, baik tanah, laut, udara dan seisinya merupakan salah satu asset penting yang seharusnya dikelola dengan bijak, terlebih di wilayah pedesaan. Akan tetapi tidak dapat dipungkiri pula, bahwa memang kultur agraris sepertinya sudah tidak lagi banyak diminati oleh masyarakat desa. Pertama, hal ini didorong akibat terbatasnya pengetahuan untuk melakukan pembaharuan dalam pengelolaannya. Masyarakat desa mayoritas masih melakukan budaya pertanian (sawah ataupun laut) dengan pola-pola klasik. Kedua, terbatasnya lahan pertanian dengan jumlah populasi hal ini tentu membuat bergesernya pola masyarakat desa, dari sektor produksi bergeser pada sektor jasa. Ketiga, lemahnya konsistensi pemerintah untuk mempertahankan sektor pertanian dan beralih dalam sektor industri. Hal ini tentu sering kita jumpai dengan adanya praktik pengalihfungsian lahan pertanian menjadi industri, infrastruktur, ataupun bangunan dalam bentuk lain dengan dalih kepentingan publik.

Untuk menuju kesejahteraan sosial, sejak dulu ekonomi memanglah menempati posisi yang begitu penting, hal tersebut terjadi karena ekonomi adalah suatu yang oleh masyarakat dianggap sebagai syarat pokok untuk memperoleh kebutuan-kebutuan hidup, baik kebutuhan primer maupun sekunder. Namun meskipun ekonomi menempati posisi penting bukan berarti kemudian pemerintah mengabaikan komponen-komponen lain, seperti pendidikan dan kesehatan.[15]

Hal ini bukan hanya berhenti pada kewajiban pemerintah untuk juga mempertimbangkan kesejahteraan-kesejahteraan di luar kesejahteraan ekonomi, masyarakat umum seharusnya juga lebih mempertimbangkan aspek-aspek kesejahteraan yang lain, seperti kesejahteraan kesehatan, dan lain-lain. Sedangkan sebagaian besar pekerja migran Indonesia hanya didorong atau tergiur dengan upah tenaga yang jauh lebih tinggi. Sehingga mengesampingkan kesejahteraan-kesejahteraan yang lain.

---

[15] Hadi Sasana, "ANALISIS DAMPAK PERTUMBUHAN EKONOMI, KESENJANGAN ANTAR DAERAH DAN TENAGA KERJA TERSERAP TERHADAP KESEJAHTERAAN DI KABUPATEN/KOTA PROVINSI JAWA TENGAH DALAM ERA DESENTRALISASI FISKAL," *Jurnal Bisnis Dan Ekonomi* 16, no. 01 (2009): 51, https://www.unisbank.ac.id/ojs/index.php/fe3/article/view/315.

Orde Baru adalah salah satu contoh kasus yang patut dijadikan pelajaran, di mana penguatan ekonomi dengan peluncuran modal besar justru memberi masalah dalam hal hutang-piutang. Artinya kemandirian rakyat memanglah dibutuhkan untuk terus melakukan *survive* dalam mencukupi kebutuhan hidup dan kehadiran negara jugalah dibutuhkan untuk mefasislitasi masyarakat kecil demi memberlangsungkan putaran ekonomi mikro.[16]

Dalam kasus masyarakat menengah ke bawah, tentu pengembangan skill bukanlah suatu hal yang mudah, di mana dalam pengembangan skill tentu juga diiringi dengan besarnya modal pengembangan. Tidak sedikit dari masyarakat mengengah ke bawah yang masuk dan kemudian terjebak dalam pusaran hutang-piutang dengan pihak tertentu. Adanya syarat-syarat khusus untuk melakukan pinjaman tentu jugalah suatu hambatan tersendiri dalam pengembangan skill masyarakat mengengah kebawah.

Kesejahteraan suatu negara tentu tidaklah cukup dilihat dari naiknya angka Produk Domestik Bruto (PDB). Beberapa tahun silam, telah berlangsung pengkajian yang diinisiasi oleh presiden Prancis Nicholas Sarkozy, ia merasa tidak nyaman dengan kondisi perekonomian masyarakat saat itu, kemudian dia membentuk komisi yang beranggotakan para ekonom dunia, komisi tersebut ialah Komisi Pengukuran Kinerja Ekonomi dan Kemampuan Sosial (CMEPSP). Adanya komisi ini bertugas untuk mengidentifikasi keterbatasan-keterbatasan PDB sebagai indikator tunggal kinerja ekonomi serta kamajuan sosial, sedangkan hasil dari komisi tersebut mencatat bahwa memang ada beberapa keterbatasan dalam penggunaan PDB, di ataranya ialah, pertama, PDB tidak mampu untuk mewakili beberapa fenomena persoalan yang melatarbelakangi persoalan masyarakat. Kedua, PDB tidak mampu menjangkau masyarakat rumpun bawah, jika negara memperoleh angka pendapatan yang naik, maka belum tentu masyarakat rumpun bawah juga merasakan naiknya kesejahteraan. Ketiga, penyajian data kerapkali disalahartikan, sebagai contoh PDB lebih diagungkan dari pada Produk Nasional Bersih (PNB). Selain itu, PDB juga dinilai tidak memadai jika dikategorikan sebagai ukuran peningkatan kesejahteraan yang memiliki aspek keberlanjutan, yaitu mampu tidaknya kesejahteraan itu dirasakan dari waktu ke waktu. Aspek keberlanjutan ini biasanya diambil dari dimensi ekonomi, sosial, dan lingkungan.[17]

Di negara Indonesia, telah diamanatkan dalam Undang Undang RI Nomor 11 Tahun 2009 pada Pasal 1 ayat 2 yang menyatakan, bahwa "penyelenggaraan kesejahteraan sosial adalah upaya yang terarah, terpadu, dan berkelanjutan yang dilakukan pemerintah, pemerintah daerah, dan masyarakat dalam bentuk pelayanan sosial guna memenuhi kebutuhan dasar setiap warga negara, yang

---

[16] Mahmoed Zain, "Reformasi Pengentasan Kemiskinan, dari Pendekatan Ekonomi ke Pendekatan Kesejahteraan", Jurnal Masyarakat, Kebudaya-an dan Politik, Vol 12, No 4, Oktober 1999. 83

[17] Joseph E. Stiglitz, Amartya Sen, Jean-Paul Fittousi, *Mengukur Kesejahteraan: Mengapa Produk Domestik Bruto (PDB) bukan Tolak Ukur yang Tepat untuk Menilai Kemajuan?*, diterjemahkan oleh Mutiara Arumsari, Fitri Bintang Timur, Majin Kiri, Cetakan 1, 2011

meliputi rehabilitasi sosial, jaminan sosial, pemberdayaan sosial, dan perlindungan sosial".[18]

Selain itu negara Indonesia juga memiliki *bank data statistik* yang mampu diakses oleh setiap warga negaranya, yaitu melalui Badan Pusat Statistik (BPS). Dari data BPS, Perkembangan Kesejahteraan Rakyat dapat ditinjau melalui beberapa aspek, yaitu; Kependudukan, Pendidikan, Taraf dan Pola Konsumsi, Perumahan dan Lingkungan, Kemiskinan, serta ketenagakerjaan.[19]

Dalam penelitian ini, kami mengkaji tentang realita pekerja migram Indonesia (PMI), maka dalam ruang kesejahteraan akan lebih kami singgung tentang kesejahteraan yang beraspek ketenagakerjaan, lebih fokusnya pada pekerja migran Indonesia. Dalam undang-undang republik Indonesia, nomor 18 tahun 2017. Tentang perlindungan pekerja migran Indonesia, disitu sudah cukup jelas dan cukup kompleks perhatian negara dalam memberi perlindungan terhadap warganya secara tertulis. Baik penjelasan terkait pihak yang terlibat dengan pekerja migran Indonesia, perlindungan negara terhadap rakyat sebelum, selama, dan setelah melakukan migran, hak dan kewajiban, perlindungan hukum, sosial, dan ekonomi, serta pembinaan dan pengawasan.[20]

Munculnya undang-undang itu tentu memberikan nafas segar bagi para pekerja migran, akan tetapi apakah semua pekerja migran mampu untuk menjangkau undang-undang tersebut? Pekerja migran yang berangkat ke luar negeri ini salah satu faktor yang melatarbelakangi ialah faktor ekonomi. Sedikitnya peluang kerja di dalam negeri membuat mereka harus memaksakan diri untuk menjadi PMI. Ini adalah salah satu kegagalan atau ketidakmampuan negara untuk menyediakan lapangan pekerjaan kapada rakyatnya. Mereka memiliki latar belakang yang berbeda, berdasarkan angka yang diambil dari penempatan PMI berdasarkan provinsi. Jawa Timur menempati posisi teratas dengan jumlah total 16.009 warga negara sebagai PMI. Sedangkan penempatan PMI berdasarkan tingkat pendidikan, data yang menunjukkan tingkat pendidikan SMP merupakan tingkat pendidikan terbanyak, yaitu 23.749 warga negara, berdasarkan status perkawinan, mayoritas dari mereka sudah kawin, dengan jumlah 26.927, dan beerdasarkan negara penempatan, tiga negara terbanyak ialah Malaysia (19.695), Hongkong (16.827), dan Taiwan (17.244).[21]

Dari adanya data di atas, maka mampu kita baca, bahwa tingkat pendidikan juga memiliki andil besar dalam menyokong kebutuhan ekonomi. Mereka yang memiliki background pendidikan terakhir SMP menjadi mayoritas pekerja migran, ada beberapa alasan yang berkaitan dengan hal ini, beberapa di antaranya ialah ketatnya persaingan dalam dunia kerja. Persaingan dalam dunia kerja memang tidak bisa dipungkiri, untuk memasuki dunia kerja industri misalnya, pembukaan lowongan pekerjaan tentu dicantumkan syarat-syarat khusus, seperti

---

[18] *Undang-undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2009 tentang Kesejahteraan Sosial.*

[20] *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2018 tentang Perlindungan Pekerja Migran Indonesia.*

[21] http://portal.bnp2tki.go.id/uploads/data/data_18-042019_010851_Laporan_Pengolahan_Data_BNP2TKI_Bulan_Maret_.pdf

background pendidikan yang minimal SMA atau strata 1, serta memiliki kemampuan yang baik. inilah yang membuat beberapa warga negara Indonsia lebih memutuskan untuk menjadi pekerja migran, ditambah lagi dengan pengetahuan akan kurs mata uang negara tujuan lebih tinggi dari pada Indonesia. Sebagian dari mereka yang melihat suksesnya mantan pekerja migran dengan terpampangnya hasil berupa materi; rumah yang mewah, kendaraan yang bagus, berpenampilan dengan outfit yang tergolong kelas menengah ke atas akan sangat mampu mempengaruhi pola pikir masyarakat Indonesia untuk memutuskan dirinya menjadi PMI.

Pemahaman kesejahteraan berupa bentuk fisik memanglah masih menjerat pola pikir masyarakat Indonesia, hal ini juga merupakan tanggungjawab negara untuk memberi konstruksi baru terhadap masyarakat, bahwa ada kesejahteraan yang juga tidak kalah penting, seperti pendidikan, kesehatan, kelayakan hidup, serta perlakuan sebagai manusia. Hal ini perlu dilakukan, karena tidak sedikit dari warga negara Indonesia yang mengalami ketidaksesuaian antara harapan dan realita sebagai PMI. Ketidaksesuaian itu seperti halnya memiliki majikan yang terlalu mengekang, upah yang diberikan tidak sesuai dengan jadwal, tidak adanya hari libur, serta hal-hal lain.

1. KERENTANAN YANG DIHADAPI DAN CARA BERTAHAN PMI

Secara umum tingkat kesejahteraan PMI saat ini sudah cukup baik, hal ini ditandai dengan pendapatan yang diperoleh sudah cukup memenuhi kebutuhan pokok keluarga, di mana uang pendapatan tersebut dikirim kepada keluarga yang ada di Indonesia *remittance).* Pendapatan yang diperoleh PMI bahkan bisa melakukan *saving* sebagai tabungan keluarga yang digunakan untuk membangun rumah, menyekolahkan anak, membantu kebutuhan keluarga yang ditinggal, membeli hewan ternak untuk usaha, juga dapat memenuhi kebutuhan lain seperti membeli kendaraan.

Kondisi perekonomiann PMI di atas merupakan keuntungan bagi negara pada beberapa hal;

1. Bentuk *remmitance* sangat menguntungkan negara sebagai bagian dari tambahan pendapatan negara. Dalam hal ini negara diuntungkan dengan bertambahnya devisa.
2. Keterserapan tenaga kerja semakin tinggi. Negara dalam hal ini terbantu dengan serapan kebutuhan lapangan pekerjaan di luar negeri meskipun sebagian besar menjadi pekerja di sector non formal.
3. Dana yang dikirim para PMI bagi keluarganya di rumah dapat dimanfaatkan untuk usaha yang lebih produktif dan menambah keterserapan pekerjaan di dalam negeri.

Namun, keuntungan yang diperoleh negara dari hasil pekerjaan PMI, belum berbanding lurus dengan keberpihakan pada perbaikan fasilitas dan keamanan yang diterima oleh para PMI. Sebagai seorang warga negara Indonesia, para WNI memiliki hak yang sama dengan warga negara yang lain dalam hal pemenuhan hak-hak dasarnya, seperti perlindungan hukum, pekerjaan yang layak, hingga keamanan dalam melakukan pekerjaan yang dipilihnya. Masih banyak terjadi, praktik-praktik yang tidak menguntungkan para PMI, yang dilakukan oleh stake holder sistem ketenagakerjaan PMI. Hal ini menunjukkan bahwa pekerjaan PMI dinilai sebagai pekerjaan yang memiliki tingkat kerentanan yang cukup tinggi.

Praktik kerentanan tersebut di atas muncul terutama bagi PMI perempuan saat mereka bekerja di luar negeri. Kerentanan tersebut dapat disebabkan oleh beberapa pihak, sebagaimana telihat dalam table berikut,

Jenis Kerentanan	Penyebab	Pihak yang Bertanggungjawab	Sumber Data
Kekerasan fisik	Majikan yang kasar	Pemberi Kerja / Majikan	Naning (Taiwan)
Kendala Bahasa	Pendidikan di perusahaan penempatan yang tidak memadai	Perusahaan Penempatan	Naning (Taiwan)
Pemutusan kontak kerja	Terdapat masalah pribadi	Pemberi Kerja	Naning (Singapura)
Penempatan kerja yang tidak sesuai keahlian	Pembohongan informasi	Perusahaan Penempatan (PT)	Ani (Brunei)
Waktu kerja yang tidak manusiawi (*over timing*)	Tidak ada kontrak jelas dengan majikan	Pemberi Kerja	Ani (Brunei)
Tidak diberikan waktu cuti	Pemberi kerja sengaja menyembunyikan kontrak kerja	Pemberi kerja	Ani (Brunei)
Sulit menyampaikan aduan	Agen (Mitra Usaha) lebih membela Pemberi Kerja	Mitra Usaha	Ani (Brunei)
Over timing dan perlakuan kasar	Pemberi kerja memiliki kepribadian yang kasar	Pemberi kerja	Sriyani (Taiwan)
Batasan menghubungi keluarga di tanah air	Pemberi kerja membatasi komunikasi PMI	Pemberi Kerja	Sriyani (Taiwan)
Kerentanan Keutuhan Keluarga	Komunikasi yang tidak harmonis	Pasangan PMI	Pengakuan Baidlowi dan Adis
Biaya proses pendidikan hingga pemberangatan yang tidak sesuai	Perusahaan penempatan yang tidak transparan	Perusahaan penempatan	Adis

Pemberi kerja yang *over protective*	Pemberi kerja (majikan) memiliki sikap tidak mudah percaya	Pemberi kerja	Erwin (Hongkong)

Tabel 1. Jenis Kerentanan PMI

Selain fenomena keuntungan dan kelebihan dari keberadaan PMI bagi negara dan PMI sendiri, penelitian ini juga menemukan tipologi sosial kemasyarakatan dari masing-masing desa yang diteliti. Hal ini memungkinkan untuk dibaca bagaimana karakter masyarakat sehingga dapat membentuk situasi ketahanan para PMI yang bekerja di luar negeri.

Masyarakat di beberapa desa di Kecamatan Kandat memiliki karakteristik yang berbeda terkait pola keberadaan migran perempuan. Sehingga memetakan kondisi perempuan migran di desa Kandat didapatkan melalui penggalian data yang mendalam di desa tersebut. Sebagai perbandingan, di desa selain Kandat, seperti Desa Ngreco, karakteristik buruh migrannya cenderung lebih sedikit. Perempuan usia produktif di Desa Ngreco tidak banyak menjadi PMI ke luar negeri. Mereka lebih banyak menjadi ibu rumah tangga dan pekerja di perkantoran seperti guru, PNS dan beberapa sektor lainnya. Jikapun menjadi buruh migran, mereka hanya pergi ke ibu kota Jakarta atau kota besar di Indonesia, masyarakat Ngreco jarang yang menjadi migran, mereka lebih banyak menjadi ibu rumah tangga dengan suami yang bekerja. Keberadaan migran perempuan sangat sedikit dan hampir jarang ditemukan di Desa Ngreco. Mereka lebih banyak menjadi ibu rumah tangga dengan suaminya sebagai petani. Sistem sosial yang terbangun di Desa Ngreco memungkinkan para remaja perempuan usia produktif tidak bekerja menjadi buruh migran. Sistem sosial yang dimaksud adalah masih adanya kegiatan bimbingan keagamaan seperti jamiyah *Dzikrul Ghofilin* yang diikuti oleh ibu-ibu warga desa Ngreco.

Sedangkan, pekerja migran perempuan di desa Kandat dan Kanigoro memiliki ciri khas tersendiri, masing-masing dapat mewakili karater penduduknya. Desa Kandat diwakili dengan karakteristik masyarakat kota menunjukkan adanya pembagian beberapa blok bagi pekerja migran, pembagian blok tersebut dimungkinkan karena masyarakat desa Kandat masih memegang sistem patronase dalam urusan ekonomi. Di mana kondisi pada satu keluarga yang berhasil menjadi PMI, dapat berpengaruh pada keluarga yang lain untuk melakukan hal yang sama. Hal yang sama juga terjadi di Desa Kanigoro. Namun desa Kanigoro memiliki karakteristk di mana kebeadaan PMI dipengaruhi oleh karakter masyarakatnya yang lebih tradisional, di mana masyarakat kanigoro lebih menunjukkan masyarakat yang agamis dengan kondisi pedesaan yang kuat.

Mayoritas tenaga kerja internasional adalah buruh migran perempuan yang mana dalam struktur sosial kemasyarakatan seringkali dalam kondisi yang tidak diuntungkan.[22] Selain kondisi sumber daya manusia yang lemah juga memiliki

[22] Olivia Killias, *Follow The Maid Domestic Worker from and in Indonesia*, (Copenhagen: NIASPress, 2018)

kemampuan bargaining rendah, sehingga seringkali terdapat praktik perdagangan manusia pada pekerja migran perempuan.[23]

Di beberapa masyarakat bahkan terdapat ambivalensi bagi pekerja migran perempuan misalnya satu sisi tidak merestui seorang perempuan menjadi pencari nafkah utama meninggalkan keluarga namun di sisi lain memuji secara materialistik capaian-capaian ekonomi yang diperoleh oleh buruh migran perempuan. Dibuktikan beberapa informan buruh migran sudah bisa membangun rumah sendiri, membeli mobil dan menyekolahkan putra-putrinya. Kondisi yang ambivalen ini bukan tanpa resiko yang dikorbankan, salah satu yang paling mencolok adalah stabilitas ketahanan keluarga buruh migran. Karena bekerja dengan kondisi tersebut jelas dipenuhi tantangan dan resiko termasuk diantara hubungan jarak jauh yang rentan

Justifikasi tersebut diperoleh berdasarkan beberapa informan yang mengalami perceraian dalam rumah tangga atau tidak bisa mengelola/ mendampingi tumbuh kembang pendidikan anak. Kasus perceraian diakibatkan oleh godaan akan kebutuhan batiniah, kurangnya komunikasi dan penggelapan/penyalahgunaan materi dari salah satu pasangan. Di sisi pendidikan anak juga tidak kalah memprihatinkan karena banyak anak yang lepas dari pengawasan orang tua (biasanaya diasuh oleh anggota keluarga lain/kakek/nenek). Anak-anak tersebut menjadi *out of control* dan punya potensi yang besar untuk terjerumus dalam kenakalan anak/remaja.

Walapaun banyak *negative effect* dari bekerja berjauhan dengan keluarga, segala upaya tetap dilakukan oleh para buruh migran agar bisa bertahan bekerja dan memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga. Di sini, argumentasinya sangat mendasar yakni kebutuhan ekonomi. Masih jauh dari yang dicita-citakan oleh negara sebagai tenaga kerja migran yang berdaya saing, *skillful* dan *well educated* karena belum bisa beranjak dari isu *basic needs*. Strategi bertahan atas dasar *no way out* atau tidak ada opsi yang lebih baik, sehingga para buruh memilih untuk bertahan.

Strategi bersama-sama atau berserikat juga sering dilakukan oleh buruh migran di tengah rumitnya prosedur perlindungan dan kerentanan pekerjaan di perantauan. Buruh Migran perempuan mengalami pengalaman pahit selama bekerja di luar negeri. Salah satu yang bisa dipelajari bisa didapatkan dari Strategi bertahan Ani di Brunei **.** Di satu majikan di Brunei, Ani bekerja bersama dua teman (tiga orang). Dia melihat teman-temannya yang menangis ingin pulang, teman Ani juga merasa ditipu, dikiranya sebagai penjahit ternyata disuruh mengupas bawang bombai. Dari sini, Ani berusaha menguatkan teman-temannya; "*Wes gapopo, teko dilakoni ae. Kita sudah jauh-jauh dari sini, di rumah keluarga dan anak-anak kita mengharapkan kesuksesan kita, kita tidak boleh putus asa. Ayo kita jalani saja".* Langkah Ani tersebut adalah penguatan pada psikis dirinya sendiri untuk menghapus *drop mental*. Dia berusaha membangun kekuatan dirinya dengan menasehati dirinya sendiri dan teman-temannya.

---

[23] Encarnacion Gutierrez Rodriguez, *Migration, Domestic Work and Affect: A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor*, (New York: Roudledge, 2010)

2. KEBERPIHAKAN NEGARA

Berdasarkan dengan data temuan di atas sebagian besar para Buruh Migran menganggap bahwa Negara atau KBRI tidak mendukung juga tidak mempersulit (Informan Muntiah, Ani, Sriyani). Bahkan ada beberapa yang menganggap perlindungan dan penanganan masalah buruh migran sangat lambat ditangani oleh pemerintah (Informan Ari dan Naning). Secara tidak langsung para buruh migran melihat kehadiran negara absen, walaupun negara telah mengklaim banyak sekali upaya yang telah dilakukan. Sayangnya dampak langsung atau upaya kebijakan tersebut tidak dipahami/tidak diterima/tidak sampai kepada kelompok sasaran yakni para buruh migran. Parahnya ada yang beranggapan bahwa perlindungan dari pemerintah tidak ada, sedangkan dari PT ada. Perlindungan dari PT biasanya disikapi ketika akan pulang ke Indonesia; ada kendala apa dengan majikan? Gajinya sudah dibayar semua atau belum? Kalau di akhir kontrak tersebut ada problem dengan majikan, PT berusaha memintakan hak-hak pekerja migran tersebut kepada majikannya sebelum berangkat pulang kampung (Informan Ari dan Naning). Hal tersebut menunjukkan bahwa relasi buruh dengan swasta (PT) lebih intim dibandingkan dengan pihak pemerintah. Hal tersebut sangat dimaklumi karena selama proses bekerja menjadi migran ditangani oleh PT, bukan negara.

Terdapat banyak upaya yang telah dilakukan pemerintah maupun NGO *(Non-Government Organization)* guna mengatasi persoalan buruh migran perempuan. Beberapa di antaranya membawa hasil baik, namun sebagian besar masih belum terwujud dengan optimal. Sampai kini sektor buruh migran internasional terutama perempuan masih dihantui praktik-praktik perdagangan manusia yang penuh kekerasan, penipuan, dan pelecehan seksual. Mengapa demikian?

Pertama, warga Indonesia yang memilih berprofesi sebagai buruh migran akibat kurangnya lapangan kerja dan kecilnya upah minimum di pasar kerja domestik dalam negeri. Kurangnya *supply* lapangan kerja diperparah dengan kondisi bonus demografi yang berlangsung saat ini, pasar kerja domestik dalam negeri tidak mampu memenuhi kebutuhan (*demand)* tenaga kerja yang sangat tinggi. Sehingga, dengan demikian, mau tidak mau tenaga kerja yang terlempar dari pasar kerja domestik, mencari lapangan kerja di luar negeri. Inilah kenapa secara demografis migrasi internasional merupakan sebuah alternatif pemecahan keruwetan pasar kerja walaupun tantangan besarnya adalah menyiapkan dukungan sistem agar pekerja migran internasional bukan bentuk lain dari *human trafficking.*

Kedua. Kondisi latar belakang yang kedua merupakan rantai sistem yang susah dipatahkan karena berkaitan dengan kondisi kesejahteraan ekonomi. Sebagian besar buruh migran berasal dari keluarga tidak mampu dan memiliki latar pendidikan yang rendah. Kondisi tersebut menjadi rantai kemalangan sistemik yang terjadi pada kelompok masyarakat ini. Selain terdapat fakta bahwa mereka terlempar dari pasar kerja domestik akibat tidak dapat memperoleh pekerjaan yang layak di Indonesia, bahkan saat di luar negeri mereka pun hanya dapat mendapatkan pekerjaan di sektor nonformal, seperti pekerja rumah-tangga, kuli kasar, petugas kebersihan, merawat bayi/manula dan buruh pabrik rendahan.

Ketiga, permasalahan pekerja migran perempuan muncul karena pihak berwenang/ pemerintah kurang memberikan perlindungan pekerja yang cukup

memadai bagi para buruh migran perempuan. Perlindungan mendasar adalah penyediaan informasi, panduan, dan rujukan terkait dengan ketenagakerjaan dan migrasi internasional. Proses migrasi bukan masalah yang sederhana, tanpa pengetahuan yang memadai, para buruh migran tidak akan bisa melindungi dirinya sendiri. Akibatnya sangat fatal, banyak buruh migran mengalami masalah karena ketidaktahuan akan resiko, atau pun terkait dengan hak dan kewajiban sebagai tenaga kerja. Kenyataan ini diperparah dengan buruknya kualitas pelayanan keimigrasian Indonesia. Apabila, buruh migran meminta perlindungan ke kedutaan besar Indonesia, mereka seringkali ditempatkan sebagai pihak yang dipersalahkan atau bahkan memepersulit masalah prosedural. Selain masalah transfer informasi, aturan pengiriman migran tidak berpihak kepada buruh. Pemerintah tidak mengupayakan utang tanpa bunga kepada calon yang akan diberangkatkan menjadi buruh migran. Selama ini, buruh migran bergantung pada utang yang ditawarkan oleh pihak swasta dengan sistem potong gaji atau harus rela tidak menerima gaji selama sekian bulan. Andaikan pemerintah mengambil kebijakan dukungan sistem progesif, seperti menyediakan hutang tanpa bunga, buruh migran akan lebih berhemat, terutama untuk biaya pemberangkatan bekerja di luar negeri. Dengan demikian pemerintah tidak seharusnya serta merta memasrahkan pemberangkatan PMI kepada pihak ketiga/swasta/PJTKI. Hutang tanpa bunga yang disediakan oleh pemerintah juga menjadi jalan keluar bagi buruh migran yang sedang mengalami kendala keuangan ketika berada di luar negeri. Buruh migran tidak harus memilih berutang pada rentenir dengan bunga yang besar dan menjadi berlipat ketika mereka tidak melunasinya tepat waktu. Hal ini tentu semakin memperburuk kondisi buruh migran di luar negeri.

Keempat, perhatian yang ditekankan pada pertimbangan materialistik yakni masuknya devisa negara. Meskipun mereka bekerja di sektor nonformal dengan tanpa perlindungan tenaga kerja dari negara yang dituju, buruh migran telah menyumbang devisa sangat besar pada Indonesia. Sektor buruh migran merupakan sumber devisa terbesar setelah ekspor minyak bumi dan gas. Ironisnya, negara mengalokasikan dana yang sangat kecil dalam Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara (APBN) untuk mengurusi masalah buruh migran. Akibatnya, pemerintah menutup mata apabila ada buruh migran yang tertimpa masalah. Alih-alih memberikan dukungan pengacara, negara justru menyalahkan warganya sendiri karena tidak berhati-hati dalam bekerja. Selain itu, tekanan dalam masyarakat juga berkembang bahwa kesuksesan seorang buruh migran berarti rumah mewah, peralatan serba elektronik mahal dan mewah. Tanpa sadar, buruh migran didorong untuk membeli ini-itu yang sebenarnya tidak pas dengan kebutuhan dan fungsinya. Akibatnya, untuk memenuhi persyaratan label "sukses" tadi, buruh migran tidak cukup sekali berangkat ke luar negeri, sepanjang tahun pun harus mereka habiskan di luar kampung halaman.

E. PENUTUP

Sebagian besar dari buruh migran perempuan di Indonesia berlandaskan motif ekonomi sebagai dorongan utama bekerja di luar negeri. Walaupun resiko berpisah dengan keluarga merupakan fakta yang harus dikorbankan. Beberapa informan mengalami keruntuhan kohesivitas dengan keluarga. Resiko lainnya

yang tidak kalah pelik adalah tragedi perdagangan manusia. Harapan akan tingginya gaji tidak sinkron dengan kerentanan pekerjaan dan penghargaan bagi harkat martabat sebagai manusia, misalnya perkerjaan yang memiliki jam kerja terlalu panjang, kesulitan menjalankan ibadah saat bekerja, pembayaran gaji yang tersendat, pelecehan seksusal dan bahkan menjerumuskan pada dunia prostitusi dan narkotika.

Sementara itu, masalah krusial lainnya adalah peran negara yang kurang tanggap dalam mendampingi dan memberikan perlindungan bagi buruh migran. Sistem pengiriman buruh migran yang dikelola oleh sebagian besar swasta (PT) membuat proses interaksi buruh cenderung ke mereka. Padahal secara logika, PT memiliki tujuan ekonomi bukan tujuan perlindungan seperti halnya fungsi negara. Tidak heran lagi jika perhatian PT kepada perlindungan juga tidak optimal. Maka dari itu, di sinilah peran negara seharusnya hadir dan berperan lebih besar untuk menjamin perlindungan dan kesejahteraaan warga negaranya.

Sedangkan aspirasi klise yang sering diutarakan oleh buruh migran adalah dengan menyediakan lapangan kerja bagi para migran. Bagimanapun sebagian besar orang ingin berkumpul dengan keluarga, tidak ingin bekerja jauh. Tetapi keadaannya sulit bagi warga untuk mendapatkan pekerjaan yang sesuai harapan terutama soal penggajian sehingga akhirnya memilih bekerja sebagai PMI.

DAFTAR PUSTAKA

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación. *Migration, Domestic Work and Affect: A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor*. London: Routledge, 2011.

Killias, Olivia. *Follow the maid: domestic worker migration in and from Indonesia*. Nordic Institute of Asian Studies gendering Asia series, no. 13. Copenhagen, Denmark: NIAS Press, 2018.

Ng, James. *Labour Migration in Indonesia and the Health of Children Left Behind*. 10 ed. Vol. 2018. WIDER Working Paper. UNU-WIDER, 2018. https://doi.org/10.35188/UNU-WIDER/2018/452-0.

Oishi, Nana. *Women in motion: globalization, state policies, and labor migration in Asia*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2005.

Sasana, Hadi. "ANALISIS DAMPAK PERTUMBUHAN EKONOMI, KESENJANGAN ANTAR DAERAH DAN TENAGA KERJA TERSERAP TERHADAP KESEJAHTERAAN DI KABUPATEN/KOTA PROVINSI JAWA TENGAH DALAM ERA DESENTRALISASI FISKAL." *Jurnal Bisnis Dan Ekonomi* 16, no. 01 (2009). https://www.unisbank.ac.id/ojs/index.php/fe3/article/view/315.

Suharto, Edi. *Membangun masyarakat, memberdayakan rakyat: kajian strategis pembangunan kesejahteraan sosial dan pekerjaan sosial*. Bandung: Refika Aditama, 2005.

Suhendi, Ahmad. "PERANAN TOKOH MASYARAKAT LOKAL DALAM PEMBANGUNAN KESEJAHTERAAN SOSIAL." *Sosio Informa* 18, no. 2 (28 Agustus 2013). https://doi.org/10.33007/inf.v18i2.73.

Sukmana, Oman. "Konsep Dan Desain Negara Kesejahteraan (Welfare State)." *Sospol : Jurnal Sosial Politik* 2, no. 1 (2016): 103–22. https://doi.org/10.22219/sospol.v2i1.4759.

Tirtosudarmo, Riwanto. *Mencari Indonesia: Demografi Politik pasca Soeharto*. Jakarta: Yayasan Obor, 2007.

Stiglitz, Joseph E, Amartya Sen, Jean-Paul Fittousi, *Mengukur Kesejahteraan: Mengapa Produk Domestik Bruto (PDB) bukan Tolak Ukur yang Tepat untuk Menilai Kemajuan?*, (diterjemahkan oleh Mutiara Arumsari, Fitri Bintang Timur, Majin Kiri, Cetakan 1, 2011)

Zain, Mahmoed. "Reformasi Pengentasan Kemiskinan, dari Pendekatan Ekonomi ke Pendekatan Kesejahteraan"*, Jurnal Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, (1999) Vol 12, No 4.

Undang-Undang Republik Indonesia, Nomor 11 Tahun 2009 tentang Kesejahteraan Sosial.

Undang-Undang Republik Indonesia, Nomor 18 Tahun 2017 tentang Perlindungan Pekerja Migran Indonesia.

REAKTUALISASI KONSEP “FIKIR, DZIKIR, DAN AMAL SALEH” DALAM PENYELESAIAN PROBLEMATIKA BANGSA INDONESIA KONTEMPORER

Fathor Rahman

Institut Agama Islam Negeri Jember
(Jl. Mataram, No. 1 Mangli, Kaliwates Jember, Telp. 0331-487550)
fathorrahmanjm0506@gmail.com

ABSTRAK: Bangsa Indonesia saat ini menghadapi problematika pembangunan material dan spiritual sekaligus. Pembangunan ekonomi, teknologi, keterampilan, teknokrasi, dan lain sebagainya tercakup dalam pembangunan material. Sedangkan pembangunan spritual meliputi budaya politik, kesenian, filsafat, kesadaran, dan religiusitas masyarakat bangsa. Dalam konteks ini, reaktualisasi konsep fikir, dzikir, dan amal saleh, yang merupakan landasan dasar bagi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia menemukan titik relevansinya untuk diketengahkan sebagai tawaran penyelesaian problematika bangsa Indonesia kontemporer. Secara konseptual dan metodologis, tulisan ini akan membahas apa dan bagaimana problematika material dan spiritual bangsa Indonesia kontemporer? Apa dan bagaimana konsep fikir, dzikir, dan amal saleh yang dimaksud dalam tulisan ini? Bagaimana upaya reaktualisasi konsep fikir, dzikir, dan amal saleh tersebut? Bagaimana relevansi konsep fikir, dzikir, dan amal saleh yang telah direaktualisasi ini untuk menyelesaikan persoalan bangsa Indonesia kontemporer?
Kata kunci: *Reaktualisasi, “Fikir, Dzikir, Amal Saleh”, Problematika Bangsa, Indonesia Kontemporer*

A. PMII; Blok Sejarah yang Bertransformasi

Sebelumnya, pertanyaan mengenai “Apa kontribusi organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) bagi Indonesia?” mungkin terdengar mengada-ada atau berlebihan. Presiden Indonesia keempat Abdurrahman Wahid yang akrab dipanggil Gus Dur suatu waktu pernah berseloroh begini: HMI selalu menghalalkan segala cara untuk mencapai tujuan, sementara PMII tak pernah tahu tujuannya apalagi caranya.

Seloroh Gus Dur tersebut sangat terkenal di kalangan aktivis dan banyak diamini. Namun demikian, ungkapan Gus Dur itu tepat dan relevan pada konteksnya saat itu. Ungkapan untuk saat ini mungkin yang relevan adalah: setiap masa ada orangnya, dan setiap orang ada masanya. Mungkin juga dapat dikatakan setiap organisasi (termasuk organisasi kepemudaan) ada masanya dan setiap masa ada organisasinya.

Aktivis PMII biasanya berasal dari pinggiran, baik secara kultur sosial-ekonomi maupun geografis. Secara kultur keagamaan berasal dari tradisi keberagamaan tradisionalis pesantren yang afiliasi ormasnya kepada NU (Nahdlatul Ulama). Pada masa Orde Baru, mereka berada di pinggiran. Pada masa reformasi hingga saat ini, para aktivis PMII (para alumninya) sudah mulai bergerak ke tengah: merambah dunia baru, baik politik maupun ekonomi.

Mereka saat ini tidak hanya berkutat di lembaga-lembaga pendidikan Islam tradisional, mereka sudah mulai tersebar di lembaga-lembaga pemerintahan, baik legislatif, eksekutif maupun yudikatif. Demikian juga dalam dunia ekonomi. Tidak sedikit dari mereka yang sukses dalam merintis usaha, serta bekerja di lembaga-lembaga umum yang basis keilmuan dan skillnya adalah sain dan teknologi. Dalam kondisi yang demikian, pertanyaan mengenai apa kontribusi PMII bagi pembangunan bangsa Indonesia saat ini, menjadi relevan dan laik dikemukakan.

Salah satu hal yang dimiliki PMII sebagai landasan bersikap adalah jargon dzikir, fikir, dan amal saleh. Jargon ini penting diangkat lantaran dalam tataran konseptual ketiga *term* ini memiliki makna yang luar biasa. Jika konsep ini direaktualisasikan dan dijadikan landasan dalam bersikap dalam pembangunan, maka ia sangat relevan untuk dijadikan salah satu pilihan paradigma dalam penyelesaian problematika bangsa Indonesia saat ini.

Oleh karena itu, dalam tulisan ini penulis akan membahas problematika yang sedang dihadapi bangsa dan negara Indonesia kontemporer; konsep dzikir, pikir dan amal saleh; apa dan bagaimana reaktualisasi konsep dzikir, pikir dan amal saleh; dan bagaimana relevansi konsep tersebut nisa dijadikan salah satu opsi penyelesaian persoalan bangsa kontemporer.

B. Era Disrupsi, Keindonesiaan, dan Keislaman Kontemporer

Sebagaimana bangsa-bangsa lain di dunia, saat ini Indonesia menghadapi fenomena disrupsi, yaitu, suatu kondisi ketercerabutan dari akar.[1] Orang-orang tradisional-konvensional menyebutnya zaman ketergangguan, karena eksistensi mereka benar-benar terganggu bahkan terancam oleh karakter zaman ini. Tatanan lama terguncang, tergantikan oleh struktur dan kultur baru sebagai akibat kemajuan teknologi informasi, komunikasi, dan transportasi. Zaman disrupsi ini meniscayakan cara manusia mengada dan berperilaku berubah dalam segala aspek kehidupan.

Dalam aspek ekonomi, misalnya, dulu eksistensi dan keunggulan individu atau kelompok ditentukan oleh kepemilikan terhadap aset tanah dan alat produksi. Saat ini, sebagaimana juga sering didengungkan oleh Renald Kasali, keunggulan individu atau kelompok dalam kontestasi ekonomi ditentukan oleh penguasaannya terhadap data, kemampuanya mengolah data menjadi informasi, seraya mengonversikan menjadi peluang, dan akhirnya menyambar peluang itu dengan baik serta cepat.[2] Perusahaan-perusahaan meraksasa di Indonesia yang sering dijadikan contoh dalam hal ini adalah Gojek, Grab, Tokopedia, Bukalapak, dan perusahaan lainnya yang rata-rata mengandalkan data, informasi, serta kemajuan teknologi komunikasi dan transportasi dalam operasinya.[3]

Dalam aspek struktur-kultur keagamaan dan politik juga mengalami hal serupa. Sebelumnya, otoritas keagamaan dipegang oleh kelompok-

---

[1] Tim Redaksi, *KBBI Edisi Kelima* (Jakarta: Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016-2020).

[2] Lihat dalam Renald Kasali, *The Great Shifting; The Series on Disruption* (Jakarta: Gramedia, 2018).

[3] *Ibid.*

kelompok yang berada di "Menara Gading" keilmuan dan keagamaan. Pihak gereja, pemuka agama terdidik nan "suci", orang-orang pembelajar agama yang konsekuwen dan konsisten: masyarakat santri, pembelajar agama dengan cara belajar yang sistematis, terstruktur, mendalam dan tuntas. Sedangkan otoritas politik dipegang oleh figur-figur idealis yang berjuang untuk rakyat.

Zaman disrupsi saat ini memberikan celah bagi semua orang untuk merebut otoritas agama dan politik. Politisi culas, aktor kombatan,[4] para pemburu rente, atau siapapun yang memiliki kemampuan komunikasi publik dan menguasai teknologi informasi, ia bisa merebut otoritas keagamaan dan politik dengan cara meretas sistem transmisi otoritas dan menilap validitas isi pesan-pesan keagamaan dan politik, demi kepentingan kekuasaan dan kekayaan pribadi dan kelompok.[5] Sudah sangat nyata kerap terjadi kegaduhan di jagat netizen yang merembes ke realitas dunia nyata lantaran ruang siber dipenuhi oleh fatwa-fatwa agama dan propaganda politik orang-orang yang tidak memiliki kompetensi dan otoritas di ranah tersebut.

Sementara itu, perilaku masyarakat pada umumnya dalam menyelesaikan persoalan ajaran keagamaan dan politik juga berubah. Jika sebelumnya untuk berkonsultasi mereka datang kepada pemuka agama yang jelas terpelajar dan kompeten, saat ini mereka lebih memilih cara instan, yaitu langsung bertanya kepada "Syaikh Google" dan "Ustadz Hashtag".[6] Sialnya, kedua "guru" ini hanya akan mengantarkan mereka kepada konten-konten yang disediakan oleh algoritma online yang saat ini validitasnya banyak dipertanyakan karena semua orang bisa menyediakan konten-konten itu dengan tanpa kompetensi dan motivasi baik.

Google dan mesin pencari data di internet belum memiliki sistem yang dapat menyaring informasi valid secara mekanik dan otonom. Ini tidak mengherankan karena ia hanya mesin pencari, bukan penyedia atau penjamin validitas data-data dan informasi yang ada di internet.

Realitas ini jika dicermati menyebabkan dua kondisi yang hadir secara simultan, yaitu sesautu yang disebut Tom Nichols sebagai *The Death of Expertise* atau matinya pakar,[7] dan massifnya iklan produk dan propaganda politik. Tesis Tom mengenai matinya kepakaran menunjukkan bahwa internet tidak lagi menjadi alat demokrasi informasi, melainkan malah membuat kebanyakan orang dungu karena tidak ragu dengan segala informasi yang ditampilkan di internet. Mereka kritis bukan berdasarkan fakta, melainkan pada keyakinan yang justru keyakinan itu didapat dari informasi tidak valid karena disampaikan oleh seseorang yang bukan pakar dalam suatu bidang

---

[4] Lihat Senem Bekjan, *Islamic State Narrative on Internet: A French Sociology & Social Network Theory Approach Understanding The Propaganda* (Prague: Charles University in Prague Faculty of Social Science Institute of Political Science, 2016).

[5] Lihat Martin Moore, *Democracy Hacked : Political Turmoil and Information Warfare in the Digital Age* (London: Oneworld Publications, 2018).

[6] Gary R. Bunt, *Hashtag Islam; How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018).

[7] Tom Nichols, *The Death of Expertise: The Campaign Againts Established Knowledge and Why it Matter* (Oxford University Press, 2017).

tersebut. Sehingga mereka merasa benar oleh pengetahuan yang sesat. Fenomena ini merupakan salah satu akibat lemahnya literasi di tengah-tengah masyarakat. Masyarakat akan mudah terpengaruh propaganda yang sengaja diciptakan oleh sekelompok orang dengan tujuan kepentingan-kepentingan pribadi atau kelompok.

Sedangkan propaganda politik dan iklan produk juga memberikan dampak yang khas bagi suatu komunitas masyarakat. Massifnya propaganda dan iklan produk mendorong masyarakat menjadi konsumen, menciptakan budaya konsumptif, yang akhirnya hanya akan menjadikan masyarakat Indonesia sebagai obyek dalam suatu pertarungan ekonomi. Sedangkan propaganda politik yang dibumbui dengan sentuhan simbol-simbol agama, provokasi, dan berita yang tidak valid akan menyebabkan kemarahan-kemarahan dan polarisasi di tengah-tengah masyarakat.

Pada tingkat-tingkat tertentu, polarisasi di tengah-tengah masyarakat Indonesia akan menciptakan kerentanan perpecahan dan pertikaian di antara warga negara. Apalagi, warga negara Indonesia berasal dari pelbagai pluralitas, baik suku, agama, ras, dan antar golongan (SARA). Ini tentu saja sangat riskan bagi upaya pelestarian persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia. Harmoni dalam perbedaan yang dengan susah payah dibina oleh para *founding father* bangsa Indonesia akan terancam dengan kondisi tersebut. Membina dan menjaga NKRI ini bukan perkara mudah, karena NKRI ini adalah negara yang memikul tugas persatuan dan perdamaian di antara banyak sekali pluralitas bangsa di nusantara. Tentu saja ini memerlukan energi dan upaya yang tidak biasa.

Di samping itu, masih banyak persoalan bangsa yang sangat tampak, seperti kemiskinan, pengangguran, keterbelakangan dalam banyak hal (seperti literasi, pendidikan dan teknologi), masalah korupsi, serta penyelenggaraan pemerintahan dan kenegaraan yang tidak profesional dan berkeadilan. Semua itu dapat diidentifikasikan sebagai masalah pembangunan, baik material maupun spiritual.

Ahmad Wahib menyatakan, pembangunan material adalah pembangunan ekonomi, teknologi, pengajaran, keahlian, manajemen, dan keterampilan. Sedangkan pembangunan spritual, lanjut Wahib, meliputi pembangunan politik, kebudayaan, pengembangan kesenian, filsafat, dan penyuburan kesadaran masyarakat dalam membina kemaslahatan bersama sebagai bagian dari aspek religiusitas masyarakat bangsa.[8]

Pemberlakuan peraturan-peraturan baru, penataan birokrasi, pembentukan lembaga baru, dan lain sebagainya merupakan bagian dari pembangunan material. Sedangkan pembentukan kultur hukum masyarakat yang sadar terhadap hak dan kewajibannya, serta memiliki semangat berpatisipasi dalam pembangunan demi kemaslahatan bersama merupakan bagian dari pembangunan spritual.

Dalam konteks Indonesia, problem spritual dan material memang sama-sama ada dan saling berkelindan. Tetapi yang harus disadari adalah bahwa kesulitan-kesulitan yang disebabkan hambatan-hambatan spritual jauh

---

[8] Ahmad Wahib, Pergolakan Pemikiran Islam (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012), 130.

lebih besar daripada kesulitan-kesulitan yang disebabkan hambatan-hambatan material. Sebagus dan sebanyak apapun lembaga-lembaga dan organ pembangunan dalam segala bidang tidak akan banyak berfungsi kalau menghadapi hambatan spritual. Namun, lembaga-lembaga dan organ pembangunan yang ada akan berfungsi secara ideal dan efektif jika hambatan-hambatan spritual bisa dihapus atau, paling tidak, diminimalkan.

Korupsi, kerakusan akan kekuasaan, dan lain sebagainya merupakan masalah dalam pembangunan spritual. Ketika masalah tersebut coba diselesaikan dengan pembentukan lembaga baru, mungkin untuk sementara waktu masalah bisa diredam atau diselesaikan. Namun hal itu tidak akan bertahan lama. Lembaga atau atruran baru tersebut sangat rentan dan rapuh, sebab eksistensinya akan selalu digerogoti hambatan spritual yang tidak terselesaikan.

Indonesia bagaikan "rumah bersama" yang tidak hanya kaya tradisi, paradigma, dan falsafah hidup damai berdampingan antara orang-orang di dalamnya yang sudah diwariskan oleh leluhur bangsa ini, melainkan juga kaya akan sumberdaya alam yang melimpah, yang tentu saja akan menjadi berkah bagi kemakmuran hidup warga negara di dalamnya jika dikelola dengan baik. Makna dikelola dengan baik di sini ialah dijaga, dikembangkan, dieksplorasi, dan dinikmati bersama, sesuai dengan prinsip keadilan. Dengan kekayaan keindonesiaan ini, warga negara Indonesia diharapkan akan mencapai kebahagiaan lahir dan batin.

Oleh karena itu, "rumah bersama" Indonesia ini tidak hanya harus dijaga bersama, melainkan juga harus dinikmati bersama sesuai dengan prinsip keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Dalam bingkai ini, paradigma dzikir, fikir dan amal saleh yang dimiliki PMII menjadi menarik untuk dikemukakn untuk bisa menjadi salah satu *variable* dalam penyelesaian problematika bangsa Indonesia saat ini.

C. Reaktualisasi Konsep Fikir, Dzikir, dan Amal Saleh

Secara bahasa, kata "dzikir" berasal dari Bahasa Arab, yaitu dari kata kerja bentuk lampau (*isim madli*), *"dzakara"* yang berarti mengingat, memperhatikan, mengenang, mengambil pelajaran, mengenal atau mengerti, ingatan, atau menyebutkan sesuatu, baik secara lisan maupun di dalam hati.[9]

Secara terminologis, pengertian dzikir dapat merujuk pada ingatan atau laku spiritual yang dimaksudkan untuk menyatakan kehadiran Tuhan dalam jiwa manusia, dengan pelbagai metode, yang salah satunya adalah dengan memusatkan pikiran untuk menguatkan rasa dan nuansa spiritualitas.[10]

Dalam Al-Qur'an, kata "dzikir" disebutkan dalam beberapa ayat, yaitu QS. Al-Ahzab: 35, 41-42; QS. Al-Anfal: 45; QS. Al-Jumuah: 10; QS. Al-Nisa' 103; QS. Thaha: 34; Qs. Al-Baqarah: 152; Qs. Al-Hadid: 16; Qs. Al-Zuhruf: 36. Dalam

---

[9] Ibnu Mandzur, *Lisanul Arab. 2 ed. 4 vol* (Beirut Lebanon: Dar al-Kutub Al-Ilmiyah, 2010), 345.

[10] Riyadi, Agus. "Zikir dalam Al-Qur'an Sebagai Terapi Psikoneurotik (Analisis Terhadap Fungsi Bimbingan Dan Konseling Islam)" dalam *Jurnal Konseling Religi Jurnal Bimbingan Konseling Islam 4*, No. 1 (2014): 53–70.https://doi.org/10.21043/kr.v4i1.1070.

ayat-ayat tersebut, informasi mengenai dzikir ialah bahwa dzikir dianjurkan untuk dilakukan sebanyak-banyaknya dalam segala kondisi, dzikir dilakukan ketika mengharap pertolongan dari Allah, dilakukan sebagai pengiring ibadah yang lain, dianjurkan untuk dilakukan ketika mencari karunia Allah, dzikir dilakukan untuk bersyukur, dan dzikir juga sebagai pembeda dari orang yang fasik.

Dalam konteks itu, sebenarnya dzikir berarti suatu kondisi di mana manusia atau makluk Tuhan yang lain sadar akan kehadiran dan relasi diri mereka dengan kekuatan Maha Dahsyat di luar dirinya, yakni Tuhan Yang Maha Esa dan Pencipta. Oleh karena itu, makna mengenai dzikir ini amat luas. Namun demikian, pengertian dzikir ini dapat dimaknai dzikir sebagai laku ibadah ritual dan dzikir sebagai laku spiritual, yang keduanya merupakan manifestasi ketaatan kepada Tuhan Yang Maha Esa.

KH Munawwar Kholil Al-Jawi menjelaskan bahwa dzikir adalah bentuk taat dan patuh pada segala aturan Allah.[11] Dalam Qs. Al-Baqarah: 152 disebutkan bahwa Allah memerintahkan hambanya untuk berdzikir atau ingat kepada-Nya. Siapapun yang mengingat Allah, maka Allah juga akan mengingat mereka (dengan kata *adzkurkum*) dengan makna bahwa Allah tidak hanya sebatas mengingat, tetapi juga akan memberi pertolongan, ampunan, hidayah, dan derajat yang mulia.[12]

Sebab itu, arah dan orientasi dzikir ini dapat dikategorikan ke dalam dua hal. Pertama, dizikir sebagai aktivitas beragama untuk mengenal, menghayati, dan melaksanakan perintah Tuhan, termasuk di dalamnya adalah memahami nilai-nilai dan visi-misi agama secara benar dan mendalam dan mentaatitnya dalam kehidupan sehari-hari. Kedua, aktifitas dzikir juga merujuk pada aktivitas *tazkiyatu al-nafs,* yakni menyucikan hati dan pikiran sesuai dengan nilai-nilai yang diserukan oleh agama.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, berpikir adalah aktivitas menggunakan akal budi untuk mempertimbangkan dan memutuskan sesuatu; menimbang-nimbang dalam ingatan.[13] Menurut Fatoni, berpikir adalah gejala jiwa manusia dalam upaya menentukan hubungan-hubungan secara tepat dan dialektis antara pengetahuan-pengetahuan yang dicerap manusia.[14] Di dalamnya tentu terdapat aktivitas mempertimbangkan, merenung, menganilisis, membuktikan, menunjukkan alasan-alasan, mencari hubungan, mengkategorisasikan, hingga menarik kesimpulan. Serangkaian aktivitas itu secara sederhana dapat disebut dengan berpikir.

Menurut Syekh Muhammad Mutawalli al-Syarawi, pikiran adalah alat ukur manusia untuk menentukan baik atau buruk. Berpikir merupakan elan terpenting yang membedakan manusia dari binatang, tumbuhan dan benda mati. Dengan berpikir, manusia bisa membedakan yang bermanfaat dan tidak

---

[11] Muhammad Anas Ma`arif, "Dzikir dan Fikir Sebagai Konsep Pendidikan Karakter: Telaah Pemikiran KH. Munawwar Kholil Al-Jawi" dalam *Tadrib*, Vol. V, No. 1, Juni 2019, 1-20.

[12] *Ibid.*

[13] Tim Redaksi, *KBBI Edisi Kelima* (Jakarta: Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016-2020).

[14] Fatoni, *Integrasi Zikir dan Pikir Dasar Pengembangan Pendidikan Islam* (Lombok Tengah Nusa Tenggara Barat: Forum Pemuda Aswaja, 2020), 30.

bermanfaat, antara halal dan haram, antara yang positif dan yang negatif. Dengan begitu,ia bisa memilih yang cocok bagi dirinya dan bertanggung jawab atas pilihannya.[15]

Dari uraian di atas, juga dapat ditarik pengertian bahwa berpikir dapat diorientasikan pada dua arah. Pertama, berpikir sebagai aktivitas memproduksi ilmu pengetahuan, berfilsafat, serta membangun sain dan teknologi ke arah yang lebih maju. Kedua, berpikir sebagai aktivitas menavigasi hidup seseorang. Pikiran apapun yang dimasukkan ke akal akan berubah menjadi perhatian, perasaan, sikap dan hasil yang searah. Plato mengatakan bahwa jika seseorang ingin mengubah hidupnya, maka ubahlah pikirannya. Sebab, pikiran adalah miniatur sirkuit dan peta yang kemudian bisa diaktualisaikan dalam kehidupan nyata seseorang.

Dalam konteks sebagai landasan bertindak dan bersikap dalam pembangunan material dan spiritual, konsep fikir dan dzikir ini, menurut penulis, perlu direaktualisasi. Reaktualisasi merupakan proses penyegaran dan pembaruan kembali.[16] Pada tingkat-tingkat tertentu, ia bisa dimaknai kontekstualisasi, agar suatu entitas bisa sesuai dan menjawab persoalan baru yang selalu berubah. Terdapat beberapa tahapan dan uraian dalam reaktualisasi fikir, dzikir dan amal saleh yang penulis tawarkan sebagai berikut. Pertama, harus ditegaskan bahwa laku berpikir harus dimaknai sebagai segala aktivitas mendayagunakan akal untuk mengembangkan ilmu pengetahuan, sain dan teknologi.

Kedua, konsep dzikir perlu dimaknai sebagai aktivitas ketaatan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Ketiga, pikiran harus didayagunakan secara maksimal. Berpikir dengan cara seperti ini juga dapat dimaknai sebagai ungkapan terima kasih kepada Tuhan yang telah menganugerahkan potensi yang istimewa dan luar biasa yang tidak diberikan kepada makhluk-Nya, kecuali manusia.

Keempat, berpikir dan berdzikir harus dilakukan secara maksimal, total dan radikal. Jika tidak, maka spirit beragama akan tanggung dan dikendalikan oleh nafsu. Demikian juga sebaliknya. Ketika seseorang berpikir setengah-setengah akan melahirkan ilmu pengetahuan yang setengah-setengah. Hal ini akan menyebabkan munculnya pseudo sain, data-data yang ditampilkan di dalamnya tidak akurat dan tidak valid, sehingga menyebabkan kesesatan. Ketika seorang berpikir total, maksimal dan radikal, ia akan menghasilkan produk pemikiran sain dan teknologi yang valid, mendalam, dan bijak. Ini tentu saja akan mendatangkan kemaslahatan bagi manusia secara keseluruhan.

Kelima, dalam konteks berdzikir sebagai aktivitas beragama juga tidak boleh setengah-setengah. Berdzikir dan atau laku agama yang setengah-setengah akan menyebabkan munculnya pemahaman agama dan keagamaan yang dangkal, aktivitas keagamaan yang tidak dihayati substansinya, keberagamaan yang demikian tidak akan menghasilkan hati yang tenang dan bijak. Keberagamaan yang demikian akan dikendalikan hawa nafsu. Maka,

---

[15] Ibrahim Elfiki, *Terapi Berpikir Positif* (Jakarta: Zaman, 2013), 3.

[16] Tim Redaksi, *KBBI Edisi Kelima* (Jakarta: Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016-2020).

muncullah sikap pemeluk agama yang garang, agama hanya dijadikan simbol dan ornamen alat untuk mengumbar hawa nafsu untuk meraih kekuasaan dan kekayaan pribadi dan kelompok saja. Jelas hal ini jauh dari nilai-nilai substantif agama.

Keenam, laku beragama yang maksimal, total dan radikal, tentu akan mengantarkan pada pemahaman keagamaan yang mendalam dan substantif, penghayatan terhadap agama dan Tuhan secara dawam, serta memberikan paradigma keberagamaan yang *sophistificated*. Keberagamaan yang mendalam dan substantif demikian akan mengendalikan hawa nafsu yang bersifat destruktif dalam keberlangsungan hidup manusia. Ia akan memberikan stimulus bagi pemeluk agama untuk bersikap bijak dan toleran. Sikap inilah yang sangat dibutuhkan dalam konteks berbangsa dan bernegara sebagaimana di Indonesia yang penuh dengan pluralitas.

Ketujuh, konsep fikir dan dzikir perlu diintegrasikan dan diasimilasikan yang kemudian dikristalisasi sebagai landasan paradigma *ulul albab* untuk menunaikan laku kesalehan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, integrasi adalah pembauran hingga menjadi kesatuan yang utuh dan bulat. Sedangkan asimilasi adalah penyesuaian (peleburan) sifat asli yang dimiliki dengan sifat lingkungan sekitar.[17] Asimilasi dan integrasi fikir-dzikir adalah pembauran, saling mengisi, dan peleburan hingga menjadi satu kesatuan yang solid dan penyesuaian karakter asli masing-masing antara yang satu dengan yang lainnya dalam kerangka untuk memperdalam dan meningkatkan kualitas keduanya. Artinya, seorang hamba harus berpikir dalam berdzikir dan harus berdzikir dalam berpikir.

Ketika aktivitas dzikir dan fikir dalam pengertian di atas dipisahkan, maka yang terjadi adalah persoalan pembangunan yang terjadi hingga saat ini di tengah-tengah kehidupan manusia. Misalnya ketika aktivitas fikir yang mencakup pengembangan sain dan teknologi tidak diiringi dengan etika dzikir sebagai bagian dari navigasi arah hidup yang disediakan agama, maka suatu krisis akan menghampiri.

D. Relevansi Konsep Fikir, Dzikir, dan Amal Saleh dalam Penyelesaian Problem Bangsa

Salah satu pandangan yang cukup berpengaruh dalam kehidulpan manusia modern dalam pengembangan ilmu pengetahuan, sain dan teknologi saat ini adalah pragmatisme Baconian. Pandangan pragmatisme yang berangkat dari pandangan Francis Bacon (1561-1626) ini menyatakan bahwa ilmu bukan semata sesuatu untuk memenuhi kebutuhan intelektual dan kewajiban belajar, melainkan juga harus digunakan untuk menguasai alam. Yang disebut terakhir inilah yang paling esesnial bagi baconian. Tujuannya jelas. Yakni menguasai alam untuk dieksplorasi semaksimal mungkin. Ini bisa dilihat dari motto yang selalu didengungkan: "*knowledge is power*". Caranya adalah memahami secara mendalam hukum alam untuk meudian ditundukkan sedemikian rupa. Dengan itu diharapkan manusia akan memasuki kehidupan serba sejahtera. Dengan pandangan dasar ini pendidikan lebih terarah pada

[17] Tim Redaksi, *KBBI Edisi Kelima* (Jakarta: Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan republik Indonesia, 2016-2020).

keterampilan teknis dan ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) menjadi ilmu idola. Metode yang digunakan bahkan dijadikan metode standar untuk ilmu-ilmu lain karena kehandalannya dalam pembuktian empiris atas fenomena alam.[18]

Ketika ilmu ini maju secara pesat namun tidak diikuti dengan dzikir sebagai bentuk ketaatan kepada Tuhan, yang mencakup mematuhi nilai-nilai luhur ketuhanan serta etika yang diajarkan agama terkait dengan kehidupan manusia, maka yang terjadi adalah eksploitasi besar-besaran kepada alam secara rakus. Ini kemudian menyebabkan masalah ekologi dan lingkungan yang serius sehingga alam mengancam kelangsungan hidup manusia. Alam marah, sehingga menimbulkan bencana alam.

Pengerukan kekayaan alam sebagai akibat dari ekspansi ilmu, sain, dan teknologi yang tanpa diiringi oleh dzikir, kemudian mendorong pada kerakusan, di mana segelintir orang menguasai sebagian besar kekayaan di muka bumi ini. Terjadilah ketimpangan sosial. Yang kaya semakin kaya dan yang lemah semakin lemah. Terjadilah kelaparan di mana-mana, sementara segelintir orang menikmati kekayaan yang banyak secara tidak beretika. Inilah yang disebut dengan hambatan spiritual dalam pembangunan, termasuk dalam pembangunan bangsa Indonesia.

Demikian juga ketika dzikir sebagai laku agama secara luas tanpa dibarengi dengan aktivitas berpikir yang juga total, maksimal, dan radikal, maka yang terjadi adalah muncul cara beragama yang ultraliteralistik, kaku, dogmatis, dan pemeluknya akhirnya merasa benar sendiri karena membatasi aktivitas pikir dalam beragama. Ketika klaim kebenaran ini berada di dalam diri pemeluk agama, maka muncullah kemudian karakter keberagamaan yang arogan, sombong, keras, dan jauh dari rendah hati dan kebijaksanaan yang sebenarnya dilarang dalam ajaran agama. Cara beragama yang demikian ini akan dikalahkan nafsu sehingga dapat merusak dan menimbulkan kegaduhan di antara umat-umat beragama.

Cara beragama yang di dalamnya diiringi oleh aktivitas pikir yang total, maksimal dan radikal akan menghasilkan cara beragama yang substantif, memahami nilai-nilai dan visi-misi ketuhanan dan kenabian, sehingga menciptakan suatu komunitas pemeluk agama yang rendah hati, bijaksana, dan toleran. Demikian juga aktivitas pikir pengembangan ilmu pengetahuan, sain dan teknologi yang diiringi dengan kativitas dzikir dalam arti luas, maka akan menghasilkan saintis dan pengguna teknologi yang beretika, menjunjung tinggi kekuasaan Tuhan, tidak membuat kerusakan di muka bumi, dan menciptakan kedamaian dan kemaslahatan di muka bumi sesuai dengan visi dan misi Tuhan. Di sini, sain menjadi kendaraan, dan agama menunjukkan arah yang benar.

Pribadi yang mengintegrasikan pikir dan dzikir inilah adalah akan mampu memanifestasikannya dalam aktivitas kesalehan yang mendorong pada transformasi ke arah kebaikan dan perbaikan. Munir Mulkhan menyatakan, kesalehan merupakan suatu tindakan yang berguna bagi diri sendiri dan orang lain, serta dilakukan atas keasadaran ketundukan pada

---

[18] Maimun Syamsuddin, "Hermeneutika Cangkolang dalam Proses Pendidikan Berbasis Moral" dalam *Lontar Madura,* https://www.lontarmadura.com/hermeneutika-cangkolang-dalam-proses-pendidikan-berbasis-moral/. Diakses 31 maret 2021.

ajaran Tuhan.[19] Sementara transformatif berasal dari kata "trans" yang berarti proses gerakan atau perpindahan yang melampaui yang sudah ada, dan kata "formasi" berarti bentuk suatu sistem. Fahd Pahdepie memaknai kata "formasi" ini dengan dua hal: perpindahan atau penyaluran format atau sistem yang ada ke arah luar, dan gerakan pelampauan (*beyond*) dari sistem yang ada ke sistem yang baru.[20] Perpaduan dzikir, pikir, dan amal saleh yang demikianlah yang bisa dijadikan opsi penyelesaian persoalan bangsa dan negara Indonesia saat ini.

E. Penutup

Dari pemaparan di atas, penulis ingin menunjukkan bahwa bangsa dan negara Indonesia saat ini menghadapi problem spiritual dan material sekaligus. Salah satu landasan paradigma bangsa Indonesia yang bisa menjadi salah satu opsi penyelesaian persoalan itu adalah paradigma yang dijadikan jargon oleh organisasi ekstra kampus PMII, yaitu dzikir, fikir, dan amal saleh. Namun demikian konsep tersbut perlu diuraikan secara mendalam dan luas. Di samping itu, ketiga konsep tersebut perlu direaktualisasi. Yakni dalam berpikir dan berdzikir dalam arti luas itu kita tidak boleh setengah-setengah. Kita harus maksimal, total dan radikal. Setelah itu, kemudian dilakukan integrasi dan asimilasi antara pikir, dzikir, dan amal saleh. Ketiga hal ini kemudian dimanifestasikan dalam aktivitas amal saleh untuk membangun bangsa dan negara ini secara berkelanjutan. Ketika melakukan kerja-kerja pembangunan, kita perlu berpikir, berdzikir, dan beramal saleh secara maksimal, total, radikal, simultan dan gradual sekaligus.

DAFTAR RUJUKAN

Abdul Munir Mulkhan, Kesalehan Multikultural; Ber-Islam Secara Autentik Kontekstual di Aras Peradaban Global (Jakarta: PSAP, 2005).

Ahmad Wahib, Pergolakan Pemikiran Islam (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012).

Fahd Pahdepie, "Melacak Kesalehan Transformatif dalam Ikhtiar Transfigurasi Ahmad Wahib" dalam Saidiman Ahmad dkk (ed.), Pembaharuan Tanpa Apologia?; Esei-Esei tentang Ahmad Wahib (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2010).

Fatoni, Integrasi Zikir dan Pikir Dasar Pengembangan Pendidikan Islam (Lombok Tengah Nusa Tenggara Barat: Forum Pemuda Aswaja, 2020).

Gary R. Bunt, Hashtag Islam; How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018).

Ibnu Mandzur, Lisanul Arab. 2 ed. 4 vol (Beirut Lebanon: Dar al-Kutub Al-Ilmiyah, 2010).

Ibrahim Elfiki, Terapi Berpikir Positif (Jakarta: Zaman, 2013).

---

[19] Abdul Munir Mulkhan, *Kesalehan Multikultural; Ber-Islam Secara Autentik Kontekstual di Aras Peradaban Global* (Jakarta: PSAP, 2005), 7.

[20] Fahd Pahdepie, "Melacak Kesalehan Transformatif dalam Ikhtiar Transfigurasi Ahmad Wahib" dalam Saidiman Ahmad dkk (ed.), *Pembaharuan Tanpa Apologia?; Esei-Esei tentang Ahmad Wahib* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2010), 61.

Maimun Syamsuddin, "Hermeneutika Cangkolang dalam Proses Pendidikan Berbasis Moral" dalam Lontar Madura, https://www.lontarmadura.com/hermeneutika-cangkolang-dalam-proses-pendidikan-berbasis-moral/.

Martin Moore, Democracy Hacked : Political Turmoil and Information Warfare in the Digital Age (London: Oneworld Publications, 2018).

Muhammad Anas Ma`arif, "Dzikir dan Fikir Sebagai Konsep Pendidikan Karakter: Telaah Pemikiran KH. Munawwar Kholil Al-Jawi" dalam Tadrib, Vol. V, No. 1, Juni 2019, 1-20.

Renald Kasali, The Great Shifting; The Series on Disruption (Jakarta: Gramedia, 2018).

Riyadi, Agus. "Zikir dalam Al-Qur'an Sebagai Terapi Psikoneurotik (Analisis Terhadap Fungsi Bimbingan Dan Konseling Islam)" dalam Jurnal Konseling Religi Jurnal Bimbingan Konseling Islam 4, No. 1 (2014): 53–70.https://doi.org/10.21043/kr.v4i1.1070.

Senem Bekjan, Islamic State Narrative on Internet: A French Sociology & Social Network Theory Approach Understanding The Propaganda (Prague: Charles University in Prague Faculty of Social Science Institute of Political Science, 2016).

Tim Redaksi, KBBI Edisi Kelima (Jakarta: Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016-2020).

Tom Nichols, *The Death of Expertise: The Campaign Againts Established Knowledge and Why it Matter* (Oxford University Press, 2017).

KONSTRUKSI SOSIAL DAN MENGGALI NILAI-NILAI POSITIF PADA MASA ARAB PRA ISLAM

Hawwin Muzakki

IAIN Tulungagung,
Telp.(0355) 321513, 321656 Faximile (0355) 321656
hawwinmuzakki@iaintulungagung.ac.id

Abstrak: Arab pra Islam dikenal sebagai zaman jahiliyyah, yang dicirikan dengan moralitas yang rendah. Menurut teori Konstruksi Sosial, situasi ini lahir karena ada faktor luar yang mempengaruhinya. Akibat dorongan akan situasi, kondisi bahkan sumber daya alam yang tersedia. Yang sebenarnya ada nilai-nilai positif dari Arab Pra Islam. Penelitian ini nantinya menyelidiki: Pertama, Bagaimana proses terbentuknya masyarakat Arab Pra Islam? Kedua, Apa saja nilai-nilai positif pada masa Arab Pra Islam? Menggunakan pendekatan kualitatif dengan meminjam teori Kontruksi Sosial Peter L. Berger, dan content analysis untuk menemukan nilai-nilai positif pada masa Arab Pra Islam. Dengan kesimpulan dari Eksternalisasi lahirlah institusi-institusi yang berdasar pada tingkat kesukuan dan memelihara ajaran nenek moyang kemudian lahirlah legitimasi-legitimasi untuk mempertahankan institusi objektif yang tujuannya agar tidak terjadi caos (keruntuhan). Dunia sosial yang sudah di-objektivisasi dimasukkan kembali dalam kesadaran Arab Pra Islam yang disebut Zaman Jahiliyyah dengan segala kebudayaannya. Nilai-nilai positif pada masa Arab Pra Islam yaitu jujur, tangguh, setia, pemberani, suka mengembangkan ilmu pengetahuan dan dermawan.
Kata Kunci: *Konstruksi sosial, Nilai-Nilai Positif, Arab Pra Islam, Konstruksi Sosial*

Abstract: Pre-Islamic Arabia was known as the era of jahiliyyah, which was characterized by low morality. According to the Social Construction theory, this situation is born because there are external factors that influence it. As a result of the encouragement of the situation, conditions, and even the available natural resources. There are positive values from pre-Islamic Arabia. This research will investigate: First, what is the process of forming a pre-Islamic Arab society? Second, what were the positive values during the pre-Islamic Arab era? Using a qualitative approach by borrowing the theory of Social Construction Peter L. Berger, and content analysis to find positive values during the pre-Islamic Arab period. With the conclusion of externalization, institutions based on ethnicity and preserving the teachings of the ancestors were born and legitimates were born to maintain objective institutions whose aim was to prevent chaos (collapse). The social world that had been objectivized was put back into the pre-Islamic Arab consciousness called the Jahiliyyah Age with all its cultures. Positive values during the pre-Islamic Arabic era were honest, tough, loyal, brave, like to develop knowledge and generous.
Keywords*: Social construction, Positive Values, Pre-Islamic Arabic, Social Construction*

PENDAHULUAN

Konstruksi sosial dari realitas diartikan sebagai proses sosial yang terbentuk melalui tindakan dan interaksi, di mana seseorang atau sekelompok orang menciptakan suatu realitas yang dapat dibagikan dan dialami secara subyektif. Teori tersebut berakar pada paradigma konstruktivis, yang memperlakukan realitas sosial sebagai konstruksi sosial yang diciptakan oleh individu-individu bebas. Individu menjadi faktor penentu dalam dunia sosial yang dibangun atas kemauannya sendiri. Dalam banyak kasus, orang memiliki kebebasan untuk bertindak tanpa dikendalikan oleh struktur dan sistem sosial. Dalam proses sosial, manusia dianggap sebagai pencipta realitas sosial, dan relatif bebas dalam dunia sosial.

Arab pra Islam dikenal sebagai zaman jahiliyyah. Suatu masyarakat tercipta karena adanya kontruksi sosial yang mengitarinya. Situasi ini tentunya bukan lahir dari tirani Arab pra Islam, melainkan ada faktor lain yang mempengaruhinya. Akibat dorongan akan situasi, kondisi, iklim bahkan sumber daya alam yang tersedia. Seringkali banyak stigma negatif di kalangan muslim sendiri, yang melekat pada “Arab Pra Islam” dengan menyebutnya zaman kegelapan, zaman kebodohan, zaman kekerasan, zaman rusaknya moral, dan sebagainnya. Padahal, kajian sejarah harus memberikan informasi secara komprehensif, adil dan berimbang mengenai kondisi Arab Pra Islam. Sehingga nantinya kita bisa mengambil nilai-nilai positif dari masyarakat Arab Pra Islam.

Penelitian ini nantinya akan menyelidiki: *Pertama*, Bagaimana proses masyarakat Arab Pra Islam? *Kedua*, Apa saja nilai-nilai positif pada masa Arab Pra Islam?. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif dengan meminjam teori Kontruksi Sosial Peter L. Berger dan *content analysis* untuk melihat konstruksi masyarakat Arab Pra Islam serta menemukan nilai-nilai positif pada masa Arab Pra Islam.

Pandangan Berger mengenai konstruksi sosial masyarakat, memberikan pengertian bahwa konstruksi sekelompok masyarakat terhadap ajaran agama, mampu mengubah wajah baru tentang aliran keagamaan, termasuk agama Islam. Islam hadir di Arab bukan *ahistoris*, bahkan ajaran-ajaran Islam banyak yang masih mempertahankan tradisi masyarakat Arab sekitar. Artinya, Nabi Muhammad tidak seluruhnya membawa ajaran baru yang menghilangkan tradisi sekitar. Tradisi yang baik diambil dan direkonstruksi, sedangkan tradisi yang buruk di ganti dengan ajaran yang lebih baik (dekonstruksi). (Hawwin Muzakki, 2019)

Berger dan Luckmann mengatakan institusi masyarakat tercipta dan dipertahankan atau diubah melalui tindakan dan interaksi manusia. Meskipun institusi sosial dan masyarakat terlihat nyata secara obyektif, namun pada kenyataan semuanya dibangun dalam definisi subjektif melalui proses interaksi. Obyektivitas baru bisa terjadi melalui penegasan berulang-ulang yang diberikan oleh orang lain yang memiliki definisi subyektif yang sama. Pada tingkat generalitas yang paling tinggi, manusia menciptakan dunia dalam makna simbolis yang universal, yaitu pandangan hidupnya yang menyeluruh, yang memberi legitimasi dan mengatur bentuk-bentuk sosial serta memberi makna pada berbagai bidang kehidupan. Pendek kata, Berger dan Luckmann mengatakan terjadi dialektika antara individu menciptakan masyarakat dan masyarakat

menciptakan individu. Proses dialektika ini terjadi melalui eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. (Bungin, 2011)

Ketika masyarakat dipandang sebagai sebuah kenyataan ganda, objektif dan subjektif maka ia berproses melalui tiga momen dialektis, yakni eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Orang yang tinggal di lingkungan sosial tertentu akan berinteraksi dengan lingkungan sekitarnya pada waktu yang bersamaan. Dalam proses interaksi, masyarakat memiliki berbagai dimensi realitas sosial, dimensi-dimensi tersebut dapat saling membangun, namun sebaliknya dapat saling menghancurkan.

Kehidupan sosial berada dalam dimensi obyektif dan realitas yang dibangun melalui momen eksternalisasi dan obyektifikasi, sedangkan dimensi subjektif yang dibangun melalui momen internalisasi bertahan. Momen-momen eksternalisasi, obyektifikasi, dan internalisasi akan selalu berjalan secara dialektis. Proses dialektika ketiga momen tersebut, dalam konteks ini dapat dipahami sebagai berikut: (Peter L. Berger & Thomas Luckmann, 1990, pp. 33–34)

a. Eksternalisasi yaitu proses yang diartikan sebagai suatu proses pencurahan kedirian manusia secara terus menerus kedalam dunia, baik dalam aktivitas fisik maupun mentalnya. Termasuk penyesuaian diri dengan produk-produk sosial yang telah dikenalkan kepadanya.(Peter L. Berger & Thomas Luckmann, 1990, p. 33) Eksternalisasi merupakan proses pengeluaran gagasan dari dunia ide ke dunia nyata. Dalam momen eksternalisasi, realitas sosial ditarik keluar individu. Didalam momen ini, realitas sosial berupa proses adaptasi dengan teks-teks suci, hukum, norma, nilai dan sebagainya yang hal itu berada diluar diri manusia. sehingga dalam proses konstruksi sosial melibatkan momen adaptasi diri atau diadaptasikan antara teks tersebut.(Peter L. Berger & Thomas Luckmann, 1990, p. 34)
b. Objektivitas. Dunia yang diproduksi manusia yang berada diluar sana memiliki sifat realitas yang obyektif.(Petter L Berger, 1994) Proses objektivasi merupakan momen interaksi antara dua realitas yang terpisahkan satu sama lain, manusia disatu sisi dan realitas sosiokultural disisi lain. kedua entitas yang seolah terpisah ini kemudian membentuk jaringan interaksi intersubyektif. Pada momen ini juga ada proses pembedaan antara dua realitas sosial, yaitu realitas diri individu dan realitas sosial lain yang berada diluarnya, sehingga realitas sosial itu menjadi sesuatu yang objektif.(Syam, 2005, p. 44)
c. Internalisasi adalah individu-individu sebagai kenyataan subyektif menafsirkan realitas obyektif. Atau peresapan kembali realitas oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia obyektif kedalam struktur-struktur dunia subyektif.(Peter L. Berger & Thomas Luckmann, 1990, p. 188). Pada momen ini, individu akan menyerap segala hal yang bersifat obyektif dan kemudian akan direalisasikan secara subyektif. Internalisasi ini berlangsung seumur hidup seorang individu dengan melakukan sosialisasi. Pada proses internalisasi, setiap indvidu berbeda-beda dalam dimensi penyerapan. Ada yang lebih menyerap aspek ekstern,

ada juga juga yang lebih menyerap bagian intern. Adapun fase terakhir dari proses internalisasi ini adalah terbentuknya identitas. Identitas dibentuk oleh proses-proses sosial. Begitu memperoleh wujudnya, ia dipelihara, dimodifikasi, atau malahan dibentuk ulang oleh hubungan-hubungan sosial.(Peter L. Berger & Thomas Luckmann, 1990, p. 248) lihat juga (Hawwin Muzakki, 2019)

PEMBAHASAN

Proses Eksternalisasi Kontruksi Sosial Masyarakat Arab Pra Islam

Suatu masyarakat tercipta karena adanya konstruksi sosial yang mengitarinya. Arab pra Islam disebut zaman Jahiliyah tentu ada faktor lain yang mempengaruhi dan membentuk kondisi masyarakat tersebut. Akibat dorongan akan situasi, kondisi alam, iklim bahkan sumber daya alam yang tersedia mempengaruhi tahapan pertama dalam proses konstruksi masyarakat, yaitu proses eksternalisasi. Penulis terlebih dahulu akan membahas kondisi Alam, budaya dan norma suku masyarakat Arab yang membentuk penyesuaian dirinya dengan produk-produk sosial yang telah dikenalkan kepadanya.

Semenanjung Arab adalah semenanjung barat daya Asia dan semenanjung terbesar di peta dunia. Ini mencakup area seluas 1.745.900 kilometer persegi dan merupakan rumah bagi sekitar 14 juta orang. Semenanjung ini terletak di Asia barat daya, dan sebagian besar permukaannya terdiri dari gurun pasir. Umumnya iklim di Jazirah Arab sangat panas, bahkan termasuk iklim terpanas dan terkering di muka bumi.

Kecuali di wilayah selatan, tidak ada sungai di semenanjung ini yang selalu menjadi sumber air, dan Sungai Wadi hanya mengalir saat hujan. Meski hampir tidak ada hujan di daerah gurun yang luas ini, semenanjung itu selalu air. Selain kondisi umum di atas, menurut para ahli geografi, iklim yang terjadi di Jazirah Arab terbagi menjadi:

1. Tihamah, yaitu daerah yang mempunyai iklim yang sangat panas dan tidak berangin. Darah ini membentang sepanjang Laut Merah dari Yanbu sebelah barat Madinah sampai Najran di Yaman.
2. Hijaz, yaitu daerah yang terdiri dari bukit pasir dan batu bagian tengah daerah berhadapan dengan laut merah yang beriklim sedang. Daerah ini membentang dari Syria utara menembus pegunungan sarat sampai Najran di Yaman, dan disebelah timur Tihaman. Di Hijaz terletak dua Kota suci yaitu Kota Mekkah dan Kota Madinah.
3. Najed, yaitu daerah yang tanahnya sangat tinggi terletak membentang dari gurun samawah di utara sampai Yaman disebelah selatan, sebelah timur Hijaz dan dibatasi di timur oleh Arudl.(Hassan, 1989)

Para penulis sejarah Arab selanjutnya mengkategori Arab menjadi Arab Utara dan Selatan. Penggolongan tersebut untuk memudahkan pembaca dalam melihat sejarah bangsa Arab. Perbedaan secara geografis antara orang-orang Arab selatan dan orang-orang Arab Utara termasuk di dalamnya orang-orang Najed di Arab Tengah adalah gurun yang tanpa jejak ke dalam wilayah Utara dan Selatan terungkap dalam karakter orang-orang yang mendiami masing-masing wilayah itu.(Hitti, 2008, p. 37)

No.	Aspek	Arab Utara	Arab Selatan
1	Letak	Orang-orang Nomaden yang tinggal di "rumah-rumah bulu" di Hijaz dan Nejad.	Orang-orang perkotaan yang tinggal menetap di Yaman, Hadramaut, dan sepanjang pesisirnya.
2	Komunikasi	Bahasa Al-Qur'an	Bahasa Semit Kuno, Sabaea (Himyar) yang dekat dengan bahasa Ethiopia di Afrika.
3	Postur Tubuh	Mediterania *dolichocephalic* (berkepala panjang)	Mediterania *dolichocephalic* (berkepala panjang) dan memiliki unsur pesisir yang cukup tegas yaitu *brachycepalic* (berkepala bulat dengan rahang besar dan hidung membengkok, pelipis yang datar dan rambut lebat).
4	Kondisi geografis	Padang pasir sahara	Pesisir laut
5	Kondisi sumber air	Tidak ada sungai hanya lembah yang berair saat hujan	Ada sungai yang mengalir (sungai Nil)
6	Kondisi ekonomi	Berpindah - pindah, pengembala,mencari sumber daya untuk bertahan hidup.	Menetap, bertani dan berniaga

Makkah sebagai tempat kelahiran Islam, berada dipinggir gurun pasir yang sangat luas. Gurun ini dihuni penduduk yang disebut dengan Badui. Suku Badui berwatak keras. Keuletan dan ketabahan adalah keistimewaan mereka, sedangkan kekurangannya adalah berebut kekuasaan dengan berbagai cara. Karena kondisi gurun yang tidak menguntungkan dan kurangnya sumber daya alam, mereka pada akhirnya kesulitan untuk menjalani kehidupan. (Saleh, 2018)

Dalam hal ini, kita harus membedakan antara penduduk nomad dan penduduk kota. Bangsa badui tinggal di tenda-tenda dan perkemahan mereka yang ada di gurun-gurun. Struktur dasar masyarakat Badui adalah organisasi suku. Anggota stau keluarga tinggal di satu tenda, kumpulan tenda-tenda (perkemahan) yang disebut *hay*, dan kumpulan *hayy* membentuk satu suku, yang dalam bahasa mereka dinamakan *qawm*. Kumpulan suku-suku yang menjadi satu disebut

dengan k*abilah.* Semua anggota suku menganggap diri mereka menjadi satu anggota keluarga dan memilih pimpinan mereka, yaitu *Syaikh* sebagaimana yang disebutkan diatas tadi. Dan mereka memakai satu istilah khusus, yang dinamakan Bani, sebutan yang dipakai sebagai nama depan mereka.(Saleh, 2018)

Di samping itu ada juga hakim yang bertugas mengadili sesama kabilah apabila ada perselisihan. Dalam abad ke-5 M, Suku Quraisy merebut kekuasaan Makkah dan Ka'bah dari Khuza'ah. Makkah mengalami kemajuan di bawah kekuasaan suku Quraisy. Untuk mengurus Makkah dan mengamankan para peziarah yang datang ke kota Makkah, suku Quraisy mendirikan semacam pemerintahan. Selain itu, suku Quraisy mengatur urusan yang berkenaan dengan Ka'bah. Ada sepuluh (10) jabatan tinggi yang dibagikan kepada kabilah dari suku Quraisy yaitu:

1. Hijabah (penjara kunci ka'bah). bertugas mengurusi ka'bah, seperti menjaga, membuka, dan menutup serta menjaga keamanan dan ketertiban Ka'bah.
2. Siqayah (penjara air Mata Zamzam)
3. Diyat (Kekuasaan hakim sipil dan criminal). suatu majelis yang mengurusi masalah pengadilan, baik pidana maupun perdata.
4. Sifarah (kuasa usaha Negara atau duta)
5. Liwa (jabatan ketentaraan). majelis yang mengurusi angkatan perang negeri Makkah, yang mempunyai angkatan bersenjata yang terdiri dari pasukan perang dan penjaga keamanan, dan tugas yang lainnya.
6. Rifadah (pengurus pajak bagi fakir miskin)
7. Nadwah (jabatan ketua dewan)
8. Khaimman (pengurus balai musyawarah)
9. Khazinah (jabatan administrasi keuangan)
10. Azlim (penjaga panah peramal) untuk mengetahui pendapat para dewa-dewa. (Syaefudin, 2018)

Struktur suku inilah kemudian yang mengatur seluruh aspek kehidupan masyarakat Arab Pra Islam sehingga menciptakan penyesuaian-penyesuaian individu atas relitas objektif masyarakat. Faktor utama misalnya kesenjangan dalam pemasukan antar suku, misalnya suku Quraisy sebagai penjaga pintu Ka'bah dan penjaga air zam-zam akan mendapatkan uang yang lebih banyak ketimbang suku-suku yang lain di luar Quraisy, sehingga kemudian suku ini berhasil mendominasi di Arab Pra Islam dan melanjutkan tradisi-tradisi kebudayaan yang terdahulu.

Proses Objektivitasi Kontruksi Sosial Masyarakat Arab Pra Islam

Proses Objektivitasi ini adalah proses memanifestasikan diri dalam produk-produk kegiatan manusia yang tersedia (secara fisik maupun mental). Dari berbagai institusi, lahirlah institusi Objektif. Lahirlah legitimasi-legitimasi untuk mempertahankan institusi objektif yang tujuannya agar tidak terjadi chaos (keruntuhan). Misal: pembunuhan wanita karena tidak bisa berperang, penyembahan berhala, adanya budak dan majikan, orang kaya dan orang miskin, dan sebagainya.

Misalnya sejarah penyembahan berhala pada saat itu, setelah wafatnya Nabi Ismail, masyarakat Mekah mulai beribadah ke arah lain selain Allah. Proses perpindahan iman dimulai dengan pemimpin suku Khuza'ah, Amir bin Lubai yang

berangkat ke Syria (Syria). Dia melihat penduduk di kota syam menyembah berhala. Ia tertarik mempelajari dan mempraktikkannya di Mekkah. Dia membawa berhala bernama Hubal dan meletakkannya di Ka'bah. Berhala Hubal menjadi pemimpin lainnya seperti Latta, Uzza dan Manna.

Dia mengajari orang-orang Mekah bagaimana menyembah berhala. Oleh karena itu orang percaya bahwa berhala adalah perantara untuk mendekati Tuhan. Sejak saat itu, mereka mulai membuat berhala, sehingga sebanyak 360 berhala telah ditempatkan di sekitar Kakbah. Orang-orang Mekah mulai memiliki keyakinan baru, dan kota Mekah menjadi pusat penyembahan berhala.

Saat melakukan Ibadah Haji, orang Arab melihat berhala di sekitar Ka'bah. Mereka menanyakan alasan penyembahan berhala. Para pembesar menjawab bahwa berhala-berhala ini adalah perantara, dan jarak antara mereka dan Tuhan semakin dekat dan dekat. Setelah itu, mereka kembali ke daerah masing-masing dan meniru gaya ibadah orang Mekah. Keyakinan baru mulai menyebar ke seluruh Jazirah Arab. Mereka menjadikan berhala ini tempat untuk bertanya dan memahami keberuntungan dan kemalangan.

Begitulah gambaran negara-negara Arab dan negara-negara jazirah, sebelum kebangkitan Islam. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa bangsa Arab telah menerima monoteisme sebelum kedatangan Nabi Muhammad SAW. Agama ini telah diturunkan dari generasi ke generasi sejak nabi Ibrahim dan Ismail. Agama ini dalam Al-Qur''an disebut Hanif. Percaya kepada Allah SWT. Sampai diangkatnya Nabi Muhammad SAW sebagai orang Arab, orang Arab masih mempercayainya, hanya saja sudah dicampur baurkan dengan tahayul dan kemusyrikan.(Mas'ud, 2014, pp. 12–13)

Aspek moral dan perilaku sangat rusak sehingga tidak heran mereka disebut kaum jahiliyah. Diantara suku yang melakukan perbuatan keji dan tak berperikemanusiaan itu adalah suku Bani Tamim dan suku Bani Asad. Kehidupan yang sangat getir dan keras di gurun pasir menyebabkan orang Arab mempunyai kebiasaan buruk, diantaranya:

1. Merendahkan martabat manusia dan membunuh bayi perempuan yang baru lahir. Wanita diperjualbelikan sebagai jalan keluar untuk keinginan pria. Pada saat itu, prostitusi atau perzinahan Arab, antara pria dan wanita Arab adalah praktik yang umum, dan tidak membuat malu mereka yang melakukannya. Pelacuran umum dilarang, tetapi diperbolehkan secara tertutup.
2. Suka minum khamr yang memabukkan. Minum arak adalah salah satu dari kebiasaan bangsa arab pada masa itu. Cara mereka minum arak dengan meminum bersama-sama dalam suatu pertemuan. Meminum arak ini menjadi tradisi di kalangan saudagar, orang-orang kaya, para pembesar, penyair, dan sastrawan di daerah perkotaan.
3. Suka berjudi, mencuri, merampok dan membela keinginannya dengan cara apapun. Judi atau taruhan adalah salah satu permainan favorit orang Arab saat itu. Metode perjudian yang mereka gunakan meliputi: bertaruh seperti yang dilakukan orang sekarang, berlotre unta diantara beberapa orang. Mencuri dan merampok bangsa arab pada masa jahiliyah adalah sutu perbuatan yang biasa dan bukan perbuatan dari seorang atau orang-orang, tetapi telah umum dikerjakan orang sebagian kecil dari mereka yang tidak suka mencuri dan merampok. Ini merupakan kebiasaan

penduduk di daerah perkotaan di Jazirah Arab, seperti Mekkah, Thaif, Shan'a, Hijr, Yatsrib, dan Dumat al Jandal.

4. Membunuh anak perempuan sejak nenek moyang karena takut akan mendatangkan aib bagi keluarga dan takut kelaparan. Menanam bayi perempuan hidup-hidup (wa'dul banat) di kalangan masyarakat kelas bawah, dengan alasan mereka takut terkena aib karena memiliki anak perempuan dan juga takut jatuh miskin, terutama hal ini dilakukan di lingkungan masyarakat Bani Asad dan Tamim. Perlakuan terhadap anak laki-laki adalah penuh kasih sayang, kecuali sebagian kecil di lingkungan masyarakat miskin anak laki-laki juga di bunuh. Membunuh anak-anak, jika kemiskinan dan kelaparan mendera mereka, atau bahkan sekedar prasangka bahwa kemiskinan akan mereka alami.
5. Suka peperangan. Peperangan antar kabilah dapat terjadi hangat karena perkara sepele, seperti seseorang dari satu kabilah menghina anggota kabilah lainnya, perbedaan pendapat berkenaan dengan hak-hak perorangan yang segera melibatkan kabilah masing-masing. Pertengkaran mulut antara seorang dengan orang lain, yang akhirnya menimbulkan perkelahian masa bagi bangsa arab pada masa itu adalah sudah menjadi kebiasaan hal itu disebabkan perkara kecil dan urusan yang tidak berarti.
6. *Nikah Istibdha'*, yaitu jika istri telah suci dari haidnya, sang suami mencarikan untuknya lelaki dari kalangan terkemuka, keturunan baik, dan berkedudukan tinggi untuk menggaulinya.
7. Mereka menempatkan perempuan pada kedudukan yang nagat rendah. Para wanita terbiasa bersolek (*tabarruj)* dan keluar rumah sambil menampakkan kecantikannya, lalu berjalan di tengah kaum lelaki dengan berlengak-lenggok, agar orang-orang memujinya. Kemudian ada prostitusi., dimana memasang tanda atau bendera merah di pintu rumah seorang wanita menandakan bahwa wanita itu adalah pelacur.
8. Lelaki yang mengambil wanita sebagai gundik, atau sebaliknya, lalu melakukan hubungan seksual secara terselubung. Laki-laki memiliki kebebasan untuk menikah dan menceraikan semaunya.
9. Fanatisme kabilah atau kaum. Solidaritas antar sesama anggota satu kabilah sangat kuat, sedang perasaan tersebut terhadap kabilah lain tidak ada. Tenaga mereka habis untuk berperang, oleh karena dua hal: bersaing memperebutkan sarana penghidupan, seperti padang rumput dll dan bersaing memperebutkan kehormatan dan kursi kepemimpinan.
10. Sistem perbudakan berlaku di masyarakat Arab. Para majikan memiliki kebebasan mempelakukan budanyaknya. Mereka punya kebebasan menyiksa budaknya, bahkan memperlakukan budaknya seperti barang dagang yang bisa dijual atau dibunuh. Posisi budak tidak memiliki kebebasan hidup yang layak dan manusiawi.(Mas'ud, 2014, p. 50) lihat juga (H Muzakki & Nisa, 2017, p. 37)

Kebiasaan-kebiasaan tersebut mentradisi dan mendarah daging dalam diri manusia Arab Pra Islam. Kebiasaaan itu akhirnya dilegitimasi, diberikan payung hukum, dipertahankan agar tidak timbul keributan (Chaos) pada struktur masyarakat Arab Pra Islam. Pola-pola budak dan majikan, kaya dan miskin, laki-laki lebih inferior dari pada wanita senantiasa di pelihara melalui norma-norma

yang terbentuk pada zaman jahiliyah. Norma-norma ini yang kemudian dicoba untuk didobrak oleh Nabi Muhammad lewat ajaran Islam, yang ternyata juga membutuhkan perjuangan dan pengorbanan yang hebat. Sampai untuk merubah norma tersebut, Nabi harus melakukan Hijrah ke madinah, baru bisa mendobrak ajaran-ajaran dan norma-norma yang terbentuk pada masa Jahiliyah tepatnya pada peristiwa Fathul makkah.

Ibnu Khaldun juga memiliki pendapat yang hampir sama dengan pendapat diatas. Ia berpendapat bahwa kejadian yang ada pada bangsa Arab adalah suatu hal yang wajar, karena alamnya yang terlalu ganas menjadi bangsa yang gemar merampas dan condong kepada hal-hal yang tidak berguna, mereka merampas segala yang dapat diraih dengan menghindari segala resiko, mereka pergi untuk mengembalakan ternaknya dipadang.

Bagi suku-suku yang bertempat tinggal dipegunungan yang sukar dilalui akan selamat dari gangguan perampas-perampas ini. Adapun yang tinggal didataran apabila tidak mempunyai pelindung atau pelindungannya lemah akan menjadi jarahan mereka yang kerap diserang dan dirampas dan akhirnya menjadi perebutan diantara suku-suku yang kuat, dan akan berpindah-pindah dari satu penguasa ke penguasa lain, yang akan mengakibatkan hancurnya suku tersebut. (Muzhiat, 2019)

Proses Internalisasi Kontruksi Sosial Masyarakat Arab Pra Islam

Dunia sosial yang sudah di-objektivisasi dimasukkan kembali dalam kesadaram selama berlangsungnya sosialisasi. Melalui internalisasi: objektif institusi menjadi objektif dalam diri manusia, realitas sosial menjadi taken for granted bagi manusia. Lahirlah kondisi sosial, politik, ekonomi dan budaya bangsa Arab Pra Islam yang disebut zaman Jahiliyah

Keadaan sosial masyarakat Arab Pra Islam berdasarkan kesukuan-kesukuan yang terus memelihara ajaran nenek moyangnya, dengan terus mempertahankan tradisi misalnya berperang, pembunuhan terhadap bayi perempuan, penyembahan berhala, suka berjudi, mencuri, minum khamr, merampok dan menghalalkan segala cara untuk mewujudkan keinginan. Sehingga muncul strata sosial yang besar antara orang kaya dan miskin antar suku dan kabilah di Arab. Suku Quraisy termasuk yang beruntung, karena tingginya pemasukan saat ibadah Haji dan kesuksesannya pada perdagangan.

Kondisi politik masyarakat Arab pada masa jahiliyah tidak memiliki sistem pemerintahan kabilah yang mapan dan teratur. Mereka hanya mempunyai pemimpin yang disebut *Syeikh* atau *Amir,* yang mengurusi persoalan mereka dalam masalah perang, pembagian harta dalam pertempuran tertentu. Di luar itu seorang Syeikh tidak berkuasa atau tidak berhak mengatur anggota kabilahnya.

Kondisi ekonomi masyarakat Arab juga sangat dipengaruhi oleh kondisi dan letak geografis mereka. Bagian tengah Jazirah Arab merupakan daerah pegunungan yang tandus. Akibatnya, banyak orang dengan kehidupan tidak stabil yang hidup di dalam, yakni komunitas Badui yang mata pencahariannya menggantungkan hidupnya pada hewan ternak. Mereka pindah dari lembah ke lembah untuk mencari rumput untuk ternak. Sektor pertanian dikembangkan oleh suku-suku yang tinggal di daerah subur, terutama yang tinggal di daerah subur dekat oasis seperti Taif. Mereka menanam buah dan sayur di tempat ini. (Arrasyid, 2017)

Komunitas Arab yang tinggal di perkotaan biasanya berdagang. Mereka disebut Ahlul Hadhar, dan kehidupan sosial ekonomi mereka sangat bergantung pada keahlian perdagangan mereka. Oleh karena itu, Alquran Arab sangat terkenal di dunia bisnis. Mereka melakukan perjalanan untuk berdagang dalam dua musim dalam setahun, yaitu ke Syiria di musim panas dan Yaman di musim dingin. Di kota Mekah terdapat pusat perdagangan yaitu Pasar Ukhaz yang buka selama bulan-bulan tertentu, seperti Zulqa'dah, Zulhijjah, dan Muharram.

Sementara itu negeri Yaman yang terletak dipertengahan, juga menjadi negeri yang maju dari sector perniagaannya. Perhubungannya dengan Hindustan menghasilkan barang-barang yang perlu dipakai oleh bangsa Asyur, Mesir, dan Punisia, yang dibawa melalui tanah Yaman dengan kapal dan melewati jalur daratan. Barang-barang yang dihasilkan adalah emas, batu permata, gading gajah, cendana dan gaharu, selain itu juga ada rempah-rempah seperti lada, cengkeh, kayu manis, pala, dan lain-lain. (Hamka, 1994, pp. 98–99)

Dari Afrika Utara dapat dihasilkan minyak athar, kasturi, bulu burung unta, emas, dan daging. Dari Skutera keluar kayu cendana, dan dari Bahrein sebuah mutiara. Semua itu diangkut oleh saudagar-saudagar dari negeri masing-masing ke pasar perhubungan, yaitu tanah Yaman. Yaman adalah negara yang subur, terutama di dekat Bendungan Ma'rib, tempat pertanian berkembang pesat. Pada masa itu juga berkembang industri, seperti industri kapas dan persenjataan berupa pedang, tombak, dan baju besi.

Pada saat yang sama, sebagian besar kabilah Adnan hidup di gurun, dengan sangat sedikit rumput untuk menggembalakan domba. Mereka hidup dari susu dan daging. Pada saat yang sama, orang Quraisy yang tinggal di tanah suci mengandalkan ekonomi untuk berdagang. Di musim dingin, mereka berbondong-bondong ke Yaman untuk berdagang. Di musim panas, mereka memilih Syam sebagai tujuan perdagangan mereka. Orang-orang Quraisy ini hidup dalam kemakmuran, berbeda dengan kabilah-kabilah lainnya yang rata-rata hidup susah dan menderita.

Di samping itu, bangsa Arab sebelum Islam juga telah mampu mengembangkan ilmu pengetahuan. Hal ini misalnya dapat dilihat dari berbagai ilmu pengetahuan yang berkembang di dalam kehidupan masyarakat Arab pada waktu itu. Diantara ilmu pengetahuan yang mereka kembangkan adalah sastra yang salah satunya dipajang di dinding-dinding Ka'bah, ilmu pengobatan, ilmu bangunan, ilmu iklim/astronomi, ilmu tentang nasab, ilmu tenun dan tafsir mimpi. (H Muzakki & Nisa, 2017, pp. 21–26)

Nilai-nilai Positif Masyarakat Arab Pra Islam

Menggunakan analysis content, penulis kemudian menggali nilai-nilai positif bangsa Arab Pra Islam. Bukankah masyarakat pra Islam itu jahiliyah? Mengapa Islam mengambil inspirasi dari masyarakat jahiliyah? Sitilah jahiliyah bukan berarti bodoh dalam segala hal. Jahil mempunyai banyak makna diantaranya: tidak mengetahui sesuatu, cepat marah dan berbuat zalim, tidak mengetahui Allah, mengingkari dan menyembah berhala. Ada yang berpendapat orang Arab pra Islam tidak tahu segala hal, ada pendapat lain bodoh dalam bidang agama namun ahli dalam bidang lain, sedadngkan menurut Thaha Husein, masyarakat arab adalah masyarakat yang cerdas, mempunyai ilmu pengetahuan,

berpengalaman dan berperadaban. Dan adagium dari Umar yang terkenal, "Dunia Arab adalah materi ajaran Islam".(Wijaya, 2016, p. 135)

Dalam al-Qurán menjelaskan, sisi kehidupan zaman Arab Pra Islam yang positif dan menginspirasi Islam, baik syiar ibadahnya, jaziyahnya, peperangannya dan syiar-syiar politiknya. Bangsa Arab terkenal dengan suka berdebat, kuat dalam berkeyakinan dan beragumen, dan cerita akan hubungan peradaban dengan bangsa lain dalam bidang politik dan ekonomi. Tradisi Arab juga ada yang dipertahankan dalam Islam, misalnya tradisi menghormati Ka'bah, mengerjakan ibadah Haji dan Umroh, menyucikan bulan Ramadhan, memuliakan nabi Ibrahim, berkumpul pada hari Jum'at, dalam berpolitik ia juga bermusyawarah dan berkhilafah. (Wijaya, 2016, pp. 136–137)

Bangsa Arab secara umum memiliki karakter yang positif seperti pemberani, ketahanan ketahanan fisik, memiliki daya ingat yang kuat, hormat akan harga diri dan martabat, penganut kebebasan, loyal terhadap pimpinan, pola hidup sederhana, ramah, ahli syair dan sebagainya. Mereka sangat mementingkan hubungan suku, sehingga kesetiaan atau kesatuan kelompok menjadi sumber kekuatan suku atau kesukuan. Mereka juga dikenal karena pendiriannya yang tegas dan tidak ingin mengubah pendirian dan tatanan hidup mereka yang biasa, tetapi mereka memiliki sisi kebiasaan baik, yaitu suka menghormati dan menghormati tamu.

Nilai positif lainnya adalah semangat pengembangan keilmuan. Di bidang seni bahasa dan bahasa, orang Arab sebelum era Islam sangat maju. Bahasa mereka sangat indah dan kaya. Dalam kehidupan orang Arab, sastra memiliki arti penting dalam kehidupan mereka. Bangsa Arab mengabdikan peristiwa-peristiwa dalam syair yang diperlombakan setiap tahun di pasar seni Ukaz, Majinnah, dan Zu Mujaz. Bagi yang memiliki syair yang bagus, ia akan mendapat hadiah, dan mendapatkan kehormatan bagi suku dan kabilahnya serta syairnya digantungkan di Ka'bah dinamakan *almu'alaq al-sab'ah*. (Syaefudin, 2018) lihat juga (Walidin, 1970)

Diantara ilmu pengetahuan yang mereka kembangkan adalah Ilmu Astronomi, yang di temukan oleh orang-orang Babilonia. Mereka ini pindah ke negeri arab pada waktu negara mereka diserang oleh bangsa Persia. Dari mereka inilah bangsa arab belajar banyak ilmu Astronomi, selain itu bangsa sebelum lahirnya agama Islam telah mampu mengembangkan ilmu Iklim dan Ilmu Perbintangan. Disamping itu masyarakat Arab sebelum Islam juga telah memiliki pengetahuan tentang cara pengobatan penyakit, yang disebut Al Thabib. Ilmu ini juga berasal dari orang-orang Kaldam yang kemudian diambil dan dikembangkan oleh masyarakat Arab.(Ahmad Choirul Rofiq, 2017)

Pendidikan di bangsa Arab Pra Islam dilakukan melalui peniruan dan cerita. Ketika anak-anak beranjak dewasa, mereka tumbuh dengan meniru dan mendengarkan legenda orang-orang Arab dewasa, mereka mengekspresikan tentang nilai-nilai sosial suku melalui puisi atau syair-syair.

Kita harus memperjelas pengertian umum tentang Jahiliyah, karena pengertian yang benar tentang masa Jahiliyah bukanlah masa kebodohan dan kebobrokan, melainkan masa tanpa pengakuan agama tauhid yang berujung pada kurangnya akhlak, dan berbasis peradaban. Semata-mata pada nilai-nilai materialis. Prestasi mereka membuktikan luasnya interaksi berwawasan mereka pada saat itu, seperti Bendungan Ma'rib yang dibangun oleh Kerajaan Abba,

arsitektur megah kerajaan Himyar, ilmu politik dan ekonomi yang terkandung dalam kerajaan dan keberadaan perdagangan, yang terwujud dalam eksistensi kerajaan dan perdagangan, dan syi'ir-syi'ir Arab yang menggugah. (Khairuddin, 2017)

KESIMPULAN

Proses konstruksi sosial masyarakat Arab Pra Islam melalui tahapan eksternalisasi, objektivikasi dan internalisasi. Dari eksternalisasi lahirlah institusi-institusi yang berdasar pada tingkat kesukuan dan memelihara ajaran nenek moyang. Dalam Arab Pra Islam, lahirlah institusi-institusi yang berdasar pada tingkat kesukuan (Bani Hasyim, Bani Abbas, Bani Umayyah), memelihara ajaran nenek moyang, adanya eksploitasi wanita, kesenjangan sosial dan ekonomi, dan sebagainya. Kemudian dari proses objektivikasi lahirlah legitimasi-legitimasi untuk mempertahankan institusi objektif yang tujuannya agar tidak terjadi chaos (keruntuhan). Lahirlah legitimasi-legitimasi untuk mempertahankan institusi objektif yang tujuannya agar tidak terjadi caos (keruntuhan). Misal: mempertahankan tradisi untuk pembunuhan wanita karena tidak bisa berperang, penyembahan berhala, adanya budak dan majikan, orang kaya dan orang miskin. Dunia sosial yang sudah di-objektivisasi dimasukkan kembali dalam kesadaran Arab Pra Islam yang terinternalisasi menjadi Zaman Jahiliyyah dengan segala kebudayaannya baik secara politik, ekonomi, sosial dan budaya. Setelah menggali nilai-nilai positif pada masa Arab Pra Islam ditemukan beberapa sifat positif yaitu jujur, tangguh, setia, pemberani, suka mengembangkan ilmu pengetahuan dan dermawan.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Choirul Rofiq. (2017). *Sejarah Islam Periode Klasik*. Gunung Samudera.

Arrasyid, H. (2017). Sejarah Perekonomian di Jazirah Arab. In *Jurnal Sejarah Perekonomian di Jazirah Arab*.

Bungin, B. (2011). *Konstruksi Sosial Media Massa (Kekuatan Pengaruh Media Massa, Iklan Televisi, dan Kepuasan Konsumen serta Kritik Terhadap Peter L.Burger dan Thomas Luckmann)*. Berger & Thomas Luckmann. Kencana.

Hamka. (1994). *Sejarah Umat Islam*. Bulan Bintang.

Hassan, I. (1989). *Sejarah dan Kebudayaan Islam dari 632-1968*. Kalam Mulia.

Hitti, P. K. (2008). History of the Arabs : Rujukan induk dan paling otoritatif tentang sejarah peradaban Islam. In *History of the Arabs*. Serambi Ilmu Semesta.

Khairuddin, M. A. D. (2017). Sejarah Pendidikan Islam Indonesia. In *Diktat*. Teras.

Mas'ud, S. (2014). *Sejarah Peradaban Islam Nusantara*. PT Rajagrafindo Persada.

Muzakki, H, & Nisa, K. M. (2017). *Sejarah Peradaban Islam Periode Klasik-Modern*. Nata Karya.

Muzakki, Hawwin. (2019). Mengukuhkan Islam Nusantara: Kajian Sosiologis-Historis. *An-Nuha : Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya Dan Sosial*, *6*(2), 215–239.

Muzhiat, A. (2019). Historiografi Arab Pra Islam. *Tsaqofah*, *17*(2), 129. https://doi.org/10.32678/tsaqofah.v17i2.3189

Peter L. Berger & Thomas Luckmann. (1990). *Tafsir Sosial Atas Kenyataan : Risalah tentang sosiologi Pengetahuan". Penerjemah Hasan Basri, Jakarta, LP3ES.1990.* LP3ES.

Petter L Berger. (1994). *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial* (Vol. LP3ES).

Saleh, A. (2018). Asal Usul dan Perkembangan Bani Uwaih. In *Buletin Al-Turas* (Vol. 16, Issue 1). Pustaka Pelajar.

Syaefudin, M. (2018). *Dinamika Peradaban Islam*. Pustaka Ilmu Yogyakarta.

Syam, N. (2005). Islam Pesisir. In *Yogyakarta: LKiS*. LKiS Pelangi Aksara.

Walidin, M. (1970). Menapak Tilas Kelisanan Dan Keberaksaraan Dalam Kesusasteraan Arab Pra-Islam. In *Tamaddun* (Vol. 14, Issue 2).

Wijaya, A. (2016). *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Mizan.

DARI PASAR SENEN KE SARINAH: PERKEMBANGAN PASAR DI JAKARTA (1733-1963)

Humaidi

Prodi Pendidikan Sejarah, Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Jakarta
Jl. Rawamangun Muka, RT.11/RW.14, Rawamangun, Pulo Gadung, Kota Jakarta Timur, Daerah Khusus Ibukota Jakarta 13220
Email: Humaidi@unj.ac.id

Abstract: This paper is a historical study of the development of the market in Jakarta between 1733 which was marked by the establishment of Pasar Senen and ended in 1963 through the establishment of Sarinah diera Indonesia independence. This study is based on the reflection that the market is considered less important as part of historical learning, so it does not get attention and is considered less attractive. Whereas the traces of a market show the social situation, social dynamics, economic power and the face of a society's culture. The method used in this study is the historical method, which presents four stages, namely: heuristics, criticism, interpretation and historiography. Sources or research materials obtained through the assessment of documents of the National Archives, the National Library and visiting these markets to get a more in-depth picture of its existence as part of the face of the development of Jakarta. The portrait shown in this paper shows the process of market development, originally aimed at meeting the economic needs of the city's population dominated by foreign European and eastern groups. As society grew more heterogeneous and expanded to the suburbs, more markets were established to reach it. In the end, when Indonesia is independent, the colonial heritage market may need to be deconstructed by the presence of a new market. The existence of Sarinah is a starting point that shows that Indonesia is able to establish the market as the face of independence and economic capability, although in reality it becomes elitist and exclusive for certain social groups only.
Keywords: *Pasar, Jakarta, Batavia*

A. PENDAHULUAN

Jakarta sebagai salah-satu kota tertua di Asia Tenggara, merupakan tempat mempertaruhkan nasib anak-anak manusia. Bangsa Portugis, Jepang atau Belanda, silih berganti menguasai kota Jakarta dan memusatkan pemerintahan kolonialnya di kota yang awalnya hanya berpenduduk beberapa ribu saja. Orang Tionghoa, Arab, atau kaum perantau nusantara -orang Jawa, Sumatera, Sulawesi dan lain sebagainya- pernah pula menguji peruntungan di kota yang pernah dinamai oleh pemerintah pendudukan Dai Nippon sebagai *Jakarta Toko Betsu Shi*. Sebagai dataran rendah, Jakarta juga dikenal sebagai kota yang jorok, rawan bahaya banjir dan rentan terjangkiti wabah. Namun dengan daya tariknya sebagai kota pemerintahan, perdagangan, pelabuhan dan simbol keragaman, Jakarta telah menjadi pesona setiap bangsa untuk mendatangi dan meninggalinya.

Salah satu instrument atau wajah yang cukup penting dari kota Jakarta, selain aspek politik dan kolonialisme, adalah pasar. Sebagai pusat ekonomi dan kota pesisir yang dibangun sejak era Tarumanegara, Sunda Kelapa dan kemudian Batavia atau Jakarta dikenal sebagai pelabuhan yang besar dan menjadi pusat perniagaan. Dalam perkembangannya, pasar yang hadir saat ini adalah kelanjutan dari pasar-pasar yang didirikan diera kolonial belanda. Jejak pasar sebelum era belanda, tidak berlanjut hadir pada masa berikutnya. Sumber tradisi lisan keberadaan pasar era sebelum kolonial, tidak meninggalkan artefak yang menjadi jejak sejarah perkembangan sejarah pasar di Jakarta.

Pembahasan mengenai pasar, seringkali dilupakan dalam sejarah nasional dan juga sejarah lokal Jakarta. Monograf sejarah lokal Jakarta, memiliki kecenderungan membahas mengenai etnisitas betawi serta arsitektur kolonial dalam bentuk yang megah, seperti bangunan tua di kota tua, gereja, masjid serta rumah-rumah bekas peninggalan pegawai Hindia-Belanda. Pasar sebagai varian penting dari denyut nadi ekonomi, cenderung diabaikan. Dalam perspektif *Braudelian*, pasar merupakan salah satu bentuk wajah kebudayaan yang turut menggambarkan kebudayaan manusianya sebagai subyek yang menempati dan menghidupi kebudayaan pasar.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Kajian mengenai Perkembangan Pasar di Jakarta 1733-1963 belum ditulis oleh peneliti lain, tetapi ada beberapa monograf yang cukup penting sebagai pembanding kajian mengenai pasar dan bersinggungan dengan fokus kajian penelitian.

Kajian pertama adalah karya Asep Suryana yakni mengenai "Pasar Minggu Tempo Doeloe: Dinamika Sosial Ekonomi Petani Buah 1921-1966".[1] Kajian ini secara khusus membahas mengenai sejarah pasar minggu sebagai sebuah kajian local. Monograf yang ditulis dengan pendekatan sosiologis ini sangat baik dalam menggambarkan keberadaan petani buah yang menjual buahnya di kawasan pasar minggu. Dengan demikian uraiannya lebih cenderung kepada pembahasan persoalan pertanian dan manusia yang melakukan transaksi penjualan buah di Pasar Minggu. Karya kedua adalah buku terbitan PD Pasar Jaya tahun 1982, yang berjudul "Tanah Abang 250 Tahun" yang lebih merupakan sebuah tulisan nostalgia kesejarahan secara terbatas kawasan Pasar Tanah Abang. Karya ini menarik dikaji, sebagai prototype penulisan sejarah pasar secara terbatas pada kawasan lain. Tulisan ini berbeda dengan kedua karya tersebut, karena akan lebih fokus mengamati perkembangan pasar di Jakarta sebagai sebuah kontinuitas dari masa kolonial ke masa modern.

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode penelitian sejarah yang didasarkan kepada prinsip-prinsip sistematis dan seperangkat aturan-aturan untuk mengumpulkan sumber-sumber sejarah secara efektif, menilainya secara kritis

---

[1] Asep Suryana, *Pasar Minggu Tempo Doeloe: Dinamika Sosial Ekonomi Petani Buah 1921-1966*, (Jakarta: LIPI Press, 2012)

dan menyajikan sintesis dari hasil-hasil yang dicapai dalam bentuk tertulis.[2] Secara umum, Kuntowijoyo dan Gootschalck mengkategorisasikan metode sejarah menjadi empat langkah, yakni: pengumpulan sumber informasi (*heuristik*), kritik ekstern dan intern terhadap bahan sumber, interpretasi terhadap fakta yang ada dan berakhir dengan tahapan sintesa atas keseluruhan yakni dalam bentuk penulisan sejarah (*historiografi*).[3]

Secara spasial, kajian ini dilakukan di Jakarta, tempat pasar-pasar bersejarah dibangun. Adapun secara temporal, kajian ini mengambil acuan waktu mulai 1733 hingga tahun 1963. Awal kajian pada tahun 1733 ditandai lewat pendirian Pasar Senen di kawasan luar kota Batavia, sedangkan batas akhir yakni tahun 1963, ditandai dengan pendirian Sarinah, sebagai pasar modern pertama Indonesia merdeka.

Sebagai kajian sejarah, hasil penelitian ini disajikan dalam bentuk deskriftif-naratif yang bertujuan ingin membuat deksripsi tentang masa lampau dengan merekontruksikan "apa yang terjadi" serta diuraikan sebagai cerita, dengan perkataan lain "kejadian-kejadian" penting diseleksi dan diatur menurut poros waktu sedemikian sehingga tersusun sebagai cerita.[4]

Sebagai sebuah kajian sejarah, penelitian ini menggunakan sumber primer dan sekunder. Sumber primer terdiri dari arsip, dokumen dan laporan sezaman. Dalam penelitian ini, sumber kearsipan didapat dari Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI). Sedangkan sumber sekunder yang digunakan, meliputi kajian penelitian terhadap kurun waktu tersebut (1733-1963), baik yang dalam bentuk laporan penelitian, jurnal atau majalah ilmiah, maupun yang sudah diterbitkan dalam bentuk buku.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil

Pasar merupakan wajah sebuah kota. Dari pasar, kita akan mendapatkan gambaran bagaimana kota tersebut diperadabkan. Mengingat pasar, sebagai pusat keramaian, menunjukkan wajah sebuah masyarakat. Dari pasar, kita dapat mengukur kebiasaan masyarakat, keinginan masyarakat dan kebudayaan masyarakat. Keberadaan Tanah Abang yang memiliki spesialisasi tekstil misalnya, menunjukkan sifat kosmopolitan masyarakat yang sudah selesai dengan masalah perutnya. Keberadaan pasar rumput, juga dapat difahami sebagai sebuah pasar yang mendukung keberadaan alat transportasi delman yang saat itu marak digunakan masyarakat Jakarta.

Selain daripada tampilan wajah peradaban, lewat pasar kita dapat melihat, bahwa kebutuhan akan pasar menjadi prioritas pemerintah dan kesadaran masyarakat sebagai pihak yang membutuhkan sebuah tata ekonomi demi pemenuhan kebutuhan hidup. Kedua hal yang saling berhubungan dan pada akhirnya membangun jejaring penataan struktur kehidupan kota. Dari

---

[2] Gilbert J. Garagghan, *A Guide to Historical Method*, (New York: Fordham University Press, 1957), hal. 33

[3] Louis Gootschalck, *Mengerti Sejarah*, (Jakarta: UI Press, 1986), hal. 65-68. dan juga Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah,* (Yogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001), hal. 91-108.

[4] Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodelogi Sejarah*, (Jakarta: PT Gramedia, 1992), hal.9.

perkembangan pasarlah, Jakarta menjadi magnet bagi kedatangan beragam suku dan bangsa yang mempertaruhkan nasibnya.

Dari pasar, ditemukan bahwa kehidupan ekonomi masyarakat Batavia tidaklah mahal. Sebagai contoh, harga daging selama hampir setengah abad (1690-1740) adalah 4 stuiver dengan penghitungan 1 gulden 20 stuiver.[5] Pada 1777, harga 14 ekor ayam sama dengan sebutir telur. Harga beras dan ikan mendapatkan campur tangan atau monopoli dari Kompeni, sehingga harganya tetap stabil. Barang-barang kebutuhan orang eropa, seperti mentega, sangat bergantung kepada kesediaan distribusi dari eropa. [6]

Secara umum, perkembangan ekonomi masyarakat Jakarta sangat bergantung kepada keberadaan orang Tionghoa yang menguasai jaringan perdagangan antar pulau dengan biaya murah dan ada di luar jangkauan pemerintah kolonial. Fakta ini menunjukkan bahwa hubungan orang Tionghoa dengan orang pribumi nusantara sudah diterima dan berjalan dengan baik. tanpa Orang Tionghoa tidak mungkin pasar bisa berjalan. Hampir semua pasar yang didirikan pada masa kolonial, diisi oleh para pedagang Tionghoa.[7] Ketika terjadi Geger Pecinan pada tahun 1740, para pedagang Tionghoa banyak yang menjadi korban. Sejumlah pasar yang terbakar serta tanah pertanian dan perkebunan yang menjadi telantar, membuat merosotnya perekonomian Batavia. Barang-barang kebutuhan menjadi sulit didapat, dan jikalau tersedia harganya pun menjadi mahal. Pada akhirnya pemerintah Belanda mengalah dan membujuk orang tionghoa untuk kembali berdagang. Sejumlah kemudahan dan kekuasaan lebih juga diberikan kepada orang Tionghoa. Bahkan, ketergantungan ekonomi kolonial kepada orang Tionghoa, membuat pemerintah Kolonial mengeluarkan Plakaat pada 10 Desember 1743 yang menyatakan bahwa semua pedagang swasta, kecuali pedagang tionghoa, harus membayar cukai barang-barang yang diimpor menurut nilai barang dagangnya.[8]

Pasar Kolonial

Pada masa kolonial, pemerintah secara tidak langsung mendirikan tiga pasar penting yang masih eksis hingga hari ini, yakni Pasar Senen, Pasar Tanah Abang dan Pasar Baru. Ketiga pasar ini, didirikan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat eropa yang saat itu mulai menyebar ke Kawasan selatan dari kota Batavia, yakni Kawasan Weltreveden. Selain itu, lokasi selatan juga merupakan pusat perkebunan yakni sayuran dan buahan.

Pasar Tanah Abang dan Pasar Senen didirikan secara bersamaan oleh Justinus Vinck pada 1733. Sesuai aturan Gubernur Jenderal, dua pasar Vinck memiliki jenis dagangan berbeda, Pasar Senen untuk jenis sayur mayur dan

---

[5] Apabila 1 gulden setara dengan 7 kg gula, dan harga gula adalah Rp. 12.500. Maka 1 gulden kira-kira Rp. 87.500. Dengan penghitungan 1 stuvier kisaran Rp. 4.375, maka harga daging perkilo adalah sekitar Rp. 17.500

[6] Tawalinuddin Haris, *Kota dan Masyarakat Jakarta: Dari Kota Tradisional ke Kota Kolonial (Abad XVI-XVIII),* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2007), hal. 101-114

[7] Leonard Blusse, *Persekutuan Aneh: Pemukim Cina, Wanita Peranakan dan Belanda di Batavia VOC*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hal. 37-43

[8] Mr. J.A. van der Chijs, *Plakaatboek van Nederlandsch Indie vijfde deel 1743-1750*, (Batavia: Bataviaasch Genootschap, 1888), hal.114-115

keperluan sehari-hari, sedangkan Tanah Abang kebagian jenis tekstil, klontong, dan sedikit sayuran. Pasar Senen didirikan di bagian selatan Castle Batavia, *Weltevreden*, di atas lahan milik anggota Dewan Hindia bernama Corrnelis Chastelein Penamaan *Vinck Passer*, merujuk kepada nama arsitek pengembangnya yakni Justinus Vinck. Vincke Passer juga dikenal sebagai tempat pertama kali yang menerapkan sistem jual beli dengan menggunakan uang sebagai alat jual beli yang sah di Batavia.

Nama Pasar Senen, bermula dari penggunaan jadwal perdagangan yang hanya berlangsung setiap hari Senin.[9] Saat didirikan, pedagang dan konsumen pasar senen didominasi oleh masyarakat etnis Tionghoa. Pada awalnya, Pasar Senen memperdagangkan kebutuhan sehari-hari seperti sayuran dan buah-buahan. Kemudian dalam perkembangannya juga menjual barang klontong dan juga pakaian. Pada 1766, pasar senen yang awalnya dibuka hanya untuk hari selain senin, dibuka setiap hari. Hal yang menandakan meningkatnya jumlah penduduk, sehingga kebutuhan akses perdagangan juga menjadi lebih dibutuhkan dan ramai.

Lukisan J. Rach mengenai Pasar Senen[10]

Dalam lukisan mengenai Pasar Senen yang dibuat pada 1750 oleh Johannes Rach, seorang Denmark, tampak bangunan pasar terbuat dari bambu dan atapnya

[9] Pemerintah VOC, awalnya memberikan kebijakan dalam perizinan membangun pasar kepada tuan tanah, bahwa terdapat peraturan pasar yang didirikan dibedakan menurut harinya. Vincke Passer buka setiap hari Senin, sehingga disebut Pasar Senen. Selain itu, terdapat juga pasar-pasar lain seperti: Pasar Selasa (Pasar Koja), Pasar Rebo (Pasar Induk Kramatjati), Pasar Kamis (Mester Passer atau Pasar Jatinegara), serta beberapa pasar yang buka dihari Jumat (Lebakbulus, Pasar Klender dan Pasar Cimanggis). Perbedaan pengoperasian pasar ini dilakukan dengan alasan keamanan serta faktor untuk mempermudah orang dalam berkunjung dan lebih mengenal suatu pasar.

[10]Sumber:https://bataviadigital.perpusnas.go.id/lukisan/?box=detail&id_record=108&npage=1&search_key=pelukis&search_val=johannes%20rach&status_key=&ldet=1&dpage=1 diakses pada 27 Oktober 2020, Pukul 12.17 WIB

berbahan rumbia. Gerobak sapi, kerbau, dan kuda memenuhi jalanan pasar. Terdapat juga pedagang yang sedang memikul barang di jalanan pasar. Jalan besar yang lurus adalah Pasar Senen dan Gang Kenanga menyamping ke kanan dan menuju ke Rumah Weltevreden. Di persimpangan terlihat kereta Gubernur-Jenderal masuk Gang Kenanga. Di ujung sebelah kiri gang ini tampak Kapel Protestan, yang kemudian menjadi Gereja Katolik pertama di Jakarta. Lukisan yang dibuat pada akhir abad ke-18 tersebut menunjukkan keberadaan Pasar Senen sebagai pasar yang ramai.

Selain fungsinya sebagai tempat jual beli, kawasan Pasar Senen juga memiliki banyak cerita menarik. Kawasan sekitar pasar Senen merupakan tempat favorit berkumpulnya para intelektual muda serta para pejuang bawah tanah dari Stovia di era prakemerdekaan (1930-an), seperti: Chairul Saleh, Adam Malik, Soekarno dan Mohammad Hatta. Mereka kerap menggelar pertemuan di kawasan ini. Kawasan sekitar Pasar Senen juga menjadi tempat favorit berkumpulnya para seniman era Pujangga Baru pada zaman penjajahan Jepang (1942) hingga tahun 1950-an, seperti: Ajip Rosidi, Sukarno M. Noor, Wim Umboh, dan H.B. Yasin.

Perkembangan kawasan Pasar Senen sebagai pusat perekonomian dan hiburan semakin pesat saat Gubernur Ali Sadikin mencanangkan pembangunan "Proyek Senen" pada 1960 yang dilengkapi berbagai fasilitas. Saat pertunjukan film bioskop mulai dikenalkan di Jakarta, dua gedung Bioskop "Rex" dan "Grand" dibangun di Kawasan Senen untuk memenuhi keinginan masyarakat akan hiburan. Proyek ini kemudian diikuti dengan dengan pembangunan Pasar Inpres dan Terminal Senen. Pada tahun 1990 dibangun superblok modern, Atrium Senen.

Selain mengalami perubahan seperti revitalisasi di atas, Pasar Senen juga berulang kali mengalami kebakaran. Pada tahun 1974, Pasar Senen menjadi sasaran kerusuhan dalam peristiwa Malapetaka 15 Januari (Malari).[11] Pada 23 November 1996, terjadi kebakaran yang menghanguskan 750 kios di Blok IV dan V Pasar Senen. Pada tahun 2003, 2008, 2010, dan 2016, beberapa blok di Pasar Senen juga mengalami kebakaran. Dan hingga saat ini, Pasar Senen masih bertahan dengan beragam revitalisasi dan pendirian ulang bangunan.

Seperti Pasar Senen, Pasar Tanah Abang yang juga merupakan pasar warisan pemerintah kolonial didirikan bersamaan dengan Pasar Senen dengan arsitek yang sama yakni Justinus Vinck. Perkembangan Batavia ke wilayah selatan telah membentuk permukiman baru, serta pembukaan kebun-kebun baru seperti kebun kacang, kebun jahe, kebun pala, kebun sirih, dan kebun melati untuk penduduk di Tanah Abang. Namun, saat itu, belum ada pasar disekitar wilayah hunian baru. Hasil tanah yang subur, kemudian mendorong Vinck mendirikan pasar. Ia mendirikan pasar di Tanah Abang dan Senen yang terbuat dari tiang-tiang bambu. Sayur mayur dari wilayah timur diangkut dengan perahu melalui Kali Krukut. Surat izin Gubernur Jenderal menyebutkan hari buka pasar milik Vinck, yakni hari Senin untuk Pasar Weltevreden dan hari Sabtu untuk pasar di Bukit Tanah Abang.[12] Vinck membangun sebuah jalan untuk menghubungkan dua pasar ini. Keberadaan jalan mempermudah pedagang dan pembeli menjangkau

[11] https://kumparan.com/kumparannews/riwayat-pasar-senen-dari-masa-ke-masa/full

[12] Sakti Slamet S dan Darminto S. (Editor), *Pasar Tanah Abang 250 Tahun*. (PD. Pasar Jaya: Jakarta, 1982)

pasar tersebut. Kemudahan akses terhadap pasar menumbuhkan jumlah transaksi. Dua pasar ini selalu ramai selama lima tahun beroperasi.

Pedagang di Pasar Tanah Abang, umumnya adalah etnis tionghoa, arab dan betawi. Orang tionghoa menjual tekstil dan klontong, orang arab kebanyakan menjual kambing dan orang betawi menjual sayuran dan buahan pikulan. Tekstil dan kelontong di datangkan dari tempat lain. Adapun sayuran, buahan serta ikan didatangkan dari kawasan sekitar. Jual beli kambing bertempat di Tanah Abang, mengingat lokasi Tanah Abang yang berbukit juga menjadi tempat pengembalaan kambing. Lokasi kali krukut yang tidak jauh, juga memudahkan untuk membuang limbah kotoran pemotongan kambing. [13]

Namun aktivitas ekonomi di Tanah Abang tak bertahan lama. Lima tahun setelah pasar Vinck berdiri, tepatnya pada 1740, terjadilah kerusuhan yang disebut dengan nama Geger Pecinan. Pemerintah Belanda melakukan pembantaian, perampasan harta benda dan pembakaran kebun terhadap orang-orang Tionghoa. Pasar Tanah Abang yang dikuasai pedagang Tionghoa juga menjadi sasaran serangan Gubernur Jenderal Gustaaf Willem Baron von Imhoff pada 8 Oktober 1740. Serangan Von Imhoff merupakan jawaban atas perilaku agresif orang-orang Tionghoa di Tanah Abang terhadap pos jaga VOC sehari sebelumnya. Pasar. Pasukan VOC menggunakan meriam untuk menghadapi orang-orang Tionghoa di Tanah Abang. Selanjutnya, orang-orang Tionghoa menyelamatkan diri dan tembakan meriam merusak sejumlah bangunan Pasar Tanah Abang. Huru-hara ini melumpuhkan Pasar Tanah Abang hingga 20 tahun, dimana Tanah Abang menjadi sepi, perekonomian pun kemudian melemah dan hancur.

Setelah Vinck meninggal dunia, wilayah Waltevreden akhirnya dibeli Gubernur Jenderal Jacob Mossel seharga 28 ribu ringgit. Pada 1767, Waltevreden dan kedua pasarnya jadi milik Gubernur Jenderal van der Parra. Pasar Tanah Abang beroperasi kembali setelah hubungan VOC dengan orang-orang Tionghoa membaik. Bahkan, Orang Tionghoa diberi kepercayaan dan kekuasaan untuk memungut cukai pasar secara Borongan serta diberikan izin mengelola rumah madat atau candu di sekitar Pasar Tanah Abang. Memasuki 1800-an. Hari buka pasar tidak lagi cuma pada Sabtu, melainkan juga pada hari Rabu.

Keramaian aktivitas perdagangan di pasar tak seiring dengan perbaikan kualitas lingkungan. Bangunan-bangunan pasar kian lama kian rapuh dan kusam. Sampah-sampah menumpuk dan semrawut. Hingga akhir abad ke-19, Pasar Tanah Abang belum mempunyai bangunan permanen. Perbaikan fisik di Pasar Tanah Abang berlangsung secara kecil-kecilan pada 1913. Lantai bawahnya mulai dikeraskan pondasi adukan. Perbaikan ini kurang berdampak banyak bagi lingkungan pasar. Khawatir pedagang dan pembeli berkurang, pemerintah kolonial akhirnya merombak Pasar Tanah Abang secara besar-besaran pada Agustus 1926. Bangunan lama nan rapuh berganti bangunan permanen agar lebih nyaman untuk aktivitas para pedagang dan pembeli. Pemerintah kolonial membangun tiga los panjang dari tembok dan papan serta beratap genteng, dengan satu kantor di atasnya. Di bagian depan pasar adalah lahan parkir kuda-kuda penarik delman dan gerobak. Di dekatnya ada Gang Madat tempat orang

[13] Abdul Chaer, *Tenabang Tempo Doelo*, (Depok: Komunitas Bambu, 2017), hal. 65-79

boleh isap opium. Namun, kedatangan Jepang pada 1942, membuat aktivitas Pasar Tanah Abang menurun dan cenderung sepi dan terus berlanjut hingga berakhirnya masa revolusi fisik 1949.

Setelah masa revolusi fisik, Pasar Tanah Abang pun kembali bergeliat. Pada 1957, setiap hektar kawasan Tanah Abang dihuni oleh 250 penduduk. Rumah-rumah yang berlantai menujukkan kepadatan kawasan tersebut. Para Jawara yang melihat keberadaan pasar yang ramai, sudah tentu kemudian menjadikan tanah abang sebagai lahan basah jasa keamanan. Sebelum Perang Dunia II, ada jagoan bernama Sabeni, yang dikenal lewat lagu berjudul "Sabeni Jago Tanah Abang" dan kemudian membentuk aliran silat Sabeni.[14] Selain Sabeni, jago lain adalah Derahman Djeni dan Pitung. Pitung disebut pernah berjualan kambing di Tanah Abang.[15] Dengan demikian, Tanah Abang juga menjadi tempat berkumpul para jagoan Jakarta. Uang jago yang diperoleh dari pasar, toko, warung, bioskop, pelacuran, pedagang lokasi ini, menjadi sumber pemasukan bagi mereka.[16] Selain jagoan, orang-orang berdarah panas dan siap mati demi revolusi juga bisa ditemukan di pasar. Dalam biografinya, Sidik Kertapati menceritakan soal kelompok pemuda komunis merekrut massa revolusioner dari Pasar Senen, Pasar Minggu, Pulau Puter, Klender, Bekasi, Tangerang dan Tanah Abang[17].

Di bawah pengelolaan Pemerintah DKI Jakarta lewat Perusahaan Daerah (PD) Pasar Jaya, pada tahun 1973, Pasar Tanah Abang mengalami perombakan secara besar-besaran. Pasar Tanah Abang dibangun menjadi bangunan bertingkat tiga dengan harga sewa kios lebih mahal. Banyak pedagang tak bisa membayar akhirnya memilih berdagang di pinggir jalan dengan perlindungan dari centeng-centeng atau jago Tanah Abang. Demi keamanan berdagang, mereka rela membayar uang jago. Salah satu centeng tersohor Tanah Abang dekade 1970-an, bernama Haji Bidun. Kehadiran pemerintah di Pasar Tanah Abang menjadi sebatas pengatur. Keamanan berada di tangan para jago yang memperoleh banyak uang atas jasa keamanan, parkir, dan kebersihan dari para pedagang. Diantara mereka, hadir juga jago yang cenderung berperilaku sebagai preman yang memeras pedang dan menjadikan pembeli sebagai sasaran. Jika ketahuan "jago resmi" Tanah Abang, merekapun akan diamankan karena akan merusak tatanan pasar. Memasuki tahun 1980-an, para preman kemudian menyingkir akibat operasi "Petrus" yang dijalankan pemerintah Orde Baru. Demikianlah, terjadi hubungan symbiosis mutualisme antara pedagang dan jago serta membangun ikatan bekerja sama secara dekat.[18]

---

[14] GJ Nawi, *Maen Pukulan Pencak Silat Khas Betawi,* (Jakarta : Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016)

[15] https://tirto.id/riwayat-para-jago-tenabang-tempo-dulu-cz5p. diakses pada 9 Oktober 2020, Pukul 10.10 WIB. Mengenai kisah para jago khususnya Pitung, menarik disimak juga Monograf Margreet Van Till, *Batavia Kala Malam: Polisi, Bandit dan Senjata Api,* (Depok: Komunitas Bambu, 2018)

[16] Fauzi, Muhammad. *Jagoan Jakarta dan Penguasaan di Perkotaan, 1950-1966*. Tesis. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Program Studi Ilmu Sejarah, 2010.

[17] Suhartono W. Pranoto, *Kaigun, Angkatan Laut Jepang, Penentu Krisis Proklamasi*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius dan Institute for Multiculturalism and Pluralism Studies, 2007)

[18] Sakti Slamet S dan Darminto S. (Editor), *Ibid*

Pasar kolonial terakhir adalah Pasar Baru yang berlokasi di Kelurahan Pasar Baru Kecamatan Sawah Besar, Jakarta Pusat. Nama Pasar Baru terkait dengan berakhirnya Kota Tua Batavia bagian utara sebagai kawasan hunian. Karena kota tua terasa sempit dan dengan kanal air yang tidak terawat, maka warga Belanda di Batavia bagian utara akhirnya berpindah beberapa mil ke kawasan selatan pada awal 1800 M. Di kawasan ini mereka kemudian membangun daerah baru yang dikenal dengan nama Weltevreden, yang bermakna daerah yang damai atau aman. Kawasan ini kini termasuk wilayah sekitar Pasar Baru, kawasan Lapangan Banteng (Waterlooplein/Lapangan Waterloo), dan kawasan Istana Rijswijk (Istana Merdeka). Nama Pasar Baru adalah sebuah penamaan yang menandai bahwa pasar ini didirikan relatif baru, untuk menambah atau melengkapi dua pasar besar yang sebelumnya ada, yakni Pasar Senen dan Pasar Tanah Abang yang dibangun pada 1730-an. Pasar Baru didirikan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Weltevreden dan sekitarnya.

Awal pendirian Pasar Baru sebenarnya sudah dirintis sejak kawasan tersebut menjadi perkampungan masyarakat Tionghoa, walaupun masih dalam taraf sederhana. Pada tahun 1820, barulah Passer Baroe ini resmi didirikan dan pembangunannya dilakukan secara bertahap. Masyarakat Tionghoa kemudian mulai mendirikan toko pada 1877. Lama-kelamaan keberadaan toko semakin menjamur. Sisi kanan dan kiri Pasar Baru mulai dipenuhi para pedagang, apalagi setelah pemerintah Hindia Belanda mengucurkan dana pembangunan yang cukup besar. Selanjutnya, Pasar Baru ditata rapi dengan ciri arsitektur bangunan permanen perpaduan gaya Arsitektur Tiongkok dan Eropa. Pasar Baru naik level dan dikenal sebagai daerah pertokoan elit yang menyasar konsumen Orang belanda, mengingat lokasinya yang berdekatan dengan kawasan Rijswijk (sekarang Jalan Veteran, Jakarta Pusat), sebuah kawasan orang-orang kaya di Batavia.

Selain keberadaan Orang Tionghoa yang sudah ada sejak awal pendirian Pasar Baru, di Kawasan Pasar Baru banyak bermukim keturunan India yang menjual kain, alat olahraga, dan sepatu di Pasar Baru. Pada tahun 2002 ada sekitar 2.000 keluarga India yang terdaftar sebagai penduduk Jakarta, dan sebagian besar di antara mereka tinggal di pusat kota, khususnya di kawasan Pasar Baru dan Pintu Air. Untuk mendukung kegiatan keagamaannya, keturunan India di kawasan Pasar Baru yang beragama Hindu juga memiliki tempat ibadah yaitu berupa kuil.

Di antara toko-toko lama yang masih ada hingga sekarang kini adalah Apotek Kimia Farma, toko Lee Ie Seng, toko perabot rumah tangga Melati, toko jam Tjung-Tjung, dan toko kacamata Seis (Tjun Lie). Adapun para penjahit dan penjual kain yang menjadi ikon identitas Pasar Baru, meliputi: penjahit Isardas, Hariom dan Gehimal, serta toko kain Bombay dan Lilaram. Dahulu, pernah juga terdapat toko-toko besar, di antaranya Toko Europa dan Toko de Zon. Salah satu kuliner terkenal Pasar Baru adalah Bakmi Gang Kelinci yang mulai berjualan pada tahun 1957 sebagai pedagang mi gerobak di depan Bioskop Globe atau jalan Pintu Besi.

Saat ini, perkembangan pasar baru meluas ke Kawasan Metro Atom dan Harco Pasar Baru. Metro Atom menyedikan barang dagangan keperluan masyarakat, seperti toko batik dan kebaya, toko obat, toko kacamata, toko emas, toko peralatan salon, tukang jahit, perlengkapan bayi, elektronik dan kamera. Adapun kawasan Harco Pasar Baru, memiliki spesifikasi menyediakan toko khas

peralatan lenong, lengkap dengan tata rias para pemainnya, yang tak dijumpai di pusat perbelanjaan lain.

Selain berbelanja, Pasar Baru saat ini juga dijadikan sebagai tempat acara tahunan "Festival Pasar Baru" yang diadakan bertepatan dengan ulang tahun Kota Jakarta/setiap tanggal 22 Juni. Acara yang disuguhkan dalam festival ini antara lain, lomba tarik perahu, lomba hias perahu, gebuk bantal di atas kali, panjat pinang di atas kali, lomba menghias toko, dan lomba modifikasi roti buaya (roti khas Betawi). Festival tahunan ini merupakan kelanjutan tradisi pesta Peh Cun yang diselenggarakan oleh masyarakat Tionghoa di Pasar Baru yang dahulu digelar pada tanggal 5 bulan 5 dalam penanggalan Tionghoa. Pada acara pesta tersebut, para pedagang Pasar Baru, baik Tionghoa maupun bukan, sejenak melupakan kegiatan dagangnya dan berbondong-bondong datang ke pinggir Kali Ciliwung untuk meramaikan penyelenggaraan tradisi Peh Cun. Acara utama yang sering diselenggarakan dipesta ini adalah lomba perahu untuk memperebutkan batang bambu berdaun yang diikat sapu tangan. Pada bambu tersebut ditaruh sebungkus candu seharga 32 sen.[19]

Pasar Rakyat

Apabila Pasar Senen, Pasar Tanah Abang dan Pasar Baru adalah Pasar yang dibangun oleh pemerintah Kolonial Hindia Belanda, maka Pasar Jatinegara, Pasar Minggu, Pasar Rumput dan Manggarai adalah pasar yang hadir berbasis kebutuhan masyarakat pribumi.

Pasar Jatinegara terketak di kawasan Jatinegara, Jakarta Timur, dan dahulu bernama Mester Passer (Pasar Mester) . Pasar yang di lalui oleh Trem Batavia ini juga disebut Pasar Kamis karena dahulu pasar ini dibuka setiap hari kamis. Pasar Mester Jatinegara yang merupakan pusat ekonomi bagi warga Jatinegara, memiliki banyak deret bangunan warisan Belanda. Di sekitar pasar tersebut juga terdapat pedagang-pedagang kaki lima yang menjajakan dagangannya mulai dari pukul 7 pagi hingga pukul 6 sore.

Tidak diketahui dengan jelas mengenai pendirian Pasar Jatinegara. Keberadaan Pasar Jatinegara sendiri dapat dilihat dari sebuah lukisan yang dibuat oleh Johannes Rach, seorang pelukis topografi VOC berkembangsaan Denmark yang tinggal di Batavia tahun 1763 hingga ia meninggal tahun 1783. Kemungkinan lukisan itu dibuat pada masa-masa tersebut dan menjelaskan keberadaan Pasar Jatinegara.

Lukisan Racht menggambarkan keberadaan sebuah pasar di depan gerbang Benteng Belanda Meester Cornelis, sekitar 15 KM dari Batavia yang teridentifikasi sebagai kawasan Jatinegara. Dalam lukisan tersebut, tampak seorang kusir Jawa memarkir pedati, lalu melepas kerbau di dekat pedatinya itu. Di sisi lain, di bawah gubuk, beberapa wanita sedang menggelar barang dagangannya di atas kain, sementara pelanggan berlalu-lalang. Benteng berbentuk bintang tujuh dengan gardu berpenjaga yang dipersenjatai meriam berada di sisi Sungai Ciliwung. Benteng itu berfungsi untuk menjaga akses ke arah Buitenzorg (Bogor). Dalam benteng ada menara, tampak pula atap genteng rumah

---

[19] https://jakarta.go.id/artikel/konten/3483/pasar-baru123. diakses pada 11 Oktober 2020, Pukul 16.10 WIB

perwira komandan barak prajurit Eropa. Ada bangunan beratap daun kelapa yang merupakan tempat penyimpanan (gudang) dan tempat tinggal pekerja. Di atas tembok benteng terdapat kandang burung dara yang sengaja dipelihara untuk dikonsumsi.

Pada perkembangannya, Pasar Jatinegara kemudian menjadi pasar yang menyediakan beragam kebutuhan, mulai dari kelontong, tekstil dan kebutuhan sehari-hari. Di seberang pasar Jatinegara, juga terdapat penjual hewan langka serta barang bekas. Ke arah barat, pasar Jatinegara juga menjual kebutuhan pesta perkawinan dan perlengkapan tidur. Pedagang awal di kawasan Jatinegara adalah orang Tionghoa. Toko legendaris dari kawasan Jatinegara adalah Toko "Sedap Djaja" (Wong Hin) yang terkenal dengan Kopi Bis Kota.

Adapun Pasar Minggu merupakan kawasan atau perkampungan tua di Jakarta Selatan. Kawasan tersebut dinamakan Pasar Minggu karena kegiatan di pasar itu dahulu hanya pada hari Minggu. Ketika masa awal pendiriannya, bangunan pasarnya terbuat dari bambu beratapkan bahan *atep*, yakni terbuat dari daun kelapa atau dari bahan alang-alang. Kegiatan di pasar tersebut meliputi perdagangan berbagai macam kebutuhan sehari-hari dan pakaian. Buah-buahan sebagai komoditi unggulan Pasar Minggu cukup popular sehingga dijadikan sebagai penggalan bait dalam lagu anak-anak.[20] Selain itu juga ada permainan judi seperti dadu koprok dan pangkalan ronggeng yang dikenal dengan sebutan doger.[21]

Berkembangnya Pasar Minggu, tidak bisa dilepaskan dari perkembangan lahan pertanian yang ada di sekitarnya. Awalnya, pasar yang dibangun berada di persimpangan jalan kuno (*Middenweg*) menuju pasar yang berada di *Land Simplicitas* (Pasar Pondok Labu). Setelah realisasi pembangunan jalur kereta api (Batavia-Buitenzorg) tahun 1873, Kawasan Pasar Minggu menjadi berkembang dan menjadi lebih ramai. [22] Mengingat kaum muslim menyebut hari minggu dengan istilah hari *Ahad,* kemungkinan penyebutan nama Pasar Minggu diduga berasal dari orang-orang Tionghoa meski asal nama hari Minggu berasal dari (bahasa) Portugis. Mengingat kawasan ini dimiliki oleh pedagang kaya Tionghoa.

Selanjutnya, Pasar Rumput, merupakan nama pasar yang awalnya cukup popular sebagai tempat perdagangan bagi masyarakat Betawi yang menjual rumput untuk makanan kuda. Sebelum dinamakan Pasar Rumput, pasar ini terkenal dengan sebutan Pasar Menteng. Di belakang kawasan Pasar Rumput ini terdapat Pasar Manggis, pasar yang dahulunya terkenal karena banyak pohon manggis dan sekarang menjadi kelurahan dimana kawasan Pasar Rumput berada di dalamnya.[23]

Pada tahun 1940-an, ketika sarana transportasi belum sebanyak zaman sekarang, warga ibukota Jakarta menggunakan delman sebagai kendaraan untuk bermobilisasi. Dengan banyaknya delman yang beroperasi tentu dibutuhkan

---

[20] Lagu tersebut berjudul "Pepaya, Mangga, Pisang, Jambu" yang merupakan lagu anak Indonesia yang bertemakan buah-buahan. Diciptakan serta dinyanyikan oleh Adikarso, diiringi oleh orkes Kelana Ria yang dirilis pada 1955.

[21] Zaenuddin HM, *212 Asal-Usul Djakarta Tempo Doeloe*, (Jakarta: Ufuk Press, 2012)

[22] De locomotief: *Samarangsch handels- en advertentie-blad*, 25-05-1870.

[23] Arsip Kelurahan Pasar Manggis 2012

sarana untuk memenuhi kebutuhan pakan kuda demi menunjang kelangsungan delman tersebut. Berawal dari delman dan kuda inilah maka mucul istilah Pasar Rumput. Bisnis rumput di pasar ini mengalami puncaknya pada tahun 1950-an. Sampai akhirnya sekitar tahun 1970-an, para pedagang rumput mulai hilang satu persatu. Pedagang rumput menghilang bukan karena adanya penggusuran atau penertiban. Namun, masyarakat sudah mulai menggunakan alat transportasi lain, yaitu kendaraan bermotor. Kebutuhan konsumsi rumput berkurang, sehingga pedagang tidak lagi berjualan. Berlakunya hukum ekonomi, ketika permintaan berkurang, maka harga turun. Maka bisnis jualan rumput, dan para pencari rumput sudah banyak yang beralih menjual barang bekas.

Kawasan Pasar Rumput saat ini, selain sebagai pasar tradisional biasa yang menawarkan aneka kebutuhan masyarakat kemudian lebih dikenal sebagai pasar yang menjual barang-barang bekas, mulai dari sepeda, peralatan kamar mandi, dan ubin keramik. Para pedagang barang-barang bekas yang sudah ada sejak tahun 70-an inilah yang kemudian melanjutkan denyut nadi pasar rumput manggarai.

Adapun Pasar Glodok yang terkenal sebagai salah satu sentra penjualan elektronik di Jakarta, terletak di kawasan perkampungan Pecinan, Glodok Jakarta Barat.[24] Tak heran jika kawasan tersebut dikenal sebagai daerah Pecinan karena memang mayoritas warganya adalah etnis Tionghoa. Nuansa etnis Tionghoa yang begitu kental di kawasan ini, terlihat dari ornament hiasan arsitektur dengan dominasi warna merah dan kuning yang menjadi warna khas masyarakat Tionghoa. Bau khas hio, juga menjadi identitas lain disetiap lorong kawasan Glodok.

Setelah Geger Pecinan 1740, warga Tionghoa yang awalnya dapat hidup berbaur dengan warga pribumi dan Eropa di kawasan pusat Kota (Kota Tua), kemudian tidak diperbolehkan lagi menetap di dalam pusat kota Batavia. Mereka diasingkan ke luar kota Batavia, dengan mendirikan perkampungan di luar kota yakni di Glodok dengan melakukan usaha sebagai pedagang. Seiring perkembangan kota Batavia, di bawah kepemimpinan Gubernur Jenderal Jan Pieterszoon (JP) Coen, peradaban masyarakat Tionghoa di Glodok makin meningkat. Glodok menjadi perkampungan ramai dan pusat perdagangan daerah pinggiran. Sebagai kawasan pusat perdagangan, daya tarik Glodok mengundang banyak perhatian masyarakat sekitar untuk datang ke kawasan tersebut.[25]

Dalam perkembangannya, Glodok yang awalnya adalah tempat isolasi, justru menjadi pusat perekonomian dan perdagangan. Glodok pada masa Hindia

---

[24] Kata Glodok berasal dari Bahasa Sunda "Golodog". Golodog berarti pintu masuk rumah, karena Sunda Kalapa (Jakarta) merupakan pintu masuk ke kerajaan Sunda. Versi kedua menyebut Glodok berasal dari suara air pancuran dari sebuah gedung kecil persegi delapan di tengah-tengah halaman gedung Balai Kota Batavia. Versi ketiga, menyebut Glodok berasal dari kata grojok diucapkan oleh orang-orang Tionghoa totok, yang berarti tempat pemberhentian kuda beban untuk diberi minum. Lihat Diyah Wara Restiyati dan Nicholas Rafaellito, *Bangunan Cagar Budaya Berlanggam Tionghoa Di Jakarta*, (Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, 2018) hal. 24

[25] https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/view/item/787655?solr_nav%5Bid%5D=41cd9e0824263d46400f&solr_nav%5Bpage%5D=0&solr_nav%5Boffset%5D=0 diakses pada 1 November 2020, Pukul 15.17 WIB

Belanda merupakan pusat peredaran candu di Batavia.[26] Pada 1950-an dan 1960-an, Glodok merupakan pusat perputaran uang dan perdagangan dolar gelap. Di masa sekarang, Glodok terkenal sebagai pusat pertokoan gadget dan elektronik. Tempat ini diramaikan oleh orang-orang yang berburu barang elektronik, mulai dari DCD bajakan sampai alat-alat rumah tangga. Di Glodok kontemporer, masih bisa mendapati para *sinshe* (tabib Tionghoa) dan importir obat-obat dari Tiongkok. Berkat keuletan dan semangat berbisnis warga sekitar Glodok, tempat yang memiliki masa lalu yang kelam ini mampu merubah peruntungannya menjadi pusat perniagaan strategis.

Sarinah

Setelah Indonesia merdeka pada tahun 1945, pemerintahan Sukarno, setelah dekrit 1959, mulai melakukan pembangunan dan tata kota. Bagi Sukarno, pembangunan Gedung merupakan bagian dari pembangunan bangsa. Masalah utama yang dihadapi Sukarno adalah kenyataan bahwa Jakarta sebagai ibukota tidak memperlihatkan arsitektur kota yang memperlihatkan peranan kaum pribumi. Jakarta harus dibangun bukan sebagai kelanjutan kota kolonial, melainkan sebagai sebuah hal yang baru dan menolak keberadaan kota lama. Pembangunan jalan Thamrin dan Sudirman adalah cara Sukarno untuk membangun pusat-pusat kota yang baru, yang dimulai dari monument nasional di Gambir dan diakhiri pusat olahraga Asian Games Senayan. Sebuah upaya untuk menghapus jejak kolonial masa lalu Batavia. Dengan demikian, fungsi sosial politik lebih dikedepankan, ketimbang fungsi ekonomi yang bersifat praktis pragmatis.[27]

Sarinah adalah toko serbaada atau "department store" pertama di Indonesia untuk mewadahi kegiatan perdagangan produk dalam negeri serta mendorong pertumbuhan perekonomian Indonesia. Nama "Sarinah" sendiri diambil dari nama salah satu pengasuh Presiden Soekarno dimasa kecil. Kesan mendalam tentang kebesaran jiwa sang pengasuh menginspirasi penyematan nama tersebut. Bercermin pada sosok istimewa tersebut, Sarinah bertekad untuk terus menjalankan misinya sebagai mitra tepercaya bagi usaha kecil sekaligus duta bagi kekayaan budaya Indonesia di dunia internasional melalui produk-produk yang dikembangkan dan dipasarkannya. Tokoh penting dibalik pendirian Sarinah adalah Teuku Hamid Azwar bersama rekannya M. Dasaad, pengusaha nasional asal Aceh yang mendapat perintah langsung dari Soekarno untuk membangun Sarinah Departemen Store.[28]

Ide mendirikan Sarinah Departemen Store berasal dari Presiden Soekarno, sebelum 1961, setelah beberapa kali melakukan kunjungan persahabatan ke banyak negara, diantaranya Amerika dan Jepang. Bung Karno melihat adanya usaha perdagangan eceran dalam bentuk departemen store dan supermarket. Inilah yang kemudian melahirkan ide mendirikan departemen store

---

[26] Fitri R. Ghozallly (Penyunting), *Dari Batavia Menuju Jakarta*, (Jakarta: MM Corp., 2004)

[27] Farabi Fakih, *Mambayangkan Ibukota: Jakarta di bawah Sukarno*, (Yogyakarta: Ombak, 2005), hal. 123-176

[28] Abdul Karim Jakobi (Tgk.) *Aceh Dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945-1949 dan Peranan Teuku Hamid Azwar Sebagai Pejuang*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan Yayasan "Seulawah RI-001", 1998)

di Indonesia. Lalu dibentuklah perusahaan PT Departemen Store Indonesia Sarinah pada 1961-1966. Belakangan perusahaan berubah nama jadi PT Sarinah (Persero). Pada awal didirikan, PT Departemen Store Sarinah adalah perusahaan mandataris, langsung di bawah Presiden Republik Indonesia. Teuku Hamid Azwar dan M. Dasaad diangkat sebagai Wakil Presiden Direktur. Sedangkan Presiden Direktur dijabat Dr Suharto, Menteri Perdagangan RI masa itu.

Sebagai tindak lanjut dari pendirian perusahaan PT Departemen Store Sarinah, dibangun Gedung Sarinah di Jalan MH. Thamrin No.11 Jakarta dengan ketua proyek pembangunan, Prof. Ir Rooseno.[29] Bangunan Sarinah merupakan gedung berlantai 14 dan satu lantai basemant (lantai bawah tanah). Pemancangan tiang pertama pada 23 April 1963 oleh Presiden Soekarno. Peresmian gedung dilakukan pada 15 Agustus 1966 sekaligus menandai kehadirannya sebagai pusat perbelanjaan pertama di Indonesia.

Sarinah merupakan "sales promotion" barang-barang dalam negeri, terutama hasil pertanian dan perindustrian rakyat. Bangunannya dirancang dengan bantuan Abel Sorensen dari Denmark dan dibiayai dari rampasan perang Jepang yang terikat Perjanjian San Fransisco 8 September 1951. Salah satu isi perjanjian itu adalah Jepang harus memberikan kompensasi kepada negara-negara yang pernah menjadi jajahannya. Melalui diplomasi yang relatif cukup lama, 7 tahun, pada bulan November 1957 Perdana Menteri Jepang Kishi dan Presiden Sukarno sepakat atas dana kompensasi Dai Nippon untuk Indonesia adalah sebesar 223,08 juta dolar AS dan bantuan lain sebesar sekitar 80 juta yen yang dibayar dengan cara mencicil. Dana pembangunan Hotel Indonesia, Monumen Nasional, Sarinah dan beberapa bangunan lain di Jakarta juga berasal dari rampasan perang Jepang.

Konsep pendirian "department store" Sarinah juga dilandasi keberpihakan Sukarno kepada rakyat Indonesia, terutama rakyat miskin, agar bisa berdiri di kaki sendiri secara ekonomi. Perkataan Sukarno itu tidak lepas dari sosialisme yang sangat populer sebelum Presiden Soeharto naik takhta pada tahun 1968. Bahkan, "department store" pertama di Indonesia ini juga terinspirasi dari gedung serupa yang ada di negara-negara yang saat itu masih bercorak sosialis. Sukarno mengatakan bahwa tidak ada satu pun negara sosialis yang tidak memiliki satu distribusi legal. Mengemban amanat Presiden Soekarno tersebut, maka Sarinah diharapkan menjadi pusat perdagangan dan promosi barang-barang produksi dalam negeri, terutama hasil pertanian dan perindustrian rakyat.

Setelah diresmikan pada tahun 1966, Sarinah berangsur ramai didatangi masyarakat. Denyut nadi keramaian pasar Sarinah semakin terlihat setelah peralihan kekuasaan ke Orde Baru, seiring semakin baiknya kondisi ekonomi Indonesia. Bangunan perkantoran dan bisnis yang dibangun di Kawasan Thamrin juga menambah ramai pengunjung Sarinah, apalagi kemudian di belakang kawasan Sarinah terdapat kawasan kuliner yang biasa menjadi tempat santai para wisatawan asing. Setelah dibuka gerai makanan siap saji, seperti Mc. Donald, Sarinah pun menjadi salah satu ikon pusat perbelanjaan modern Ibukota antara tahun 1970 hingga 1990-an, selain Blok M. Umumnya para konsumen yang berbelanja ke Sarinah adalah berasal dari golongan menengah ke atas, mengingat

[29] https://www.deglobal.id/news/gedung-sarinah-jakarta-lahir-dari-tangan-putra-asli-aceh/index.html. Diakses pada 2 November 2020, Pukul 11.11 WIB

harga barang di Sarinah juga cenderung lebih mahal dari pasar lain di Jakarta yang masih bersifat tradisional. Walau demikian, Sarinah berhasil menjalankan fungsinya sebagai pasar modern yang menandai sebuah era baru dalam perkembangan pasar dan ekonomi di Jakarta.

KESIMPULAN

Perkembangan pasar di Jakarta merupakan sebuah jejak kekayaan dari masa silam yang sangat berharga bagi pembelajaran sejarah masyarakat Jakarta, karena jejak keberadaan pasar menunjukkan perkembangan sejarah kota Jakarta, dari sebuah kota yang sederhana menjadi kota metropolis. Pendirian pasar yang dimulai dari Pasar Senen, Tanah Abang dan Pasar Baru bertujuan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat kolonial. Adapun Pasar Jatinegara, Pasar Minggu, Pasar Rumput dan Manggarai yang didirikan secara alamiah pada pinggiran kota, seiring perkembangan kota ke arah selatan. Pasar pinggiran tersebut, lebih menunjukkan sifatnya sebagai pasar rakyat mengingat segmentasi konsumennya yang lebih beragam. Keberadaan pedagang pribumi sebagai penjual sayuran dan buahan, juga menunjukkan bahwa dalam struktur ekonomi kolonial, mereka juga berperan sebagai pelaku ekonomi dan berkontribusi dalam membangun titik-titik perkembangan kota Jakarta. Sesudah Indonesia merdeka, pasar-pasar yang diwariskan terus menghidupkan denyut nadi ekonomi. Pemilihan Jakarta sebagai ibukota, juga melengkapi sebagai factor daya tarik yang membuat masyarakat tetap "menyemut". Perkampungan kemudian tumbuh dan pasar menjadi alat pelengkapnya menjadi lebih besar atau banyak. Pada akhirnya, keberadaan pasar mendatangkan pemukim baru, sehingga terjadilah peluberan pasar dan melahirkan pasar yang baru. Siklus inilah yang pada akhirnya menciptakan sebuah ekosistem tatanan masyarakat ekonomi kota.

Berdasarkan hasil kajian lapangan yang peneliti lakukan, ditemukan bahwa pelaku ekonomi pasar adalah orang tionghoa dan kemudian arab. Orang eropa yakni orang belanda, agaknya berperan sebagai pemilik tanah yang kemudian menyewakan pasarnya kepada para pedagang. Orang pribumi, dalam beberapa foto, digambarkan hanya berdagang pikulan, yakni berdagang sayuran, buahan atau barang-barang yang ringan dan cenderung tidak menempati kios permanen. Segragasi pasar ini, pada akhirnya memberikan ruang lebih kepada etnis tionghoa dan arab atau etnis timur asing untuk menguasai pasar. Orang eropa atau belanda, sebagai kelas penguasa bertindak sebagai ksatria yang menjamin berlangsungnya pasar dengan baik. Adapun orang pribumi berada di luar kelompok pasar di atas. Pada akhirnya, pasar telah melahirkan kasta-kasta baru dalam bentuk ekonomi dan wajahnya yang modern.

Faktisitas bahwa orang pribumi atau suku betawi yang menjadi penduduk asli Batavia tidak berusaha mengakses pasar lebih jauh merupakan hal yang menarik. Orientasi orang Betawi yang cenderung hidup seadanya, cenderung menekankan pemenuhan kebutuhan hidup berdasarkan apa yang dapat dihasilkan secara mandiri. Umumnya mereka bisa mengambil makanan, dari apa yang mereka tanam dan hasilkan. Jika yang mereka hasilkan lebih, itulah yang kemudian diperjual belikan di pasar. Namun demikian, dalam perkembangannya, di awal abad 20, orang Betawi juga sudah mulai memasuki peruntungan di pasar.

Pada akhirnya, kajian ini menunjukkan bahwa dari tahun ke tahun, perkembangan pasar adalah milik partikelir atau swasta. Pasar yang dibangun diera kolonial, dijalankan oleh para pedagang tionghoa dan arab atas pengamanan dari pemerintah Hindia Belanda. Barulah ketika Indonesia merdeka, pasar menjadi urusan pemerintah dan negara. Penanda penting dari era ini adalah keberadaan Sarinah sebagai bangunan monumental yang didirikan pada masa Presiden Sukarno untuk mendekontruksi pasar kolonial, bahwa Indonesia merdeka juga mampu mendirikan pasar yang lebih maju dan modern.

Setelah Indonesia merdea, segregasi pun kemudian mulai menghilang. Orang pribumi kemudian mulai belajar berdagang, meskipun belum seberpengalaman orang tionghoa dan arab. Kenyataan inilah yang pada akhirnya selalu menghantui ketika terjadi gesekan sosial, dimana pasar yang "dikuasai" orang tionghoa sering menjadi sasaran kemarahan yang tidak perlu. Wajah pasar akan terus berubah, dan dalam dunia pasar yang digital, bangunan segragasi adalah kekuatan kapital atau modal.

DAFTAR PUSTAKA

Arsip Kelurahan Pasar Manggis 2012

Blackburn, Susan, *Sejarah Jakarta 400 Tahun*, Depok: Komunitas Bambu, 2008

Blusse, Leonard, *Persekutuan Aneh: Pemukim Cina, Wanita Peranakan dan Belanda di Batavia VOC*, Yogyakarta: LKiS, 2004

Castles, Lance, *Profil Etnik Betawi*, Depok: Komunitas Bambu, 2007

Chaer, Abdul, *Betawi Tempoe Doeloe*, Depok: Masup Jakarta, 2015

Chaer, Abdul, *Tenabang Tempo Doelo*, Depok: Komunitas Bambu, 2017

Chijs, Mr. J.A. van der, *Plakaatboek van Nederlandsch Indie vijfde deel 1743-1750*, Batavia: Bataviaasch Genootschap, 1888

De locomotief: *Samarangsch handels- en advertentie-blad*, 25-05-1870

Diyah Wara Restiyati dan Nicholas Rafaellito, *Bangunan Cagar Budaya Berlanggam Tionghoa Di Jakarta*, Jakarta: Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman, 2018

Fakih, Farabi, *Mambayangkan Ibukota: Jakarta di bawah Sukarno*, Yogyakarta: Ombak, 2005

Fauzi, Muhammad, *Jagoan Jakarta dan Penguasaan di Perkotaan, 1950-1966*. Tesis. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Program Studi Ilmu Sejarah, 2010

Garagghan, Gilbert J., *A Guide to Historical Method*, New York: Fordham University Press, 1957

Ghozallly, Fitri R (Penyunting), *Dari Batavia Menuju Jakarta*, Jakarta: MM Corp., 2004

Gootschalck, Louis, *Mengerti Sejarah*, Jakarta: UI Press, 1986

Haris, Tawalinuddin, *Kota dan Masyarakat Jakarta: Dari Kota Tradisional ke Kota Kolonial (Abad XVI-XVIII)*, Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2007

Heuken, Adolf, *Tempat-tempat Bersejarah di Jakarta*, Jakarta: Cipta Loka Caraka, 2015

Humaidi, *Etnis Betawi, Etnis Indonesia: Proses Peleburan dalam Etnis Betawi di Jakarta*, Universitas Andalas, 2016

Jakobi, Abdul Karim (Tgk.), *Aceh Dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945-1949 dan Peranan Teuku Hamid Azwar Sebagai Pejuang*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan Yayasan "Seulawah RI-001", 1998

Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah,* Yogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001

Nawi, GJ, *Maen Pukulan Pencak Silat Khas Betawi,* Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016

Niemejer, Hendrik E, *Batavia: Masyarakat Kolonial Abad XVII,* Depok: Masup Jakarta, 2012

Pranoto, Suhartono W, *Kaigun, Angkatan Laut Jepang, Penentu Krisis Proklamasi*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius dan Institute for Multiculturalism and Pluralism Studies, 2007

Sakti Slamet S dan Darminto S. (Editor), *Pasar Tanah Abang 250 Tahun*. PD. Jakarta: PD Pasar Jaya, 1982

Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodelogi Sejarah*, Jakarta: PT Gramedia, 1992

Shahab, Alwi, *Betawi Queen of The East.* Jakarta: Republika, 2004.

Suryana, Asep, *Pasar Minggu Tempo Doeloe: Dinamika Sosial Ekonomi Petani Buah 1921-1966*, Jakarta: LIPI Press, 2012

PERAN NU DALAM DEMOKRASI DI DAERAH (STUDI PILKADA SERENTAK DI PROVINSI LAMPUNG TAHUN 2020)

Mochamad Iwan Satriawan, Evi Faridaturohmah

*Universitas Lampung
Jl.Prof.Sumantri Brodjonegoro gedong Meneng No.1 Universitas Lampung
**UIN Raden Intan Lampung
Jl.Letnan Kolonel H.Endro Surtamin, Sukarame, Bandar Lampung
i_santri@yahoo.co.id

Abstrak: NU mempunyai peran penting dalam proses demokrasi di daerah khususnya dalam pemilihan kepala daerah serentak tahun 2015-2020 di provinsi Lampung. Hal ini tidak terlepas dari setiap pilkada NU dalam semua tingkatan selalu disibukkan dengan perhelatan dukung-mendukung calon kepala daerah baik secara terang-terangan yang dilakukan oleh pengurus aktif maupun secara tidak terang-terangan dengan membentuk lembaga diluar struktur resmi NU yaitu KBNU (Keluarga Besar Nahdlatul Ulama). Fenomena ini tidak dapat dihindari akibat dari tidak tegasnya isi dari khittah 1926 yang hanya mensyaratkan bahwa NU secara kelembagaan netral, namun bagi individu yang akan berpolitik praktis dipersilahkan. Penulisan ini menemukan fakta bahwa banyak kegiatan-kegiatan NU dalam rangka pemberdayaan masyarakat terabaikan karena pengurus disibukkan dengan politik praktis.
Kata Kunci: *Pilkada, Demokrasi , Nahdlatul Ulama*

Abstract: NU has an important role in the democratic process in the regions, especially in the simultaneous regional head election 2015-2020 in Lampung province.That is inseparable from every local election NU at all level is always busy with supporting events for regional head candidates either openly carried out by active administrators or indirectly by forming an institution outside the official structureof NU, namely the KBNU (The Big family of Nahdlatul Ulama). This phenomenon cannot be avoided as a result of the unclear content of the 1926 khittah of which request that NU be institutionally neutral, but for individuals who are going to to be practical in politics are welcome. This writing finds the fact that many NU activities in the context of community empowerment are neglected because the management is preoccupied with practical politics.
Key words: *Local Election, Democracy, Nahdlatul Ulama.*

A. Pendahuluan

Penelitian ini akan menunjukkan pengaruh NU dan warga NU di daerah terhadap pembangunan demokrasi di daerah khususnya terkait dalam pemilihan kepala daerah di provinsi Lampung. Hal ini terkait dengan fungsi NU sebagai organisasi keagamaan yang tidak hanya berdakwah mengajak kebaikan namun juga kepada memberikan pendidikan demokrasi kepada warga NU khususnya dan masyarakat di daerah pada umumnya. Sebagaimana dikemukakan oleh Melvin J Urofsky dalam tulisannya yang berjudul “prinsip-prinsip dasar demokrasi” adalah sebagai berikut:

> *Demokrasi adalah sesuatu yang berat, bahkan mungkin bentuk pemerintahan yang paling rumit dan sulit. Banyak ketegangan dan pertentangan yang mensyaratkan ketekunan pada penyelenggaranya agar bisa berhasil. Demokrasi tidak dirancang demi efisiensi, tapi demi pertanggungjawaban, sebuah pemerintahan demokrasi mungkin tidak bisa bertindak secepat pemerintahan diktator, namun sekali mengambil tindakan bisa dipastikan adanya dukungan publik untuk langkah ini. Demokrasi bukanlah produk yang telah selesai melainkan sesuatu yang terus tumbuh dan berkembang*[1].

Berdasarkan hal tersebut, maka secara umum pemerintahan yang demokratis harus mencerminkan (1) pengakuan dan perlindungan HAM;(2) adanya mekanisme pergantian kepemimpinan secara damai;(3) pembatasan dan pemancaran kekuasaan;(4) Hukum sebagai kedaulatan tertinggi;dan (5) Adanya mekanisme keberatan rakyat atas kebijakan pemerintah.

Maka disinilah peran penting NU khususnya di daerah yaitu baik PWNU dan PCNU hingga jajaran kepengurusan dibawahnya terkait dengan pembangunan demokrasi di daerah yang diwujudkan dalam mengawal pemilihan kepala daerah secara langsung sejak tahun 2004 agar terpilih kepala daerah yang amanah dan jauh dari kerusuhan massa pendukung calon selama proses pilkada berlangsung.

Kepala daerah sendiri (Gubernur, Bupati, Walikota) dikenal di negara-negara dunia dengan penyebutan yang berbeda dan model pemilihannya pun berbeda-beda. Di negara-negara federal seperti Amerika Serikat, Gubernur adalah jabatan kepala pemerintah negara bagian (*state*), sedangkan di negara-negara kesatuan (*unitary state*) seperti di Indonesia dikenal dengan jabatan kepala pemerintah daerah dan selanjutnya disebut kepala daerah[2].

Colin Rallings dan Michael Thrasher dalam bukunya Local Election in Britain mengutarakan sebagai berikut "*pemilihan kepala daerah memiliki dampak baik lokal maupun nasional. Seberapa baik atau buruk partai dalam tampilannya akan berdampak pada panggung politik baik lokal maupun nasional.*[3] Berdasarkan pendapat tersebut telah menunjukkan pentingnya pilkada terhadap eksistensi tidak hanya partai politik pengusung calon kepala daerah namun juga masyarakat pendukungnya termasuk juga NU di daerah yaitu PWNU dan PCNU.

Disisi lain asumsi umum telah mengatakan bahwa demokrasi di tingkat lokal akan mendapatkan kekuatan apabila terjadi penyerahan mandat (politik) langsung dari warga kepada para kepala daerah. Oleh sebab itu terdapat beberapa keuntungan ketika pilkada (pemilihan kepala daerah) secara langsung dilaksanakan yaitu pertama, terwujudnya legitimasi politik, kedua pilkada langsung mampu membangun serta mewujudkan *local accountability*. Ketiga akan memunculkan optamilisasi equilibrium *checks and balances* antara lembaga-lembaga negara dapat berujung pada pemberdayaan masyarakat dan penguatan

---

[1] Melvin J Urofsky dalam King Faisal Sulaiman, *Sistem Bikameral Dalam Spektrum Lembaga Parlemen Indonesia*, (Yogyakarta,UII-Press,2013),hlm.10

[2]Zainal Arifin Hoesein dan Rahman Yasin, *Pemilihan Kepala Daerah Langsung*, (Jakarta:LP2AB,2015),hlm.1

[3] Rallings,C.,&Thrasher,M.,2003,*Local Elections in Britain*,London,Routledge.hlm.14. Terjemahan oleh penulis.

proses demokrasi di level lokal. Keempat pilkada langsung akan meningkatkan kesadaran politik masyarakat terutama berkaitan dengan kualitas partisipasi publik[4].

Dalam perjalanannya, pilkada tidak hanya menjadi wewenang atau domain partai politik *an sich*. Namun juga organisasi sosial keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah yang di dalamnya ada aktor-aktor politik. Aktor-aktor politik ini yang kemudian berusaha mempengaruhi kebijakan pemerintah daerah terpilih atau dengan menjadi tim sukses dalam pemilihan kepala daerah baik secara keseluruhan demi kepentingan organisasinya maupun ada yang sebagian yang kemudian masuk kepada kantong pribadinya masing-masing.

Disisi lain,secara garis besar pola hubungan Islam dan politik terangkum dalam dua spektrum pemikiran utama, yaitu organik dan non-organik. Pandangan pertama, yaitu organik mengatakan bahwa Islam dan poltik tidak dapat dipisahkan.Keduanya terikat secara struktural oleh sistem religius Islam yang formal. Sedangkan bagi pandangan kedua yaitu non-organik, Islam tidak memiliki suatu pola baku tentang teori politik dan negara (Islam). Bahkan di dalam Al-Qur'an tidak dikenal istilah negara (daulah). Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam, tetapi bukan buku (kitab) politik[5].

Aktor-aktor politik yang masuk baik sebagai simpatisan maupun pengurus inti (struktural) organisasi keagamaan ini disatu sisi berusaha mendialektikakan agama dan politik yang dalam perjalanannya dailektika politik keagamaan ini atau lazim disebut dengan "Islam politik" khususnya di negara Indonesia semakin mengemuka dan mendapatkan tempatnya di masyarakat seiring dengan bergulirnya reformasi 1998 yang ditandai dengan jatuhnya orde baru sehingga berdampak juga pada kebebasan berpolitik dan berpendapat bagi masyarakat termasuk juga NU.

Tidak dapat dipungkiri masuknya sebagian warga NU (NU politik) tidak lain disebabkan pasca keputusan kembali ke khittah 1926 yang salah satunya dimotori oleh K.H Abdurrahaman Wahid (Gus Dur) menyisakan lubang yang cukup besar untuk ditafsirkan secara subjektif oleh pengurus dan warga NU. Salah satu lubang tersebut adalah tidak diaturnya secara jelas hubungan antara organisasi dan pengurus. Justru diperbolehkannya warga NU untuk berpolitik karena itu merupakan hak setiap individu sebagai warga negara Indonesia[6].

Maka peran NU dalam negara menjadi sangat strategis, khususnya dalam hal sebagai *agent of control* dan *agent of change* terhadap berbagai kebijakan pemerintah khususnya di daerah yang tidak pro rakyat. Hal inilah yang harus tetap dijaga oleh berbagai umat NU khususnya pengurus aktif mulai dari tingkat ranting hingga pusat untuk tidak tergoda dengan politik praktis namun NU hanya akan mendukung kebijakan pemerintah yang pro rakyat dan demi persatuan dan kesejahteraan ummat khususnya rakyat Indonesia.Bukan hanya demi mendapatkan kedudukan di birokrasi atau bahkan dengan mengharapkan

---

[4] Leo Agustino, *Politik Lokal dan Otonomi Daerah*, (Bandung:Alfabeta,2014),hlm.103

[5] Uraian lebih lanjut mengenai Islam dan politik dapat dibaca pada Abdul Halim, *Aswaja Politisasi Nahdlatul Ulama*,(Jakarta:LP3ES,2014)hlm.1-2

[6] Polemik sejarah seputar gerakan kembali ke-Khittah 1926 dapat dibaca secara penuh dalam Andree Ferlalrd, 1999,*NU vis-a-vis Negara*,LkiS:Yogyakarta,hlm.201-210

pemberian fasilitas berupa kantor atau sejenisnya dari pemerintah daerah kepada pengurus NU di daerah dalam segala tingkatan.

Berdasarkan latar belakang tersebut diatas, maka artikel ini mengambil judul tentang bagaimana peran NU dalam demokrasi di daerah studi pemilihan kepala daerah secara langsung tahun 2020 di Provinsi Lampung.

B. Tinjauan Pustaka

B.1 Demokrasi

Gagasan terkait demokrasi modern sangat erat kaitannya dengan perkembangan negara modern. Negara modern muncul dari berbagai macam kompleksitas sosial dan politik yang jalin-menjalin hingga menimbulkan identitas dan kesadaran kolektif baru mengenai negara pada masyarakat Eropa selama abad ke-16 dan 17[7].

Pengertian demokrasi secara harfiah identik dengan makna kedaulatan rakyat yang berarti pemerintahan yang seluruh rakyatnya turut serta memerintah (pemerintahan rakyat)[8]. Dilain pihak menurut Keith Graham, demokrasi memiliki standar baku, yaitu terdiri dari persamaan (*equality*), kebebasan (*freedom*) dan kerakyatan (*egalitarian*). Dengan standar baku itu, maka penegakan hukum dan perlindungan hak asasi manusia adalah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari demokrasi[9]. Karena salah satu ciri negara demokrasi adalah adanya pengakuan dan penegakkan HAM dalam segala bidang kehidupan, salah satu aspek penting penegakkan HAM tersebut adalah hak untuk menyalurkan aspirasi rakyat yang dalam hal ini diwujudkan dengan pelaksanaan pemilu yang langsung, umum, bebas dan rahasia (Luber) yang dikombinasikan dengan mekanisme jujur dan adil (Jurdil).

Pemilihan umum sebenarnya merupakan peritiswa yang biasa di negara-negara yang berpredikat *advanced democracy*. Di kawasan Eropa dan Amerika, pemilu sekedar peristiwa pergantian kekuasaan secara berkala yang tidak berpengaruh terhadap sistem yang sudah terbangun mapan. Rakyat tidak begitu peduli terhadap pemilu karena proses elektoral itu tidak mempengaruhi kehidupan sosial-ekonomi sehari-hari. Masyarakatnya cenderung berpikir *beyond democracy* dan tidak menggantungkan hidupnya pada negara[10].

Namun hal berbeda terhadap pandangan rakyat di negara-negara berkembang, dimana pemilu tidak hanya penting bagi peserta pemilu untuk mendapatkan jabatan publik namun juga para pemilih (rakyat). Maka di era orde baru kita mengenal dengan istilah pesta demokrasi. Dimana disaat itulah rakyat diagungkan seperti raja, para calon atau peserta pemilu mendatangi pemilik suara dan mengabulkan atau menjanjikan hampir semua keinginan pemilik suara asal dipilih waktu pelaksanaan pencoblosan.

---

[7] Aidul Fitriciada Azhari, *Menemukan Demokrasi*,(Surakarta:Universitas Muhammadiyah,2005),hlm.9

[8] Titik Triwulan Tutik,*Eksistensi, Kedudukan dan Wewenang Komisi Yudisial Sebagai Lembaga Negara Dalam Sistem Ketatanegaraan Republik Indonesia Pasca Amandemen UUD 1945*,(Jakarta:Prestasi Pustaka Publisher,2007),hlm.37

[9]Ipong S. Azhar dalam Titik Triwulan Tutik,*Kontruksi Hukum Tata Negara Indonesia Pasca Amandemen UUD 1945*,(Jakarta: Prenada Media Group,2010),hlm.70

[10]AA GN Ari Dwipayana,dkk,*Menuju Pemilihan Umum Transformatif*,(Yogyakarta:IRE Press,2004),hlm.9

B.2 Pemilu dan Pilkada

Dalam sebuah negara demokrasi, pemilihan umum (pemilu) merupakan salah satu pilar utama dari sebuah proses akumulasi kehendak masyarakat. Pemilu sekaligus merupakan prosedur demokrasi untuk memilih pemimpin. Diyakini pada sebagian besar masyarakat beradab di muka bumi ini, pemilu adalah mekanisme pergantian kekuasaan (suksesi) kepemimpinan yang paling aman bila dibandingkan dengan cara-cara lain.[11]

Maka Pemilihan Umum yang selanjutnya disingkat dengan (PEMILU) merupakan salah satu cara pergantian kekuasaan dengan damai. Dalam Pasal 1 UU No 15 Tahun 2011 tentang Penyelenggara Pemilihan Umum sebagaimana telah diganti dengan UU No.7 tahun 2017 tentang pemilu menyatakan bahwa pemilu adalah "*sarana pelaksanaan kedaulatan rakyat yang diselenggarakan secara langsung, umum, bebas, rahasia, jujur, dan adil dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan UUD RI Tahun 1945.*"

Sedangkan untuk pemilihan kepala daerah yang selanjutnya disebut dengan Pilkada pada awal reformasi, pemilihan kepala daerah masih menggunakan UU No.22 tahun 1999 dimana kepala daerah dipilih oleh DPRD baik ditingkat provinsi maupun kabupaten/kota.

Namun pemilihan kepala daerah melalui DPRD ini dalam perkembangannya menimbulkan konflik, baik antar partai politik yang duduk di DPRD maupun dengan masyarakat pendukung. Hal ini disebabkan banyak kepala daerah terpilih tidak dikenal oleh masyarakatnya akibat politik transaksional mereka dengan anggota DPRD pemilik suara.

Maka melalui pasal 56 UU No.32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah memperkenalkan mekanisme pemilihan kepala daerah secara langsung baik ditingkat provinsi maupun kabupaten/kota. Dalam perkembangannya pilkada dipisahkan dari UU tentang pemerintahan daerah menjadi Undang-Undang tersendiri dengan nama UU No.10 tahun 2016 tentang Pemilihan Gubernur, , Walikota, Wakil Walikota, Bupati yang kemudian lebih familiar disebut dengan Undang-Undang tentang Pilkada.

Menurut Syamsudin Haris, pemilihan kepala daerah secara langsung memiliki sejumlah urgensi guna memperbaiki kualitas demokrasi Indonesia yaitu:pertama, pemilukada diperlukan untuk memutus mata-rantai oligarkhi partai yang mewarnai dinamika politik dan DPRD;kedua, pemilukada diperlukan untuk meningkatkan kualitas akuntabilitas kepala daerah terpilih;ketiga,pemilukada diperlukan untuk menciptakan efektifitas dan stabilitas politik pemerintahan di tingkat lokal;keempat, pemilukada mendorong munculnya para figur pemimpin baru;kelima, pemilukada diharapkan meningkatkan kualitas partisipasi masyarakat dan keterwakilan elit[12].

B.3 Organisasi Sosial Keagamaan

Organisasi sosial keagamaan, organisasi kepemudaan dan organisasai-organisasi lain yang sejenis merupakan Non Goverment Organization (NGo) yang masuk dalam definisi kelompok kepentingan. Kelompok kepentingan lebih

---

[11] Nur Hidayat Sardini, *Restorasi Penyelenggara Pemilu di Indonesia*,(Yogyakarta:Fajar Media Press,2011),hlm.1

[12] Syamsuddin Haris, *Pemilukada langsung dan Dilema Penguatan Demokrasi di Indonesia Pasca-Suharto*, Jurnal Ilmu Politik No.20 Tahun 2006,hlm.54-55

kepada sekelompok individu yang mengadakan suatu persekutuan yang didorong oleh sebuah kepentingan-kepentingan yang dapat mempengaruhi suatu kelompok tertentu. Kepentingan dapat berupa kepentingan umum, masyarakat luas dan sekelompok kepentingan tertentu.[13]

Ormas dan LSM merupakan organisasi legal di mata hukum yang bekerja tanpa adanya ketergantungan dari pemerintah atau setidaknya penagruh dari pemerintah tidak dibeirkan secara langsung. Pada kasus dimana ormas dan LSM mendapatkan dana dari pemeirntah, tetap tidak boleh ada keanggotaan LSM tersebut dari unsur pemerintah. Ada beberapa jenis organisasi yang yang terbentuk antara lain LSM, yayasan sosial, organisasi keagamaan, organisasi kepemudaan dan organisasi didasarkan atas profesi.[14]

Demikian halnya dengan Nahdlatul Ulama (NU), NU adalah organisasi keagamaan yang didirikan pada tanggal 31 Januari 1926 di Surabaya Jawa Timur oleh Hadratus Syekh K.H Hasyim Asy'ari dan ulama-ulama terkemuka waktu itu seperti K.H Wahab Hasbullah dan K.H Bisri Syamsuri bukanlah organisasi politik, tetapi organisasi kemasyarakatan yang didasari oleh keinginan melaksanakan hubungan vertikal dengan Allah (*hablun min al Allah*) melalui ritual peribadatan dan hubungan dengan sesama manusia (*hablun min an-nass*) melalui pendidikan. Selain itu juga berdirinya NU bertujuan untuk melindungi praktik dan pemikiran keagamaan muslim Indonesia yang mempunyai perbedaan dengan praktik dan pemikiran keagamaan muslim Timur Tengah khususnya Arab Saudi yang puritanistik karena banyak dipengaruhi oleh aliran Wahabi.

Meminjam kerangka teori Elnerst Gellner, NU berdiri untuk membela praktis Islam yang cenderung dekat dengan *Local Islam*. Dalam kitab Qonun Asasi[15] Li Jami'ati Nahdlatul Ulama, Hadratus Syekh K.H Hasyim Asy'ari memprihatinkan adanya gerakan keagamaan baru yang menyerukan pemberantasan (TBC: Takhayul, Bid'ah dan Churofat) dengan kedok kembali kepada Al-Qur'an dan Hadist. Padahal gerakan baru inilah yang justru sebenarnya produksi bid'ah. Pernyataan ini bisa dianggap sebagai (1) merespon situasi internasional tentang maraknya gerakan Wahabisme di Timur Tengah dan (2) terhadap situasi nasional tentang maraknya gerakan pembaharuan (puritanisme) Islam.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian normatif maupun metode penelitian empiris dengan titik berat pada penelitian normatif. Disebut normatif

---

[13] Abd.Hayyi dkk, *Kekuatan Politik Ormas untuk Memenangkan Pasangan Calon Ahyar-Mori pada Kontestasi Pemilihan kepala Daerah*, Journal of Goverment and Politics, Vol.2 No.1 Juli 2020,hlm.45

[14] Ari Ganjar H dan Randi, *Peran Organisasi Masyarakat (Ormas) dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dalam Menopang Pembangunan di Indonesia*, Jurnal Sosioglobal, Vol.1 No.1 Desember 2016,hlm.50

[15] Yang dinamakan dengan qonun asasi adalah aturan dasar atau bagi NU qonun asasi adalah pokok-pokok pikiran, pendirian dan pedoman dasar bagi perjalanan NU. Qonun asasi ini adalah pidato Rais Akbar NU Hadratus Syeikh Hasyim Asy'ari pada muktamar NU pertama di Surabaya.Lihat H.Soeleiman Fadeli dan M.Subhan,2010.*Antologi NU buku II:Sejarah-Istilah-Amaliah-Uswah*,Surabaya:Khalista,hlm.1

karena penelitian ini menggunakan bahan hukum primer, bahan hukum sekunder dan bahan hukum tersier. Adapun bahan-bahan hukum tersebut berasal dari UUD 1945, UU tentang Pemilu dan AD/ART NU.

Sedangkan penelitian empiris yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah pengumpulan data melalui pelbagai wawancara dan atau pengambilan pendapat dari berbagai diskusi dengan pihak-pihak yang peneliti anggap memiliki pengetahuan yang berkaitan dengan judul penelitian ini.

Jenis data dalam penelitian ini meliputi data sekunder dan data primer. Menurut Soerjono Sukanto data primer adalah data yang diperoleh langsung dari sumber pertama melalui penelitian lapangan. Sedangkan data sekunder antara lain mencakup dokumen-dokumen resmi, buku-buku, hasil-hasil penelitian yang berwujud laporan, buku harian dan sebagainya.[16]

D. Hasil dan Pembahasan

Pemilihan kepala daerah serentak di Provinsi Lampung baik ditingkat provinsi maupun kabupaten dan kota yang sudah dimulai sejak tahun 2015 sampai tahun 2020 telah mengalami dinamikanya masing-masing khususnya bagi Nahdlatul Ulama dalam segala tingkatan mulai dari PWNU hingga PCNU.

Tarik menarik antara kubu politik dan kubu kultural antara PKB dan NU, memiliki dampak yang tidak sedikit pada pemahaman kalangan bawah, warga NU. Kalangan akar rumput sulit menangkap kemauan dan arah perjuangan elit-elit NU, menciptakan kebingungan dan kekecewaan. Masuknya NU struktural ke dalam kancah politik, membuat makin parah keadaan, apalagi dengan menarik gerbong-gerbong struktural yang berada di bawahnya.[17]

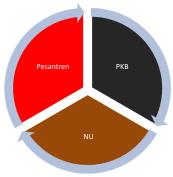
Hal ini terkait dengan tarik ulur dukungan pengurus NU di daerah yang di beberapa kabupaten bahkan provinsi berbeda dengan garis politik yang telah ditetapkan oleh pengurus PKB (Partai Kebangkitan Bangsa). Padahal logika yang dikembangkan oleh para kiai adalah NU melahirkan PKB, basisnya NU di pesantren sehingga NU, PKB dan Peantren sangat penting. Tiga pilar ini yang harus dijadikan pertimbangan bagi PKB dalam mendukung kepala daerah.[18] Namun dalam faktanya ada perbedaan dukungan antara PCNU dan PKB seperti di Kota Bandar Lampung, PKB mendukung pasangan Yusuf Kohar-Tulus Purnomo sedangkan PCNU mendukung pasangan Eva-Deddy. Demikian juga dengan yang terjadi di Kabupaten Pesisir Barat, dimana PKB mendukung pasangan Arya Lukita-Erlina sedangkan PCNUnya justru mendukung pasangan lawan yaitu Agus Istiqlal-A.Zulqoini.

---

[16] Satya Arinanto, *Hak asasi Manusia dalam Transisi Politik di Indonesia*, (Jakarta:Pusat Studi Hukum Tata Negara Universitas Indonesia, 2018),hlm.62-63

[17] Rizqon Khamami, *Relasi Agama dan Politik: Studi Kasus Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) dan Nahdlatul Ulama (NU)*, Dalam Jurnal Tashwirul Afkar, No.17 Tahun 2004,hlm.21

[18] Abd. Latif Bustami, *Kiai Politik Politik Kiai*, (Malang:Pustaka Bayan,2009),hlm.147

Gambar 1
Pola hubungan NU, PKB dan Pesantren

Nampak dalam gambar terjadi hubungan yang sangat erat (*simbiosis mutualisme*) antara NU, PKB dan Pesantren. PKB dapat eksis dalam percaturan politik di tanah air karena mempunyai massa pendukung yang loyal yaitu warga NU, demikian juga sebaliknya banyak kegiatan NU dan pembangunan pesantren dibantu oleh sebagian besar anggota dewan yang berasal dari PKB meskipun ada juga beberapa yang dari partai lain, namun jumlahnya tidak sebanyak PKB.

Namun hal tersebut hanya terjadi di pilihan legislatif, tidak dalam pemilihan kepala daerah. Terjadinya perbedaan dukungan antara PKB dan NU dalam pemilihan kepala daerah (Pilkada) di provinsi Lampung sejatinya tidak hanya dalam pilkada serentak tahun 2020 saja, namun pada pilgub tahun 2018 dimana PKB mendukung pasangan Arinal-Chusnunia sedangkan PWNU-nya mendukung pasangan Ridho-Bacthiar.

Kantong-kantong suara PKB di Provinsi Lampung untuk pemilihan legislatif dalam segala tingkatan adalah berbasis pondok pesantren. Maka wilayah-wilayah dimana banyak berdiri pondok pesantren, maka perwakilan PKB di lembaga legislatif cukup banyak seperti Lampung Tengah, Pesawaran, Pringsewu, Lampung Timur, Lampung Selatan, Tanggamus, Way Kanan, Mesuji. Sedangkan untuk Tulang Bawang Barat,Tulang Bawang, Metro, Lampung Barat, Pesisir Barat dan Bandar Lampung jumlah kursi PKB masih tertinggal dibandingkan kabupaten atau kota yang lainnya. Hal ini dapat dilihat dalam tabel dibawah ini:

Tabel 1.
Perolehan kursi PKB hasil pileg 2014 dan 2019
di 14 Kabupaten/kota di Provinsi Lampung

No	Nama Kabupaten/Kota	Jumlah Kursi	
		2019	2014
1	Bandar Lampung	3	1
2	Metro	2	2
3	Lampung Timur	8	7
4	Mesuji	5	1
5	Tulang Bawang Barat	1	3
6	Tulang Bawang	2	2
7	Way Kanan	5	4
8	Lampung Tengah	6	5

9	Pringsewu	6	2
10	Tanggamus	7	2
11	Pesawaran	5	4
12	Pesisir Barat	3	2
13	Lampung Selatan	4	3
14	Lampung Utara	4	4
15	Lampung Barat	1	3

Sumber: *Diolah dari berbagai sumber*

Berdasarkan data-data tersebut diatas, ada beberapa kabupaten yang meningkat perolehan jumlah kursinya seperti Lampung Timur, Lampung Tengah, Lampung Selatan, Pesawaran, Pringsewu, Way Kanan, Mesuji dan Bandar Lampung dibandingkan jumlah kursi pada pileg 2014. Ada dua kemungkinan naiknya jumlah kursi PKB di beberapa wilayah tersebut, yaitu pertama akibat efek ekor jas (*coattail effect*) karena pileg dilaksanakan serentak dengan pilpres, dimana kyai Ma'ruf Amin yang notebene Rois 'Aam Nahdlatul Ulama berpasangan dengan Jokowi sehingga menyebabkan ada pengaruh terhadap kenaikan suara PKB atau yang kedua adalah karena kinerja caleg yang baik dalam kampanye sehingga mampu memikat hati para pemilih (*vote*).[19]

Dari daerah-daerah yang naik angka keterwakilan PKB di lembaga legislatif tersebut, kepala daerah terpilih hasil pilkada serentak 2020 yang diusung oleh PKB dan didukung oleh PCNU hanyalah Lamtim, Pringsewu, Pesawaran, Mesuji sedangkan Bandar Lampung dan Pesisir Barat tidak. Untuk mensiasati dukungan terhadap calon kepala daerah jajaran struktural PCNU setempat tidak menggunakan nama PCNU melainkan dengan nama lain yaitu KBNU[20] (Keluarga Besar Nahdlatul Ulama). Hal ini agar tidak bertentangan dengan khittah 1926 hasil muktamar di Situbondo dan AD/ART NU hasil muktamar NU ke-33 di Jombang.

Namun efek ketergantungan suara PKB terhadap warga NU masih dapat diperdebatkan. Hal ini terkait dibeberapa daerah seperti Lampung Barat dan Tulang Bawang Barat dimana jumlah pondok pesantren lumayan banyak justru suara PKB melorot. Hasil temuan penulis menunjukkan adalah kedekatan caleg dan calon kepala daerah terhadap pemilih lebih menonjol daripada kedekatan organisasi seperti NU. Hal ini diperkuat dengan pernyataan David Satria Jaya mantan pegawai KPU Pesisir Barat dari unsur PNS Kabupaten Pesisir Barat[21] sebagai berikut:

---

[19] Uraian lebih lanjut baca dalam Luky Sandra Amalia, *Efek Ekor Jas di Pemilu Serentak 2019 dalam Pemilu Serentak 2019* (Sistem Kepartaian, dan Penguatan Sistem Presidensial), Jakarta:Pustaka Obor,2020,hlm.203-232

[20] Dalam perjalanannya KBNU ini masih diperdebatkan posisinya dalam kelembagaan NU.karena baik secara organisatoris maupun banom, tidak disebutkan KBNU dalam AD/ART NU. Namun secara fakta dilapangan banyak berdiri KBNU yang didirikan oleh pengurus NU di wilayah hingga cabang khususnya ketika mendekati pilkada demi mendukung salah satu calon tertentu. Sehingga KBNU ini sifatnya ad hoc dan liar. Namun tetap mengatasnamakan NU dibelakangnya.

[21] Wawancara by phone pada tanggal 25 Maret 2021 pukul 09.00 WIB

"bahwa sekarang ini dengan model pemilihan langsung baik kepala daerah maupun pilihan legislatif, pengaruh NU khususnya dan para pemuka agama Islam pada khususnya semakin berkurang. Yang lebih menentukan terpilihnya caleg atau calon kepala daerah adalah seberapa kuat modal dan seberapa dikenal calon dengan pemilih.Kedua hal tersebut harus dimiliki secara bersama-sama oleh para celeg dan calon kepala daerah"

Hal ini diperkuat dengan pernyataan Maskut yang merupakan wakil Sekretaris PWNU Lampung sebagai berikut:[22]

"bahwa kedekatan warga NU dalam pilkada dan pileg itu berbeda. Untuk kasus Pilwakot bandar Lampung, terlihat transaksional sekali. Kenapa pengurus PCNU bandar Lampung memilih Bunda Eva dibandingkan Yusuf Kohar yang didukung PKB, karena Bunda Eva menjanjikan kantor PCNU Bandar Lampung dan memberikan jatah 3 (tiga) orang pengurus PCNU bandar Lampung sebagai tenaga ahli di pemerintah Kota Bandar Lampung."

Fenomena ini menunjukkan bahwa pola pemilih di kabupaten/kota provinsi Lampung sudah tidak idiologis atau dengan bahasa lain lebih pragmatis. Meskipun dalam beberapa wilayah pengaruh ulama dan organisasi NU masih ada namun kekuatan modal (*capital*) dari caleg atau calon kepala daerah lebih mendominasi. Berikutnya adalah faktor kedekatan pemilih dengan caleg atau kepala daerah sebagai varibel kedua juga akan memberikan pengaruh terhadap keterpilihannya dalam pileg dan pilkada meskipun tidak sebesar variabel pertama.[23]

Penutup

Nahdlatul Ulama adalah organisasi sosial keagamaan dengan jumlah pengikut baik secara struktural maupun kultural paling banyak di Indonesia bahkan dunia. Tidak kurang 70 juta lebih pengikut NU menyebar diseluruh dunia. Fenomena ini membuat NU dalam semua tingkatan selalu menjadi rebutan baik oleh caleg maupun calon kepala daerah untuk mendapatkan suaranya.

Meskipun secara normatif NU selalu mengatakan bahwa netral dan tidak berpolitik praktis, namun secara individu diperbolehkan untuk berpolitik praktis dengan dukung-mendukung pasangan calon kepala daerah tertentu.

Disisi lain PKB sebagai satu-satunya partai yang kelahirannya secara resmi dibidani oleh NU, dalam perkembangannya sering berbeda pilihan politiknya dengan pengurus NU di daerah. Hal ini dipicu kepentingan pragmatis yang berbeda antara pengurus PKB dengan pengurus PWNU dan PCNU. PKB sebagai organisasi politik yang terpusat, semua pilihan dukungan kepada calon kepala daerah harus berdasarkan rekomendasi DPP, sedangkan PCNU sebagai organisasi sosial keagamaan cukup dengan mengatasnamakan KBNU maka dapat perahu politik untuk mendukung salah satu calon kepala daerah tanpa melanggar AD/ART NU sebagaimana hasil muktamar di Situbondo.

---

[22] Wawancara tanggal 25 Maret 2021 pukul 13.30 WIB

[23] Kedekatan disini diartikan bahwa caleg atau calon kepala daerah merupakan tokoh nasional atau artis. Sehingga namanya sudah dikenal oleh segala lapisan masyarakat.

Pragmatisme pengurus NU di daerah tidak terlepas dari pola pengkaderannya yang instan. Banyak pengurus NU didaerah yang baru kenal NU akibat ikut MKNU, bukan karena berasal dari pondok pesantren dan mempunyai pemahaman agama yang cukup kuat atau karena ikut organisasi kemahasiswaan yang berafiliasi terhadap NU. Akibatnya pragmatisme politik lebih dikedepankan dibandingkan kepentingan organisasi yang dalam hal ini adalah nama baik NU.

Daftar Pustaka

_______________, *Eksistensi, Kedudukan dan Wewenang Komisi Yudisial Sebagai Lembaga Negara Dalam Sistem Ketatanegaraan Republik Indonesia Pasca Amandemen UUD 1945*, (Jakarta:Prestasi Pustaka Publisher,2007)

AA GN Ari Dwipayana,dkk,*Menuju Pemilihan Umum Transformatif*, (Yogyakarta:IRE Press,2004)

Abd. Latif Bustami, *Kiai Politik Politik Kiai*, (Malang:Pustaka Bayan,2009)

Abd.Hayyi dkk, *Kekuatan Politik Ormas untuk Memenangkan Pasangan Calon Ahyar-Mori pada Kontestasi Pemilihan kepala Daerah*, Journal of Goverment and Politics, Vol.2 No.1 Juli 2020

Abdul Halim, *Aswaja Politisasi Nahdlatul Ulama*, (Jakarta:LP3ES,2014)

Aidul Fitriciada Azhari, *Menemukan Demokrasi*, (Surakarta:Universitas Muhammadiyah,2005)

Andree Ferlalrd, *NU vis-a-vis Negara*, (Yogyakarta:LkiS,1999)

Ari Ganjar H dan Randi, *Peran Organisasi Masyarakat (Ormas) dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dalam Menopang Pembangunan di Indonesia*, Jurnal Sosioglobal, Vol.1 No.1 Desember 2016 Ari Ganjar H dan Randi, *Peran Organisasi Masyarakat (Ormas) dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dalam Menopang Pembangunan di Indonesia*, Jurnal Sosioglobal, Vol.1 No.1 Desember 2016

H.Soeleiman Fadeli dan M.Subhan, *Antologi NU buku II:Sejarah-Istilah-Amaliah-Uswah*,(Surabaya:Khalista,2010)

King Faisal Sulaiman, *Sistem Bikameral Dalam Spektrum Lembaga Parlemen Indonesia*, (Yogyakarta,UII-Press,2013)

Leo Agustino, *Politik Lokal dan Otonomi Daerah*, (Bandung:Alfabeta,2014)

Luky Sandra Amalia, *Efek Ekor Jas di Pemilu Serentak 2019 dalam Pemilu Serentak 2019* (Sistem Kepartaian, dan Penguatan Sistem Presidensial), (Jakarta:Pustaka Obor,2020)

Nur Hidayat Sardini, *Restorasi Penyelenggara Pemilu di Indonesia*, (Yogyakarta:Fajar Media Press,2011)

Rallings,C.,&Thrasher,M., *Local Elections in Britain*, (London:Routledge,2003)

Rizqon Khamami, *Relasi Agama dan Politik: Studi Kasus Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) dan Nahdlatul Ulama (NU)*, Dalam Jurnal Tashwirul Afkar, No.17 Tahun 2004

Satya Arinanto, *Hak asasi Manusia dalam Transisi Politik di Indonesia*, (Jakarta:Pusat Studi Hukum Tata Negara Universitas Indonesia, 2018)

Syamsuddin Haris, *Pemilukada langsung dan Dilema Penguatan Demokrasi di Indonesia Pasca-Suharto*, Jurnal Ilmu Politik No.20 Tahun 2006

Titik Triwulan Tutik, *Kontruksi Hukum Tata Negara Indonesia Pasca Amandemen UUD 1945*, (Jakarta: Prenada Media Group,2010)

UU Nomor 10 Tahun 2016 tentang Pemilihan Gubernur, Bupati dan Walikota

UU Nomor 22 Tahun 1999 tentang Otonomi Daerah

UU Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah

UU Nomor 32 tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah

UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945

Zainal Arifin Hoesein dan Rahman Yasin, *Pemilihan Kepala Daerah Langsung*, (Jakarta:LP2AB,2015)

PENGUATAN COLLABORATIVE GOVERNANCE DALAM BINGKAI WASATIYYAH MENUJU KAMPUS MERDEKA

Mustiqowati Ummul Fitriyyah, Siti Malaiha Dewi

Universitas Islam Negri Sultan Syarif Kasim Riau, Institut Agama Islam Negeri Kudus
Jl. H. R. Soebrantas No. 155 KM. 15 Simpang Baru Panam Pekanbaru, 28293,
Tlp. 0761-562051, Fax. 0761-562052
mustiqowati@uin-suska.ac.id

Abstrak: Tulisan ini mengkaji ide *collaborative governance* dengan bingkai *wasatiyyah*. Kajian bertitik tolak pada fenomena dihadirkannya kebijakan program Merdeka Belajar-Kampus Merdeka. Mentri Pendidikan dan Kebudayaan pada tahun 2020 mengeluarkan kebijakan Merdeka Belajar untuk menghasilkan lulusan yang berkompeten. Program ini melibatkan berbagai pihak seperti pemerintah dan akademisi. Untuk itu diperlukan *collaborative* dalam *governance*. *Collaborative governance* dilaksanakan antara Pemerintah, Swasta dan Perguruan Tinggi. Pendekatan yang dianggap tepat dalam membangun *collaborative governance* yakni dengan bingkai *wasatiyyah*. *Wasatiyyah* merupakan sebuah kerangka berfikir, bersikap dan bertingkah laku penuh keseimbangan dan proposional, yang tertanam dalam setiap individu. *Wasatiyyah* dapat menjadi spirit yang relevan dalam bingkai kenegaraan di Indonesia. Metode yang digunakan untuk mengkaji persoalan ini yakni metode *library research*. Kajian ini menemukan bahwa yang harus dilakukan dalam upaya dalam penerapan kampus mereka adalah pemerintah harus menerapkan *collaborative governance* dengan bingkai wasatiyyah agar tercapai penerapan kampus merdeka yang efektif.
Kata Kunci: *Collaborative Governance, Wasatiyyah, Kampus Merdeka*

Abstract: This paper is examining the collaborative governance idea with wasatiyyah frame. This study is stating on the point of the phenomenon that occurred from Merdeka Belajar-Kampus Merdeka policy program. The Minister of Education and Culture in 2020 released Merdeka Belajar policy for obtaining the skillful graduates. This program is involving vary parties such as government and academics. Therefore it needed collaborative in governance. Collaborative governance is implemented by government, privat, and university. The approach that considered as appropriate to build collaborative governance is in wasatiyyah frame. Wasatiyyah is a framework, act, and behave with full of balance and proportional, that embedded in every individual. Wasatiyyah can be a relevant spirit inside frame of state in Indonesia. This paper is using library research method to examine the problem. This study found something that have to do in effort to implement Kampus Merdeka is government has to execute collaborative governance in wasatiyyah frame in order to achieve the implementation of the effective Kampus Merdeka.
Keywords: *Collaborative Governance, Wasatiyyah, Kampus Merdeka*

PENDAHULUAN

Pendidikan di era globalisasi ini menghadapi tantangan zaman yang terus berdinamika. Hal ini sesuai dengan ajaran islam bahwa menuntut ilmu dilakukan seumur hidup. Dalam hal ini pendidikan tidak boleh ketinggalan zaman, manusia tertuntut untuk mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman. Artinya bahwa manusia beriringan dengan fase kehidupan yang terus berubah, yakni salah satunya adalah sistem pendidikan yang mengalami perubahan ke arah yang lebih baik untuk menyesuaikan dengan zaman yang semakin kompetitif. Berangkat dari fakta tersebut, negara perlu mengatur strategi di bidang sektor pendidikan untuk menghasilkan sumber daya manusia yang kompeten dan kompetitif sesuai dengan kebutuhan zaman. Salah satu sektor pendidikan yang lulusannya menjadi tertuntut zaman harus kompeten dan kompetitif yakni perguruan tinggi. Perguruan tinggi harus melakukan berbagai transformasi pembelajaran untuk mempersiapkan lulusan yang unggul, berkompeten serta mampu berkompetisi dalam menghadapi tantangan zaman. Oleh karena itu, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nadiem Anwar Makarim menerbitkan kebijakan untuk perguruan tinggi yang dikenal dengan "Merdeka Belajar-Kampus Merdeka".

Program kurikulum Merdeka Belajar-Kampus Merdeka (KMB-KM) merupakan bagian dari upaya Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan RI, dengan tujuan mendorong mahasiwabisa menguasai beragam kompetensi sebagaimana tertuang dalam Permendikbud Nomor 3 Tahun 2020 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi (Susetyo, 2020). Dalam kebijakan kampus Merdeka diharapkan menjadi jawaban atas tuntutan zaman. Kebijakan ini dihadirkan diseluruh perguruan tinggi di Indonesia agar dapat membangun rencana strategi dalam mempersiapkan mahasiswa menjadi lulusan yang berkompeten *Soft Skill* maupun *Hard Skill* agar lebih siap dalam dengan kebutuhan zaman. Pemerintah menghadirkan program kampus merdeka ini juga untuk menciptakan *link and match* dan menjadi mata rantai penghubung antara perguruan tinggi dengan kebutuhan di dunia kerja.

Kebijakan yang dikenal dengan sebutan "Merdeka Belajar" yang diluncurkan melalu Permendikbud Nomor 3 Tahun 2020 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi dalam rangka peningkatan mutu pembelajaran dan lulusan tinggi ini terdiri dari 4 (empat)program utama, yaitu, kemudahan pembukaan program studi baru, perubahan system akreditasi perguruan tinggi, kemudahan perguruan tinggi negri menjadi PTN berbadan hukum, dan hak belajar bagi mahasiswa untuk mengambil 3 (tiga) semester di luar program studinya. Merujuk pada kebijakan Kampus Merdeka, dikutip dari salah satu media massa bahwa kebijakan kampus merdeka ini merupakan kelanjutan dan konsep merdeka belajar. Pelaksanaan dari program Kampus merdeka ini paling mungkin untuk segera dilaksanakan. Karena hanya mengubah Peraturan Pentri, tidak sampai mengubah Peraturan Pemerintah ataupun Undang-Undang. Hal ini berdasarkan penyampaikan Mentri Pendidikan dan Kebudayaan, Nadiem Makarim. (Makdori, 2020).

Beberapa fakta yang diperkirakan menjadi masalah yang terjadi dalam dalam penerapan konsep Kampus Merdeka adalah terletak pada kesiapan perguruan tinggi dalam menerapkan program Kampus Merdeka yang merupakan kebijakan yang di atur dalam Permendikbud Nomor 3 Tahun 2020 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi dalam rangka peningkatan mutu

pembelajaran dan lulusan tinggi. Dimana perguruan tinggi memiliki tantangan tersendiri untuk memaksimalkan penerapan program Kampus Merdeka ini. Adapun tantangan bagi perguruan tinggi yakni, perguruan tinggi perlu mempersiapkan diri baik secara sumber daya manusia maupun fasilitas, serta merancang kurikulum yang tepat sesuai dengan kebutuhan. Tantangan selanjutnya yang dihadapi yakni penanganan administrasi. Konsep Kampus Merdeka juga menghadapi tantangan dimana kualifikasi pembukaan program studi dan sistem akreditasi dinilai memberatkan perguran tinggi serta dinilai sulit. Hal ini dikarenakan belum semua perguruna tinggi melaksanakan kebijakan program kampus merdeka secara serentak.

Instrumen lain yang tak kalah penting dalam penerapan kebijakan program kampus merdeka yakni *Collaborative Governance* antara pemerintah, swasta dan perguruan tinggi. *Colaborative Governance* menjadi salah satu model strategi baru dari pemerintahan yang melibatkan berbagai stakeholders atau pemangku kepentingan secara bersamaan di dalam sebuah forum dengan aparatur pemerintah untuk membuat keputusan bersama yang bertujuan untuk menyeselesaikan masalah yang tidak bisa dihadapi sendirian oleh pemerintah itu sendiri. Pendekatan *Collaborative Governance* menjadi tolak ukur keberhasilan penerapan kebijakan program kampus merdeka yang dilakukan untuk menghasilkan lulusan yang kompeten dan konpetitif. Dalam kajian ini, penulis menggunakan pendekatan wasathiyah yang dinilai memiliki tujuan yang sama dengan konsep *Collaborative Governance*. Wasathiyah adalah model ekspresi dan pemahaman yang relevan. Ada 4 (empat) aspek konsep Wasathiyah yaitu, Pemikiran (Fikrah), Perbuatan (Amaliyah), Gerakan (Harakah), dan Strategi (Siyasah).

Prinsip-prinsip tersebut harus dipenuhi agar menimbulkan kepercayaan dari masyarakat di satu pihak, dan mewujudkan iklim yang kondusif bagi pemerintah untuk menyelenggarakan kebijakan program kampus merdeka. Melalui *Collaborative Governance* dengan menggunakan pendekatan Wasathiyah, pemerintah diharapkan dapat berkolaborasi dengan dengan berbagai pihak seperti, Swasta dan Perguruan Tinggi di seluruh Indonesia. Oleh karena hal tersebut, diharapkan kebijakan program kampus merdeka diterima oleh seluruh elemen di perguruan tinggi serta tujuan dari kebijakan Kampus Merdeka yakni menghasilkan lulusan yang kompeten dan kompetitif dapat di capai dengan optimal.

PEMBAHASAN

Konsep Wasatiyyah

Konsep Wasathiyah yang dibahas daam kajian ini berasal dari bahasa Arab wasat, memiliki arti "pertengahan". Dalam penggunaan sehari-hari, wasathiyah merujuk pada sikap yang berada di tengah-tengah antara berlebihan (*guluw*) dan kekurangan (*qasr*). Ukuran dari berlebihan dan kekurangan dalam kontekssikap tersebut adalah batas-batas aturan yang ditetapkan agama (Ghazali, 2010). Wasathiyah merupakan pemahaman moderat yang merupakan salah satu karakteristik Islam yang tidak dimiliki oleh agama-agama lain. Pemahaman moderat ini menggaungkan kepada dakwah Islam yang toleran, menentang segala bentuk pemikiran yang liberal dan radikal. Liberal dalam arti yang hanya memahami Islam dengan standar hawa nafsu dan murni logika yang biasanya

cenderung mencari pembenaran yang tidak ilmiah. Radikal dalam arti memaknai Islam secara tekstual yang menghilangkan fleksibilitas ajarannya. Sehingga dalam hal ini Islam terlihat kaku dan terkesan tidak mampu membaca realitas hidup. Wasathiyah Islam ini menjadi salah satu sikap penolakan terhadap ekstremisme dalam bentuk kedzaliman dan kebatilan.

Ibnu Faris menjelaskan dalam kitab “Maqayisul-Lughah” bahwa rangkaian huruf (و ص ط)menunjukkan makna adin atau pertengahan. Diterangkan bahwa Perkara yang paling adil adalah yang paling tengah. Allah Swt. Berfirman dalam Alquran Surah Al Baqarah ayat 143 “…sebagai umat yang pertengahan.”(Al-Baqarah:143). DalamMufradat Alfazh Al-Quran menyebutkan secara bahasa bahwa kata washat ini berarti,“Sesuayu yang memiliki dua elah ujung yang ukurannya sebanding”. Istilah wasathiyah biasa digunakan menggunakan dasar dali dari Q.S Al-Baqarah:143 sebagai berikut :

Artinya:

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ

وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ

Dan demikian (pula) kami telah menjadikan kamu (Umat Islam), umat yang adil dan pilihan agat kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu dan kami tidak menerapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot.dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberikan pentunjuk oleh Allah dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.

Menurut Hasyim Muzadi, konsep Wasathiyah tidak hanya pada ranah syari’ah saja, namun juga ranah tauhid, ekonomi, muamalah, dan kauniyyah. Salah satu ranah yang masuk menggunakan konsep wasathiyah yakni wasathiyah di bidang pendidikan atau pengajaran. Umat Islam dalam menghadapi tantanagn dalam bidang ilmu, teknologi dan informasi. Namun, kualifikasi kaum terpelajar dan terdidik tidak seimbang dengan jumlah umat Islam. Oleh karenanya, perlu dipersiapkannya strategi menyiapkan kompetensi yang mampu berkompetisi (Wardatul Ilmiah & Nanah , 2020). Berdasarkan beberapa pengertian diatas, dapat disimpulkan bahwa al-wasathiyah merupakan kondisi seimbang dan menjaga seseorang dari kecenderungan menuju antara dua sisi/siak ekstrem, sikab berlebihan atau kurang.

Praktik amaliyah Islam Wasathiyah mencakup: (1) *Tawassuth* (pertengahan) yaitu pemahaman dan pengamalan yang tidak *ifrath* (berlebih-lebihan dalam beragama) dan *tafrith* (mengurangi ajaran agama), (2) *Tawazun* (keseimbangan) yaitu pemahaman dan pengamalan agama secara seimbang yang meliputi semua aspek kehidupan baik duniawi maupun ukhrawi, tegas dalam menyatakan prinsip, mana yang merupakan *inhiraf* (penyimpangan) dan mana

yang termasuk *ikhtilaf* (perbedaan), (3) *I'tidal* (lurus dan adil), yakni menempatkan sesuatu sesuai dengan tempatnya dan melaksanakan hak dan memenuhi kewajiban secara proporsional, (4) *Tasamuh* (toleransi) yaitu mengakui dan menghormati perbedaan, dalam berbagai aspek kehidupan, (5) *Musawah* (egaliter) ialah tidak bersikap diskriminatif atau membeda-bedakan, (6) *Syura* (musyawarah) yaitu mengutamakan jalan musyawarah dalam memecahkan segala persoalan demi tercapainya kemaslahatan bagi semua pihak, (7) *Ishlah* (reformasi) yaitu mengedepankan prinsip reformatif untuk melakukan perubahan ke arah yang lebih baik sesuai dengan perkembangan zaman dengan tetap berpegang pada prinsip al-*muhafazhah 'ala al-qadimi al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadidi al-ashlah* (menjaga hal-hal yang telah ada dan menerima hal-hal baru yang lebih baik), (8) *Aulawiyah* (mendahulukan yang prioritas) yaitu kemampuan mengidentifikasi hal yang lebih penting yang harus diutamakan, (9) *Tathawwur wa ibtikar* (dinamis dan inovatif) yaitu selalu terbuka untuk melakukan perubahan dan menciptakan hal baru untuk kemaslahamatan dan kemajuan umat manusia, (10) *Tahadhdhur* (berkeadaban) yaitu menjunjung tinggi akhlakul karimah, karakter, identitas, dan integritas sebagai khaira ummah.

Collaborative Governance

Collaborative governance merupakan sebuah proses dan struktur perumusan keputusan kebijakan public yang melibatkan aktor-aktor yang secara konstruktif, baik dalam tataran pemerintahan dan atau instansi public, swasta dan masyarakat sipil dalam rangka mencapai tujuan publik. Robertson dan Choi (2010) mendefinisikan *collaborative governance* sebagai proses kolektif dan egalitarian dimana setiap partisipan di dalamnya memiliki otoritas substansi dalam pengambilan keputusan dan setiap stakeholder memiliki kesempatan yang sama untuk merefleksikan aspirasinta dalam proses tersebut (Kumorotomo, 2013). Dijelaskan pula oleh Dwiyanto (2011) bahwa dalam kerjasama kolaboratif terjadi penyampaian visi, tujuan, strategi, dan aktivitas antar pihak, mereka masing-masing tetapi memiliki otoritas untuk mengambil keputusan secara independen dan memiliki otoritas dalam mengella organisasinya walaupun mereka tunduk pada kesepakatan bersama (Dwiyanto, 2011).

Menurut Ansell dan Gash (2007:544) mendefinisikan *collaborative governance* adalah sebuah pengaturan yang mengatur satu atau lebih sebuah lembaga publik yang secara langsung terlibat dengan pemangku kepentingan non publik, sehingga dalam proses pengambilan keputusan kolektif bersifat formal, dan berorientasi pada konsensus, serta musyawarah yang bertujuan untuk memebuat atau mengimplementasikan kebijakan publik atau mengelola program atau aset publik. Adapun beberapa kata kunci yang menekan pada enam karakteristik, yaitu: (1) Forum tersebut diinisiasi atau dilaksanakan oleh lembaga publik maupun aktor dalam lembaga publik itu sendiri, (2) Peserta dalam forum tersebut termasuk dalam aktor non publik. (3) Peserta terlibat langsung dalam pembuatan dan pengambilan keputusan serta keputusan tidak harus merajuk pada aktor publik. (4) Forum terorganisir secara formal dan pertemuan akan diadakan secara bersama-sama. (5) Forum bertujuan untuk membuat keputusan melalui keputusan atas kesepakatan bersama, dengan kata lain forum ini berorientasi pada konsensus, dan (6) Kolaborasi berfokus pada kebijakan public maupun manajemen publik.

Pemerintah tidak hanya mengandalkan pada kapasistas internal yang dimiliki dalam penerapan sebuah kebijakan dan pelakasanaan program. Keterbatasan kemampuan, sumberdaya maupun jaringan yang menjadi faktor pendukung terlaksananya suatu program atau kebijakan, mendorong pemerintah untuk melakukan kerjasama dengan berbagai pihak, baik dengan sesama pemerintah, pihak swasta maupun masyarakat dan komunitas masyatakat sipil sehingga dapat terjalin kerjasama kolaboratif dalam mencapai tujuan program atau kebijakan. (Purwanti, 2016)

Collaborative governance berbasis pada tujuan untuk memecahkan bersama permasalahan atau isu tertentu dari para pihak yang terkait. Pihak tersebut tidak hanya berbatas pada instansi pemerintah dan non pemerintah, karena dalam prinsip tata kelola pemerintahan yang baik, melibatkan masyarakat sipil dalam perumusan dan pengembilan keputusan. Kerjasama diinisasi atas keterbatasan kapasitas, sumber daya maupun jaringan yang dimiliki masing-masing pihak, sehingga kerjasama dapat menyatukan dan melengkapi berbagai komponen yang mendorong keberhasilan pencapaian tujuan bersama. Dalam perumusan tujaun, visi-misi, norma dan nilai bersama dalam kerjasama, kedudukan masing-masing pihak bersifat setara yakni memiliki kewenangan untuk mengambil keputusan secara independen walaupun terikat pada kesepakatan bersama. (Purwanti, 2016).

Penerapan Kampus Merdeka Melalui Collaborative Governance Dengan Bingkai Wasathiyah

Kebijakan Merdeka Belajar: Kampus Merdeka diartikan sebagai bentuk pemberian kebebasan secara otonom kepada lembaga pendidikan dan merdeka dari birorasi yang berbelit dan kebebasan bagi mahasiswa memilih program yang diinginkan (Direktorat Jendral Pendidikan Tinggi Kemendikbud RI, 2020). Adapun kebijakan visioner "Merdeka Belajar-Kampus Merdeka" meliputi: (1)Pembukaan Program Studi Baru , (2)Sistem Akreditasi Perguruan Tinggi, (3)Kebebasan Menjadi PTN-BH, (4)Hak Belajar Tiga Semester di Luar Program Studi .

Adapun beberapa poin yang akan dimasukkan ke dalam kurikulum Kampus Merdeka, yaitu: (1) menjalin kerja sama dengan perguruan tinggi dalam negri dan luar negeri, (2) perguruan tinggi dapat mengalokasikan kuota untuk mahasiswa inbound maupun mahasiswa yang melakukan outbound, (3) menyelenggarakan seleksi pertukaran pelajar, (4) melakukan pemantauan penyelenggaraan pertukaran pelajar, (5) menilai dan mengevaluasi hasil pertukaran mahasiswa untuk kemudian dilakukan rekognisi terhadap SKS mahasiswa, (6) mahasiswa diberi kesempatan belajar lima semester di program studi yang dipilihnya saat masuk kuliah, satu semester belajar di luar program studi di dalam universitas yang sama, dan dua semester belajar di luar program studi yang berada di luar universitas, dan (7) mahasiswa diperbolehkan untuk memilih program magang yang diinginkan.

Ulasan lebih lanjut dimuat dalam penelitian Susetyo (2020) menyatakan bahwa implementasi merdeka belajar akan mengalami banyak hambatan, khususnya untuk program studi yang masih menerapkan mata kuliah yang tumpang tindih. Dalam pelaksanaan kebijakan program kampus merdeka yang disampaikan Mendikbud Nadiem Makarim sangat membutuhkan dukungan dan

kerja sama dari berbagai pihak. Dukungan tersebut dari Pemerintah, Swasta dan Perguruan tinggi yang meliputi sivitas akademika, Kementerian hingga dunia industri. Demi tercapainya tujuan kebijakan program Kampus Merdeka, maka ketiga elemen tersebut perlu menerapkan kerja sama yang disebut dengan *collaborative governance.*

Pemerintah sebagai pembuat kebijakan membuat regulasi yang menjadi payung hukum dalam implementasi program Kampus Merdeka. Ada 5 (lima) kebijakan yang mendasari program kampus merdeka, yaitu:

1. Permendikbud No.3 Tahun 2020 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi
2. Permendikbud No.4 Tahun 2020 tentang Perubahan Perguruan Tinggi Negri menjadi Perguruang Tinggi Badan Hukum
3. Permendikbud No.5 tahun 2020 tentang Akreditasi Program Studi dan Perguruan Tinggi.
4. Permendikbud No.6 tahun 2020 tentang Penerimaan Mahasiswa Baru Program Sarjana pada Perguruan Tinggi
5. Permendikbud No.7 tentang Pendirian, Perubahan, Pembubarasan Perguruan Tinggi Negeri dan Pendirian, Perubahan dan Pencabutan Izin Perguruan Tinggi Swasta.

Perguruan tinggi sebagai institusi pendidikan yang memahami secara lebih dekat dengan kehidupan lingkungan kampus dimana mahasiswa dan dosen saling berinteraksi. Dengan demikian, maka keterlibatan perguruan tinggi menjadi poin utama dimana yang nantinya berhasil tidaknya kebijakan program kampus merdeka ditentukan oleh kampus itu sendiri. Selanjutnya, pihak swasta atau dunia industri yang dikenal sebagai lembaga yang fleksibel dalam menghadapi tantangan dan peluang pasar kerja, diharapkan mau turut andil dalam pelaksanaan kebijakaan kampus merdeka dengan memberikan pembelajaran yang mempersiapkan mahasiswa agar menjadi lulusan yang berkompeten sesuai bidangnya.

Dalam penelitian Susityo (2020), ditemukan pula bahwa terdapat beberapa permasalahan dalam implementasi kebijakan program kampus merdeka. Adapun beberapa masalah tersebut yakni kebijakan kampus merdeka yang masih parsial dan belum menuju ke titik tujuan yang ingin dicapai. Belum adanya kesiapan kampus dalam menerapkan kebijakan kampus merdeak, hal ini dibuktikan belum semua perguruan tinggi di Indonesia yang menerapkan kebijakan kampus merdeka. Selain itu, perguruan tinggi juga dalam menyusun kurikulum kampus merdeka. Masalah yang terakhir yakni memerlukan waktu yang cukup lama untuk menyiapkan seluruh program pembangungan sumber daya manusia (SDM) dunia, yakni meliputi penyiapan tenaga pendidik (dosen), serta mahasiswa yang harus siap menerima kurikulum baru dalam melaksanakan pendidikan di perguruan tinggi.

Substansi dari *Good governance* adalah pemerintah mengggandeng berbagai pihak untuk melakukan kerjasama dan kolaborasi secara sinergis antar komponen yang ada dalam mewujudkan, yaitu swasta, masyarakat, akademisi, dan media. Kolaborasi tersebut akan semakin bagus apabila dipadukan dengan konsep wasatiyah atau prinsip moderasi. Pendekatan Wasathiyah menjadi hal yang relavan untuk digunakan dalam melaksanakan kebijakan program Merdeka Belajar yang menggunakan konsep *collaborative governance*. Wasathiyah adalah

ajaran Islam yang mengarahkan umatnya agar adil, seimbang, bermaslahat dan proporsional, atau sering disebut dengan istilah "moderat" dalam semua dimensi kehidupan.

Adapun pendekatan wasathiyah memiliki 4 unsur utama, yakni : (1) Pemikiran (Fikrah), (2) Perbuatan (Amaliyah), (3) Gerakan (Harakah), dan (4) Strategi Politik (Siyasah). Dijelaskan dalam hasil penelitian dari Mia Amalia dalam jurnal yang berjudul "Tantangan dan Upaya Pendidikan Hukum di Waktu Pandemi dalam Meningkatkan Peran Pendidikan melalui Merdeka Belajar Kampus Merdeka", menjelaskan bahwa hambatan yang dialami dalam penyelenggaraan penerapan kolaborasi Merdeka Belajar Kampus Merdeka di Program Studi Hukum Universitas Suryakancana adalah sebagai berikut: Keterbatasan waktu dalam persiapan berbagai administrasi untuk pelaksanaan Program Studi untuk menerapkan Kolaborasi Kurikulum Kebebasan Belajar di Kampus Independen. Para penerima MBKM Grant memiliki berbagai kegiatan masing-masing di Kegiatan Tridharma Perguruan Tinggi sehingga penjadwalan pertemuan atau diskusi pedoman terkadang berubah dan sering dilakukan pada sore hingga malam hari dan hari libur. (Amaliya, 2021)

Berdasarkan hal tersebut dapat dijelaskan bahwa kendala dalam pelaksanaan kebijakan kampus merdeka masih perlu dievaluasi dalam pelaksanaannya. Pemerintah perlu melakukan *collaborative governance* bersama perguruan tinggi agar terlaksananya kampus merdeka dalam maksimal. Pemerintah harus memberikan dukungan baik hal administrasi maupun yang lainnya, agar perguruan tinggi bisa memaksimalkan kinerja mereka untuk melaksanakan kampus merdeka. Untuk melakukan *Colaborative Governance* tersebut, dapat dilakukan dengan menerapkan 4 (empat) unsur utama dari pendekatan wasathiyah. Dimana kebijakan kampus merdeka yang akan dilaksanakan di seluruh kampus di Indonesia memerlukan revitalisasi terhadap pemahaman konsep kampus merdeka itu, bahwa semua perguruan tinggi harus mempunyai satu kesepahaman atau persamaan persepsi terkait hal-hal apa saja yang harus dipersiapkan atau diadakan untuk mewujudkan kampus merdeka, mengingat kondisi dari masing-masing perguruan tinggi tidaklah sama. Inilah yang merupakan pengejawantahan dari prinsip *fikrah* dalam wasatiyah. Dan seperti yang kita ketahui bersama saat ini belum semua perguruan tinggi menerapkan kebijakan kampus merdeka. Pemerintah bersama seluruh perguruan tinggi di Indonesia harus melakukan komunikasi dan koordinasi secara intens untuk menerapkan kebijaka kampus merdeka ini.

Lalu pemerintah juga perlu melakukan evaluasi atau meninjau kembali hal-hal apa yang menjadi kendala dan solusi apa yang tepat untuk permasalahan yang muncul dengan adanya kebijakan baru ini dibuktikan dengan tindakan-tindakan konkrit yang dilakukan pemerintah dalam mengimplementasikan kebijakan kamus merdeka. Pemerintah harus melibatkan seluruh stakeholder untuk menilai apa saja yang menjadi kendala dalam penerapan kebijakan kampus merdeka dan hal-hal apa yang dapat dilakukan sebagai upaya perbaikan untuk mengoptimalkan terlakssananya kebijakan kampus merdeka tersebut. Inilah yang dimaksud dengan prinsip *amaliyah* dalam wasatiyah.

Selanjutnya pemerintah perlu membuat gerakan perubahan yang inovatif, di mana berbagai gagasan harus dimunculkan demi terciptanya hal-hal baru yang lebih kreatif terkait kebijakan kampus merdeka. Ini merupakan

representasi dari prinsip *harokah* dalam wasatiyah. Maka untuk menopang hal tersebut di atas, pemerintah perlu memetakan strategi (*siyasah*) untuk memaksimalkan kolaborasi bersama perguruan tinggi, swasta, masyarakat dan juga media dalam implementasi kebijakan kampus merdeka

Dan terkait dengan praktik amaliyah Islam Wasathiyah, hal-hal yang dapat dilakukan antara lain: (1) *Tawassuth* (pertengahan), bahwa kebijakan kampus merdeka ini harus memgang prinsip pertengahan, dalam artian program-progam dalam kebijakan kampus merdeka itu menjadi sebuah keniscayaan yang bisa dicapai oleh semua perguruan tinggi, bukan menjadi program yang terlalu melangit dan susah digapai, (2) *Tawazun* (keseimbangan) mengandung pemaknaan bahwa luaran atau *goal* yang nantinya akan dicapai dari kebijakan kampus merdeka ini haruslah betul-betul mampu mengakomodir apa yang menjadi kepentingan dan kebutuhan perguruan tinggi maupun mahasiswa secara seimbang, (3) *I'tidal* (lurus dan adil), bahwa kebijakan ini harus mampu memberikan keadilan bagi seluruh perguruan tinggi dan juga mahasiswanya sebagai kelompok sasaran dari kebijakan ini, terkait pemberian program-program yang ditetapkan dalam kebijakan kampus merdeka, (4) *Tasamuh* (toleransi) yaitu memperhatikan segala perbedaan yang ada di setiap perguruan tinggi dengan kondisi mahasiswa yang juga sangat beragam, sehingga kebijakan kampus merdeka ini tetap dapat dirasakan oleh semua perguruan tinggi, (5) *Musawah* (egaliter) ialah, perwujudan dari prinsip ini adalah dengan cara pemerintah tidak membeda-bedakan dalam hal pemberian fasilitas dan program terkait kebijakan kampus merdeka ini kepada seluruh perguruan tinggi yang ada, sebab yang hendak dicapai adalah peningkatan kualitan pendidikan di seluruh lapisan pendidikan tinggi di Indoensia, buka khusus perguruan tinggi tertentu saja , (6) *Syura* (musyawarah) yaitu mengutamakan dialog dari seluruh stakeholder yang terkait dalam kebijakan kampus merdeka, agar senantiasa dapat memutuskan tindakan-tindakan yang tepat bagi perbaikan pendidikan tinggi di Indonesia, (7) *Ishlah* (reformasi) yaitu terus menggali ide-ide kreatif dan hal-hal baru (inovatif) untuk optimalisasi pelaksanaan kebijakan kampus merdeka, (8) *Aulawiyah* (mendahulukan yang prioritas), membuat skala prioritas, aspek-aspek yang mana yang harus didahulukan dalam pelaksanaan kebijakan kampus merdeka, (9) *Tathawwur wa ibtikar* (dinamis dan inovatif), perguruan tinggi dengan dikawal oleh pemerintah harus terus dinamis bergerak melakukan perubahan-perubahan inovatif terkait pelaksanaan kebijakan kampus merdekan, (10) *Tahadhdhur* (berkeadaban), bahwa segala ikhtiar yang dilakukan melalui kebijakan kampus merdekan itu tak lain dan tak bukan adalah untuk mencapai lulusan dengan predikat *khaira ummah,* sebaik-baik umat yang diciptakan Allah dengan segala keunggulannya dibandingkan umat yang lain.

KESIMPULAN

Tantangan pendidikan pada era globalisasi dalam meningkatkan mutu pendidikan melalui Kampus Merdeka Merdeka Belajar yaitu pemerintah perlu berkolaborasi dengan baik bersama perguruan tinggi dan swasta agar tercapaiknya tujuan dari kebijakan program kampus merdeka dengan maksimal. Pemerintah dalam berkolaborasi perlu adanya peninjauan baik dari segi kebijakan maupun segi pelaksanaannya, hal ini dikarenakan beberapa kendala yang sudah dirasakan oleh beberapa perguruan tinggi yang sudah mulai

melaksanakan kebijakan kampus merdeka. Untuk mengatasi hal tersebut pemerintah dapat menggunakan teori *Collaborative Governance* dengan menggunakan 4 unsur dari pendekatan wasathiyah dimana kebijakan yang ada lebih difikirkan (Fikrah) lagi dengna cara ditinjau ulang dalam pelaksanaan kebijakan ini dengan perbuatan (Amaliyah) serta pemerintah dengan konsep *Collaboratie Governace* dapat bergerak bersama atau bersinergi bersama perguruan tinggi dan swasta dan membangun strategi politik (Siyasah) untuk mengatasi kendala yang dirasakan oleh perguruan tinggi yang sudah menerapkan kampus merdeka. Diharapkan akan ada cukup
waktu dalam persiapan berbagai pemerintahan untuk pelaksanaan Merdeka Belajar. Prinsip-prinsip tersebut harus dipenuhi agar menimbulkan kepercayaan dari masyarakat di satu pihak, dan mewujudkan iklim yang kondusif bagi pemerintah untuk menyelenggarakan kebijakan program kampus merdeka.

Oleh karena hal tersebut, pemerintah perlu membuat gerakan perubahan yang inovatif, demi terciptanya hal-hal baru yang lebih kreatif terkait kebijakan kampus merdeka. Pemerintah dalam mewujudkan kebijakan kampus merdeka perlu melakukan *collaborative governance* bersama perguruan tinggi agar terlaksananya kampus merdeka dalam maksimal. Pemerintah harus memberikan dukungan baik hal administrasi maupun yang lainnya, agar perguruan tinggi bisa memaksimalkan kinerja mereka untuk melaksanakan kampus merdeka. Pemerintah bersama seluruh perguruan tinggi di Indonesia juga harus melakukan komunikasi dan koordinasi secara intens untuk menerapkan kebijaka kampus merdeka ini.

DAFTAR PUSTAKA

Dwiyanto, A. (2011). Manajemen Pelayanan Publik:Peduli, Inklusif, dan Kolaboratif. Yogyakarta: Gajah Mada Univercity Press.

Ghazali, M. I. (2010). Islamlib.com.

Kumorotomo, W. d. (2013). Transformasi Pelayanan Jakarta CommuterLine: Studi Tentang Collaborative Governance di Sector Publik. Jurusan Manajemen dna Kebijakan Publik .

Makdori, Y. (2020). Kemendikbud Rilis Konsep Kampus Merdeka Untuk Perguruan Tinggi.

Susetyo. (2020). Permasalahan Implementasi Kurikulum Merdeka Belajar Program Studi Pendidikan Bahasan Indonesia FKIP Universitas Bengkulu . Bengkulu : Unib.

Wardatul Ilmiah, S., & Nanah , S. (2020). Islam Wasathiyah Dalam Bingkai Kemajemukan Indonesia. 40-62.

DISSIMILARITY IMPLEMENTASI KONSEP MODERASI BERAGAMA DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM

Najahan Musyafak, Imam Munawar, Noor Lailatul Khasanah, dan Fitri Ariana Putri

Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang[1],Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pekalongan[2], Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama (IAINU) Kebumen[3], Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang[4]
Correspondent: najahan_musyafak@walisongo.ac.id

Abstract: The religious moderation policy that has been established by the Ministry of Religion has led to differences in attitudes among Islamic uiniversities (PTKI). The difference lies in the response taken whether the idea of moderation is included in the curriculum into a course (an isolated subject) or a part of an existing course (an integrated subject). This study argues that universities have different academic and social considerations towards government policies. This study employs a qualitative descriptive approach to observe, interview and review of formal policies are available online. The purpose of this study is to map and analyze how the responses of Islamic universities in Indonesia, both private and private, in reporting on religious moderation policies. Several previous studies have shown that each campus has a unique academic atmosphere and culture. This uniqueness is motivated by the social conditions of the community, the vision and mission, as well as the predetermined curriculum. In line with this, they cannot automatically carry out government policies. Changing in campus policy results in changes of other interrelated sectors. At the same time, universities have multiple resource strengths that cause the events to be taken. Thus, it becomes an important study to determine the factors that cause the reaction of higher education responses in implementing religious moderation policies on campus.
Keyword: *Dissimilarity, Policy, Religious Moderation, Islamic Higher Education*

Abstrak: Kebijakan moderasi agama yang telah ditetapkan oleh Kementerian Agama telah menimbulkan perbedaan sikap di kalangan perguruan tinggi keagamaan Islam (PTKI). Perbedaan tersebut terletak pada respon yang diambil apakah gagasan moderasi masuk dalam kurikulum menjadi mata kuliah tersendiri (*isolated subject*) ataukah menjadi bagian dari mata kuliah yang ada (*integrated subject*). Studi ini berargumen bahwa perguruan tinggi memiliki pertimbangan akademis dan sosial yang tidak sama terhadap kebijakan pemerintah. Artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif melalui observasi, interview dan review terhadap kebijakan formal yang tersedia secara online. Tujuan studi ini adalah untuk memetakan dan menganalisis bagaimana respon perguruan tinggi keagamaan Islam di Indonesia baik negeri maupun swasta terhadap penerapan kebijakan moderasi beragama. Beberapa kajian sebelumnya menunjukkan bahwa setiap kampus memiliki kekhasan suasana dan budaya akademik. Kekhasan tersebut dilatarbelakangi oleh kondisi sosial masyarakat, visi dan misi, serta

kurikulum yang telah ditetapkan. Sejalan dengan hal tersebut, mereka tidak bisa serta merta dan otomatis menjalankan kebijakan pemerintah. Perubahan kebijakan kampus berakibat terhadap perubahan pada sektor lain yang saling terkait. Dalam waktu yang bersamaan, perguruan tinggi memiliki kekuatan sumberdaya beragam yang pada gilirannya menyebabkan terjadinya perbedaan sikap yang diambil. Dengan demikian, menjadi sebuah kajian yang penting untuk mengetahui faktor faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan sikap perguruan tinggi dalam mengimplementasikan kebijakan moderasi agama di kampus.
Kata Kunci: *Dissimilarity, Implementasi, Moderasi Beragama, PTKI*

PENDAHULUAN

Kebijakan pendidikan moderasi beragama yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama telah menimbulkan perbedaan respons dalam implementasinya di lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN). Perbedaan tersebut tercermin dari adanya pengambilan kebijakan yang dimanifestasikan ke dalam dua hal, yaitu formalisasi langkah-langkah pelaksanaan pendidikan moderasi bergama dalam bentuk kelembagaan tersendiri di kampus; dan kedua, cara Perguruan Tinggi melakukan habituasi gagasan moderasi beragama ke dalam bidang tridharma perguruan tinggi. Berkaitan dengan formalisasi strategi implementasi, tidak semua perguruan tinggi secara cepat dan responsif menindaklanjuti edaran surat Direktur Jenderal Pendidikan Islam No.7272 Tahun 2019 tentang pendirian Rumah Moderasi Beragama. Dari seluruh jumlah PTKIN yang tersebar di seluruh Indonesia sebanyak 58 lembaga, 32 perguruan tinggi telah mendirikan Rumah Moderasi Beragama. Sementara itu, 26 perguruan tinggi belum memiliki lembaga formal Rumah Moderasi Beragama. Sejalan dengan hal ini, penanaman nilai moderasi beragama dilakukan secara beragam pula, dimana sebagian kampus memasukkan ke dalam kurikulum serta menjadi salah satu tema penelitian dan pengabdian masyarakat dosen dan mahasiswa. Berdasarkan pada ketidaksamaan respons dan cara menetapkan strategi, diperlukan adanya studi untuk mengevaluasi perbedaan kebijakan yang diambil oleh perguruan tinggi dalam menerapkan konsep moderasi beragama.

Sejauh ini, kajian tentang moderasi beragama yang dilakukan oleh para peneliti fokus pada cara melakukan sosialisasi dan pembelajaran moderasi beragama di lembaga pendidikan. Sedangkan kajian tentang faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan dalam mengusung konsep moderasi di lembaga pendidikan serta dimensi pilihan cara yang ditempauh dalam dalam proses habituasi pendidikan di kalangan peserta didik terbaikan. Sejalan dengan hal itu, terdapat tiga fokus yang digunakan dalam studi moderasi beragama terdahulu, yaitu proses pembelajaran, strategi sosialisasi, dan kontekstualisasi. Pertama, studi moderasi beragama dengan memasukkan pada satu jenis mata kuliah atau mata pelajaran tertentu (Purwanto, dkk, 2019; Caswita, 2019; Tastin, 2019; dan Hiqmatunnisa & Az Zafi, 2020). Kedua, moderasi beragama diusung dalam berbagai jenis kegiatan yang diselenggarakan oleh instansi dan lembaga pendidikan (Irama & Zamzami, 2019; dan Akhmadi, 2019). Ketiga, studi tentang munculnya kebijakan dan atau pembelajaran materi moderasi beragama

dikaitkan dengan isu radikalisme yang sudah memasuki dunia pendidikan (Arifianto, 2018; Superta & Sirin, 2018; Saihu & Marsiti, 2019). Sebagaimana ditunjukkan oleh Saihu dan Marsiti (2019) bahwa materi moderasi yang diusung melalui pembelajaran karakter menjadi penting artinya dalam rangka menangkal faham radikal. Berdasarkan ketiga kecenderungan tersebut diketahui bahwa belum banyak studi moderasi beragama yang memperhatikan terjadinya perbedaan pilihan bagi lembaga pendidikan dalam mengimplementasikan nilai-nilai moderasi beragama. Kemudian, studi ini ingin menunjukkan bahwa ada berbagai macam faktor yang menyebabkan terjadinya ketidaksamaan dalam implementasi konsep moderasi beragama.

Penelitian yang membahas tentang Implementasi Konsep Moderasi Beragama di perguruan tinggi (PT) sudah banyak dilakukan. *Pertama*, Internalisasi Nilai Moderasi Melalui Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum yang dilakukan oleh Yedi Purwanto, Qowaid, Lisa'diyah Ma'arifataini, dan Ridwan Fauzi.[1] Dalam penelitian ini memaparkan internalisasi nilai moderasi Islam melalui Pendidikan Agama Islam (PAI) di Perguruan Tinggi Umum (PTU). Penelitian ini mengkaji tentang Internalisasi Nilai Moderasi beragama di PTU, memang penelitian ini dilakukan di perguruan tinggi namun lebih khusus di perguruan tinggi umum, berbeda dengan penelitian yang akan dikaji saat ini yaitu dilakukan di peguruan tinggi keagamaan Islam (PTKI). *Kedua*, penelitian tentang *Measuring Religious Moderation Among Muslim Students at Public Colleges in Kalimantan Facing Disruption Era* yang dilakukan oleh Nuraliah Ali.[2] Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan moderasi beragama mahasiswa pada perguruan tinggi umum di Kalimantan melalui pijakan empat indikator moderasi beragama. Hasil penelitian menunjukan bahwa tingkat indikator moderat lebih tinggi dibandingkan indikator tidak moderat/ ekstrim. Dalam penelitian ini penelitiberusaha menanamkan nilai nilai moderasi beragama di perguruan tinggi umum, sama dengan penelitian yang dilakukan oleh Yedi Purwanto dan kawan-kawan, penelitian ini juga dilakukan di perguruan tinggi umum namun bedanya terletak pada cara dan metode yang dilakukan.

Studi tentang moderasi beragama di PTKIN sudah pernah ada sebelumnya yang dilakukan oleh Hani Hiqmatunnisa dan Ashif Az Zafi, dengan judul Penerapan Nilai-nilai Moderasi Islam Dalam Pembelajaran Fiqih Di PTKIN Menggunakan Konsep Problem-Based Learning.[3] Dalam artikel ini penulis menganalisis rekonstruksi dari Fiqh Nusantara, dengan mengembangkan metodologi dari Ijtihad (proses penalaran hukum dalam rasionalisasi hukum berdasarkan alquran dan sunnah) untuk membangun konsep Fiqh (hukum islam) yang cocok dengan warga Indonesia. Penelitian ini memang dilakukan di PTKIN

---

[1] Ridwan Fauzi Yedi Purwanto, Qowaid, Lisa'diyah Ma'arifataini, 'Internalisasi Nilai Moderasi Melalui Pendidikan Agama Islam Di Perguruan Tinggi Umum', *EDUKASI , Jurnal Penelitian Pendidikan Agama Dan Keagamaan*, 17(2) (2019), 110–24.

[2] Nuraliah Ali, 'Measuring Religious Moderation Among Muslim Students at Public Colleges in Kalimantan Facing Disruption Era', *INFERENSI, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 14, N (2020).

[3] Hani Hiqmatunnisa dan Ashif Az Zafi, 'Penerapan Nilai-Nilai Moderasi Islam Dalam Pembelajaran Fiqih Di PTKIN Menggunakan Konsep Problem-Based Learning', *JIPIS*, Volume 29, (2020).

namun tidak fokus dalam meneliti tentang implementasi konsep nila-nilai Moderasi di PTKIN, penelitian ini lebih menfokuskan tentang Penerapan Nilai-nilai Moderasi Islam Dalam Pembelajaran Fiqih Di PTKIN. Gagasan tentang yang menyoroti tentang Nilai-Nilai Moderasi Islam juga telah dilakukan oleh Triasih Kartikowati, yaitu tentang Nilai-Nilai Moderasi Islam Perspektif Ahmad Syafii Maarif Dalam Buku Tuhan Menyapa Kita Dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam.[4] Tujuan dari penelitian untuk mengkaji dan menelaah nilai-nilai moderasi Islam & relevansinya terhadap pendidikan Islam. Hasil penelitian tersebut peneliti menggambarkan bahwa terdapat nilai moderasi Islam antara lain, Islam Indonesia, Islam demokrasi dan Islam modernitas, dijelaskan bahwa mayoritas penduduk Indonesia adalah muslim terbesar di dunia, dengan paham demokrasi, Islam tidak bertentangan dengan konstitusi negara.

Penelitian lain dilakukan oleh Ekawati, Mundzier Suparta dan Khaeron Sirin, 2019 "Moderasi Kurikulum Perguruan Tinggi Islam dalam Deradikaliasi Agama di Indonesia".[5] Artikel tersebut menjelaskan termuatnya kurikulum moderasi di Perguruan Tinggi dengan upaya deradikalisasi pendidikan Islam sebagai bentuk kesadaran inklusif-multikultural. Adapun tujuannya untuk meminimalisir radikalisme sehingga diperlukannya kajian yang mendalam terutama para ahli akademisi agar dapat menjunjung nilai toleransi di kampus. Beberapa Perguruan Tinggi yang sudah menerapkan moderasi di dalam kurikulum yaitu UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, IAIN Surakarta dan STAIN Kediri. Ketiganya beranggapan bahwa dalam deradikalisasi, bukan hanya dalam kelembagaan saj ayang perlu dipertegas melainkan pembenahan sistem kurikulum sebagai penangkal radikalisme. Pentingnya kurikulum moderasi beragama sebagai kurikulum di perguruan tinggi Islam untuk mengembangkan pengetahun, sikap dan tindakan deradikalisasi agama. Penelitian ini bertujuan untuk melihat dan menganalisa bahwa apakah di dalam kurikulum pendidikan yang diajarkan yang didalamnya mengadung nilai-nilai inklusif, dialogis, mengedepankan toleransi, sehingga dapat mendorong pembentukan karakter mahasiswa yang moderat, antun, elastik, flekibel dan siap menerima aneka keberagaman.

Sementara itu, penelitian Saihu dan Marsiti, 2019, fokus pada "Pendidikan Karakter dalam Upaya Menangkal Radikalisme di SMA Negeri 3 Kota Depok, Jawa Barat".[6] Penelitian ini membahas mengenai penangkalan radikalime di sekolah dengan mengimplementasikan pendidikan karakter yang diintegrasikan pada kurikulum formal dan *hidden curriculum.* Karena diantara keduanya tidak dapat dipisahkan untuk tercapainya tujuan pembelajaran dan

---

[4] Kartikowati Triasih, 'Nilai-Nilai Moderasi Islam Perspektif Ahmad Syafii Maarif Dalam Buku Tuhan Menyapa Kita Dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam.', Skripsi Thesis, IAIN Purwokerto., 2020.

[5] Ekawati, Mundzier Suparta, and Khaerani Sirin, 'Moderasi Kurikulum Perguruan Tinggi Islam Dalam Deradikalisasi Agama Di Indonesia', *Istiqro'*, 16.1 (2018), 139–78 <http://istiqro.kemenag.go.id/index.php/istiqro/article/view/97/82>.

[6] Saihu Saihu and Marsiti Marsiti, 'Pendidikan Karakter Dalam Upaya Menangkal Radikalisme Di Sma Negeri 3 Kota Depok, Jawa Barat', *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam Dan Manajemen Pendidikan Islam*, 1.1 (2019), 23–54 <https://doi.org/10.36671/andragogi.v1i1.47>.

menyesuaikan dengan kondisi. *Hidden curriculum* yang diimplementasikan di sekolah seperti penanaman nilai karakter ketertiban, kedisiplinan, kejujuran, ramah, sopan, santun, cinta tanah air, kebersihan, peduli lingkungan. Adanya *hidden curriculum* tersebut untuk tercapainnya kurikulum berbasis pendidikan karakter dalam rangka untuk menangkal radikalisme, tentu diperlukannya pembelajaran dengan menanamkan pendidikan karakter di sekolah. Hal-hal terkait di atas sebagai bentuk upaya tercapainya kurikulum formal berbasis pendidikan karakter.

Sejalan dengan hal ini, Caswita, 2019, melihat dari perspektif yang berbeda, yaitu "Kurikulum Tersembunyi dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam".[7] Artikel tersebut bertujuan untuk mengkaji penerapan kurikulumm yang mengintegrasikan antara kurikulum tertulis (*written curriculum*) dan kurikulum tersembunyi (*hidden curriculum*) di SD AlMuttaqin Tasikmalaya. Penelitian ini berfokus pada penerapan kurikulum yang digunakan di sekolah. Karena sekolah yang diteliti swasta, namun tetap menerapkan kurikulum yang memadukan antara tertulis (*written curriculum*) dan kurikulum tersembunyi (*hidden curriculum*) dengan baik, sehingga menghasilkan pembelajaran yang efektif. Perpaduan diatara kurikulum keduanya yaitu secara tertulis melalui pembelajaran PAI, sedangkan secara tersebunyi dengan ekstrakulikuler dan pengembangan diri mahasiswa.

Kajian lain yang fokus pada sosialisasi dilakukan oleh Alexander R. Arifianto (2018). Studi ini berjudul "*Islamic Campus Preaching Organizations in Indonesia: Promoters of Moderation or Radicalism?"* [8] Artikel tersebut membahas mengenai lembaga atau organisasi kampus yang sedang marak dikalangan Perguruan Tinggi. Organisasi tersebut yakni Persatuan Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang dapat difungsikan sebagai tempat berkembangnya paham radikalisme atau justru dapat menjadi alternatif deradikalisasi. Hasilnya cara yang ditempuh kedua irganisasi tersebut pun berbeda, KAMMI bersedia dengan strategi moderasi, sedangkan HTI lebih memilih rasa tersendiri dengan sifat tertutup dan rahasia dan menyatakan bahwa mereka menolak radikalisme dan ekstrimisme secara resmi. Wawasan atas hal tersebut menjadi perbincangan atas tesis inklusi-moderasi serta menyimpulkan jawabaan atas kelompok-kelompok tersebut.

Penelitian tentang telaah atas formula Pengarusutamaan Moderasi Beragama Kementerian Agama Tahun 2019-2020 dilakukan oleh Yoga Irama dan Mukhammad Zamzami.[9] Penelitian ini memfokuskan pada Formula moderasi beragama Kemenag RI yang merupakan sebuah strategi yang dilakukan oleh Kementerian Agama. Salah satunya Strategi yang ditawarkan oleh Kemenag dalam usaha menguatkan moderasi beragama di Perguruan Tinggi, khususnya

---

[7] Caswita Caswita, 'Kurikulum Tersembunyi Dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam', *EDUKASI: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama Dan Keagamaan*, 17.3 (2019), 300–314 <https://doi.org/10.32729/edukasi.v17i3.590>.

[8] Alexander R. Arifianto, 'Islamic Campus Preaching Organizations in Indonesia: Promoters of Moderation or Radicalism', *Asian Security*, Volume 15.3 (2018).

[9] Yoga Irama dan Mukhammad Zamzami, 'Telaah Atas Formula Pengarusutamaan Moderasi Beragama Kementerian Agama Tahun 2019-2020, KACA (Karunia Cahaya Allah)':, *Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin*, 11 (2019), 1.

Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI). Dalam kajian ini peneliti memang melakukan penelitian tentang PTKI namun seara fokus tidak dilakukan di PTKI itu hanya salah satu dari bagian penelitiannya, jadi secara tegas tentunya berbeda dengan penelitian yang akan dilakukan saat ini. Penelitian lain seperti Pengembangan Pembelajaran PAI Berwawasan Islam Wasatiyah: Upaya Membangun Sikap Moderasi Beragama Peserta Didik oleh Kasinyo Harto dan Tastin.[10] Penelitian ini mengkaji bagaimana proses pengembangan pembelajaran PAI dengan menerapkan nilai-nilai Islam Wasatiyah dalam upaya membangun sikap moderasi beragama peserta didik. Fokus kajian penelitian ini berfokus pada implementasi nilai-nilai Islam wasatiyah dalam pembelajaran PAI terhadap peserta didik. Tentunya tetap berbeda dengan penelitian yang akan dilakukan oleh tim penelitian saat ini di PTKI.

Adapun penelitian lain yang membahas tentang moderasi beragama yang tentunya menyoroti tentang moderasi beragama di negara Indonesia salah satunya tentang Moderasi Beragama Dalam Keragaman Indonesia oleh Agus Akhmadi. [11]Dalam penelitian tersebut Fokus kajian ini adalah tentang keragaman budaya bangsa Indonesia, bagaimana moderasi beragama dalam keragaman bangsa Indonesia dan bagaimana peran penyuluh agama dalam mewujudkan keharmonisan hidup bangsa Indonesia. Tentunya sangat berbeda dengan penelitian yang akan dikaji kali ini, fokus kajiannya terletak pada bagaimana sikap perguruan tinggi dalam mengimplementasikan nilai-nilai moderasi beragama di perguruan tinggi keagamaan Islam (PTKI) sebagai lembaga yang berada di bawah naungan kementrian agama.

Beberapa penelitian yang pernah dilakukan menunjukkan bahwa belum adanya fokus kajian tentang bagaimana implementasi konsep moderasi beragama di perguruan tinggi keagamaan Islam. Beberapa peneletian sebelumnya memang membahas tentang moderasi beragama namun tidak ada yang fokus dalam kajian implementasi konsep moderasi beragama di perguruan tinggi keagamaan Islam. Penelitian ini adalah untuk melengkapi penelitian sebelumnya dan penelitian ini membantu memberikan data bagi peneliti yang akan datang di kemudian hari.

Studi ini fokus pada bagaimana sikap Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) dalam mengimplementasikan kebijakan moderasi beragama? serta faktor-faktor apa sajakah yang menyebabkan terjadinya perbedaan sikap perguruan tinggi dalam mengimplementasikan kebijakan moderasi agama di kampus.

METODE

Penelitian ini terfokus pada kebijakan moderasi agama yang telah menimbulkan perbedaan sikap dalam implementasi di perguruan tinggi keagamaan Islam (PTKI). Rumah Moderasi Beragama (RMB) ini membuat terjadinya perbedaan dalam merespon kebijakan yang diberikan oleh Kementrian Agama. Perbedan respon yang terjadi di PTKI dapat dilihat dari berdirinya RMB

---

[10] Kasinyo Harto dan Tastin, 'Pengembangan Pembelajaran PAI Berwawasan Islam Wasatiyah: Upaya Membangun Sikap Moderasi Beragama Peserta Didik', *At-Ta'lim*, 1 (2019).

[11] Agus Akhmadi, 'Moderasi Beragama Dalam Keragaman Indonesia Religious Moderation in Indonesia ' S Diversity', *Jurnal Diklat Keagamaan*, 13.2 (2019), 45–55.

di kampus. PTKI yang sudah mendirikan RMB sejumlah 32 kampus se-Indonesia[12] dan yang belum mendirikan rumah moderasi beragama sejumlah 26 kampus dengan jumlah total 58 kampus PTKI. Adapun Peneliti disini lebih fokus ke Rumah Moderasi Beragama yang ada di PTKIN. Artinya, dari keseluruhan PTKIN terdapat 32/58 dengan persentase 55,17% di seluruh Indonesia. Sehingga, dari 58 PTKI, peneliti memilih untuk mengambil 22 PTKI yang sekiranya dapat terakses dengan melalui kontak yang dapat dihubungi baik PTKI yang sudah mendirikan RMB maupun yang belum mendirikan RMB. Akan tetapi, tidak semua PTKI yang peneliti hubungi dapat terakses dengan baik. Maka, dari jumlah 22 PTKI tersebut, terdapat 10 PTKI yang merespon dan mengisi kesioner yang diberikan oleh peneliti. Diantaranya 7 PTKI yang sudah mendirikan RMB dan 3 PTKI yang belum mendirikan RMB.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif desktiptif. Deskriptif yaitu menggambarkan secara detail suatu pesan atau suatu teks tertentu, atau bisa disebut juga untuk menggambarkan aspek-aspek dan karakteristik suatu pesan.[13] Penelitian ini memberikan gambaran mengenai perbedaan respon terhadap penerapan kebijakan moderasi beragama di kalangan PTKI. Jenis data yang digunakan berupa data primer dan data sekunder. Adapun data primer dalam penelitian ini data yang dikumpulkan sendiri dari peneliti langsung dari sumbernya,[14] yaitu dengan melihat hasil data dari kuesioner yang sudah disebarluaskan ke PTKI, dokumen, kebijakan, SK peresmian dan hasil dari pendirian RMB. Sedangkan data sekunder yaitu data yang diterbitkan atau dibuat oleh organisasi yang bukan pengelolanya, [15]yaitu dengan buku, artikel, jurnal, alamat website PTKI, berita dalam internet mengenai RMB di Kampus sebagai bahan yang mendukung untuk melakukan penelitian ini.

Pengumpulan data yang peneliti gunakan dengan melibatkan pengurus RMB dan pimpinan yang ada di kampus melalui kontak yang didapatkan sebagai bentuk partisipan. Hal ini, untuk mendapatkan data secara relevan dan valid. Peneliti menggunakan data sepenuhnya dalam penelitian ini. Pada kebijakan Pendirian Rumah Moderasi Beragama (X) telah meyebabkan terjadinya Perbedaan Sistem Pendidikan Toleransi di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (Y), dengan faktor diatas menjadi rujukan sebagai partisipan di masing-masing PTKI. Perbedaan tersebut terletak pada respon yang diambil apakah gagasan moderasi masuk dalam kurikulum menjadi mata kuliah tersendiri (*isolated subject*) ataukah menjadi bagian dari mata kuliah yang ada (*integrated subject*). Perbedaan sikap yang ditunjukkan masing-masing (PTKI) dapat di lihat dari hasil masing masing.

Proses penelitian ini tentu tidak mudah, ada berbagai lika-liku dalam menjalankan penelitian. Keadaan pandemi seperti ini berdampak adanya

---

[12] Kementerian Agama, 'Data Rumah Moderasi Beragama Di PTKI per Tanggal 11 Desember 2020 Dalam Surat Dirjen Pendis B-3663.I/Dj.I/BA.02/10/2019', in *Edaran Rumah MOderasi Beragama*, 2019.

[13] Eriyanto, *Analisis Isi, Pengantar Metodologi Untuk Penelitian Ilmu Komunikasi Dan Ilmu-Ilmu Sosial Lainnya* (Jakarta: Kencana, 2011).

[14] Siswanto Sutojo, *Manajemen Bisnis Di Perusahaan Di Indonesia Yang Efektif* (Jakarta: Damar Mulia Pustaka, 2012).

[15] Siswanto Sutojo.

kebijakan untuk online, sehingga peneliti menghubungi pihak yang bersangkutan pun secara virtual. Dimulainya dengan terhubung salah satu dosen yang ada di PTKI untuk menjembatani agar bisa terhubung secara langsung dengan pengurus RMB atau pimpinan. Tentunya membutuhkan waktu yang cukup panjang dikarenakan kesibukan masing-masing sehingga responnya berbeda-beda. Maka, dari 22 PTKI yang dihubungi hanya 10 yang dapat terakses sesuai dengan peneliti inginkan. Ini menjadi kendala dan lamanya penelitian yakni dengan menunggu jawaban atas respon yang diberikan. Pada proses pengumpulan data peneliti menggunakan kuesioner yang berbeda sesuai dengan PTKI, baik yang sudah mendirikan RMB atau yang belum mendirikan RMB. Pengumpulan data bagi PTKI yang sudah mendirikan RMB peneliti meminta dokumen seperti SK, alamat website RMB di PTKI serta menambah literatur review. Peneliti juga mengakses berita-berita yang relevan dengan RMB terkait peresmian, pemberitaan, kegiatan dan lain-lain. Adapun PTKI yang belum mendirikan RMB hanya sampai pada tahap kuesioner saja. Harapan bagi seluruh PTKI yang belum mendirikan RMB akan mendirikan sesegera mungkin di kampus untuk menumbuhkan sikap toleransi.

Peneliti menganalisa data yang sudah didapatkan dengan memilih dan memilah. Selanjutnya dilakukan teknik analisis data yang tepat untuk penelitian ini yaitu analisis wacana kritis atau *Critical Discourse Analysis* (CDA). Fairclough juga menegaskan karakter *constitutive* dan *constituted* dari diskursus. Menurutnya, diskursus merupakan sebuah bentuk praktik sosial yang mengkonstruksikan dunia sosial, identitas dan relasi-relasi sosial.[16] CDA dalam peneitian ini merujuk pada analisis menurut Norman Fairclough yang menyebutkan pemahamannya tentang bahasa dengan istilah *discourse* atau wacana. Konsep wacana menurut Fairclough merupakan bentuk sebagai "praktik sosial" yang memiliki tiga implikasi yaitu wacana merupakan bagian dari masyarakat, wcan sebagai praktik sosial memberi implkasi bahwa wacana merupakan proses sosial dan wacana berproses sesuai dengan yang dikondisikan dalam masyarakat. Hal ini terdapat dialektika antara bahasa dengan kondisi yang terjadi dalam masyarakat pada kondisi sosial. Dikarnakan wacana dipengaruhi oleh kondisi sosial, akan tetapi kondisi sosial juga dipengaruhi oleh wacana[17]. Wacana yang terjadi saat ini yakni RMB masih menjadi perbincangan dan hanya sebagai formalitas pada kebijakan yang telah ditetapkan. Sehingga implemenntasi dari konsep moderasi beragama di PTKI perlu adanya tindaklanjut dalam memaknainya.

HASIL

Kebijakan Pendirian Rumah Moderasi Beragama sesuai dengan SK Dirjen Pendidikan Islam Kementerian Agama Surat Edaran Nomor B-3663.1/Dj.I/BA.02/10/2019 tertanggal 29 Oktober 2019 telah menyebabkan perbedaan. Perbedaan tersebut dapat dilihat dari Sistem Pendidikan Toleransi di

---

[16] Elya Munfarida, 'Analisis Wacana Kritis Dalam Perspektif Norman Fairclough', *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 8.1 (1970), 1–19 <https://doi.org/10.24090/komunika.v8i1.746>.

[17] ' Umar Fauzan, 'analisis Wacana Kritis Model Fairclough' STAIN Samarinda', 5.2 (2013).

Perguruan Tinggi Keagamaan Islam. Dalam penelitian per tanggal 11 Desember 2020, bahwa dari 58 PTKI sudah terdapat 38 Rumah Moderasi Beragama yang berdiri. Data penelitian ini, hasil secara random menunjukkan 10 data PTKI yang berhasil dihubungi dan memeroleh jawaban mengenai perbedaan atas respon terhadap SK Dirjen tersebut. Pada 10 PTKI tersebut menunjukkan 7 Perguruan Tinggi yang sudah mendirikan Rumah Moderasi Beragama dan 3 lainnya belum mendirikan. Tentunya, setiap Perguruan Tinggi tersebut memiliki latar belakang yang berbeda. Diantaranya, kurangnya SDM yang memadai, sarana prasarana yang rendah, bahkan belum adanya ketetapan yang sesuai terkait dengan arah gerak Rumah Moderasi Beragama. Meskipun begitu, ketiga PTKI tersebut telah menyadari betul bahwa Rumah Moderasi Beragama memiliki nilai strategis untuk mengembangkan gerakan Islam *wasathi,* kemudian sebagai lembaga pengontrol dan peredam gerakan radikalisme yang mengatasnamakan agama.

Beberapa PTKI yang telah mendirikan Rumah Moderasi Beragama pun memiliki perbedaan kebijakan diantaranya IAIN Salatiga dan IAIN Kudus yang tidak menjadikan Rumah Moderasi Beragama sebagai pusat kajian studi. Sedangkan 5 Perguruan Tinggi lainnya menjadikan Rumah Moderasi Beragama sebagai salah satu pusat kajian studi seperti UIN Walisongo, IAIN Sultan Amai Gorontalo, UIN Raden Intan Lampung, UIN Antasari Banjarmasin dan UIN Syarif Kasim Riau. Begitu pula terkait dengan adanya perbedaan Sistem Pendidikan Toleransi sebagai penguat nilai-nilai moderasi. Ketidaksamaan (*dissimilarity*) tersebut dibedakan menjadi dua hal yaitu formal dan non-formal. Keduanya dikemas dalam edukasi Rumah Moderasi Beragama oleh setiap Perguruan Tinggi. Pendidikan toleransi formal misalnya, dijadikan kurikulum wajib dan pemberlakuan mata kuliah *Islam dan Moderasi Beragama*. Kemudian pendidikan toleransi non-formal dapat ditemui dalam kegiatan seminar, diskusi rutin, sekolah moderasi dan lain sebagainya.

Berdirinya Rumah Moderasi Beragama tujuan utamanya yaitu sebagai tempat pendampingan masyarakat sekitar, penyemaian, edukasi dan penguatan wacana mengenai moderasi beragama sebagai wujud landasan berpikir, bersikap dan menerapkan nilai-nilai toleransi. Moderasi beragama banyak dilakukan di dunia pendidikan, di PTKI sendiri seperti yang disebutkan di atas bahwa setiap Perguruan Tinggi harus mendirikan Rumah Moderasi Beragama. Namun, kata harus dan wajib mendirikan ini menjadi sorotan bagi peneliti. Pasalnya hasil temuan pada data lapangan menunjukkan bahwa Rumah Moderasi Beragama belum sepenuhnya memilki peta jalan (*roadmap*) yang sesuai, belum memiliki program kerja, serta belum memaksimalkan untuk sosialisasi dilingkup yang paling sempit, sivitas akademika. Rumah Moderasi Agama sesungguhnya adalah "*ramai di dunia maya, namun sepi di dunia nyata*", kalimat yang tepat untuk menggambarkan kondisi saat ini.

Berbicara mengenai dunia maya, PTKI yang sudah mempunyai Rumah Moderasi Beragama lebih aktif di media sosial. Hal ini terlihat dari data yang ditemukan bahwa dari ke-tujuh Perguruna Tinggi, hanya satu yang belum aktif di media sosial. Misalnya diskusi rutin yang dilakukan secara online, webinar, poadcast. Namun hal itu disayangkan lantaran belum adanya aksi yang sesungguhnya di dunia nyata. Tidak jarang civitas akademika dari kalangan dosen sekalipun yang tidak mengetahui adanya Rumah Moderasi Beragama dalam Perguruan Tingginya. Minimnya pengetahuan dan pemahaman tentang Rumah

Moderasi Beragama serta nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Selain itu, implementasi dari lembaga tersebut yang belum terarah jelas program kerjanya. Karena ketika meninjau nilai-nilai toleransi, sesungguhnya sudah lebih dulu diterapkan tanpa adanya kewajiban mendirikan lembaga tersebut.

Adanya Rumah Moderasi Beragama point utamanya yaitu untuk memperkuat nilai-nilai toleransi dan mencegah munculnya aksi radikalisasi. Namun pada kenyataannya berdasarkan data penelitian yang dilakukan, sebelum berdirinya Rumah Moderasi Beragama di Perguruan Tinggi, banyak yang sudah menerapkan, menanamkan serta mengaplikasikan nilai-nilai toleransi. Bahkan seperti halnya UIN Sunan Kalijaga sebelum terbentuk Rumah Moderasi Beragama sudah terlebih dahulu menerapkan moderasi beragama oleh pusat studi pancasila "*dialog center*" yang sudah berdiri sejak 15 tahun yang lalu. Sedangkan saat ini, Rumah Moderasi itu adalah baru dan belum ada rencana kegiatan seperti apa.

PEMBAHASAN

Penelitian ini menjelaskan bahwa perguruan tinggi memiliki pertimbangan akademis dan sosial yang berbeda terhadap kebijakan pemerintah. Perubahan kebijakan kampus berakibat terhadap perubahan pada sektor lain yang saling terkait. Adanya kebijakan mendirikan Rumah Moderasi Beragama, beberapa Perguruan Tinggi telah mendirikannya dan sebagian belum mendirikan. Hal itu menunjukkan dalam waktu yang bersamaan, Perguruan Tinggi memiliki kekuatan sumberdaya beragam yang mengakibatkan terjadinya perbedaan sikap yang diambil. Kebijakan pendirian Rumah Moderasi Beragama di Perguruan Tinggi menyebabkan terjadinya perbedaan sistem pendidikan. Beberapa diantaranya yakni pencanangan kurikulum moderasi beragama mahasiswa kkn, pemberlakuan mata kuliah baru "Islam dan moderasi beragama" bagi mahasiswa baru, kemudian uji instrument moderasi beragama. Selain itu juga terdapat adanya pendidikan dan latihan teknik moderasi beragama, leflet dan sekolah moderasi.

Pendirian Rumah Moderasi Beragama memiliki nilai strategis. Tetapi, saat ini berdirinya Rumah Moderasi Beragama masih menjadi wacana yang kerap kali dibicarakan. Dikarenakan fungsi dari didirikannya Rumah Moderasi Beragama di kampus masih hanya sekedar formalitas semata serta implementasi yang masih kurang ini menjadi perbedaan respon antar PTKI dengan melihat apakah gagasan moderasi masuk dalam kurikulum menjadi mata kuliah tersendiri (*isolated subject*) ataukah menjadi bagian dari mata kuliah yang ada (*integrated subject*). Perbedaan sikap yang ditunjukkan masing-masing (PTKI) dapat di lihat dari hasil masing masing.

Strategi pengembangan Islam moderat di PTKI tentu berbeda antara satu dengan yang lainnya. Masing-masing PTKI memiliki caranya sendiri yang pandang lebih efektif dan efisien. Ada PTKI yang mulai mengenalkan Islam moderat di Kampusnya sejak dini, yaitu ketika mahasiswa baru mulai menginjakkan kaki di perguruan tinggi tersebut, misalnya ketika pelaksanaan orientasi akademik dan pengenalan kampus di PTK. Hal ini perlu dilakukan agar tidak telat dikemudian hari dalam menanamkan nilai-nilai moderasi beragama di PTKI. Selain itu kegiatan lanjutan dalam acara menanamkan nilai moderasi juga bisa dilakukan dengan cara memberikan berbagai program seperti mini diskusi terkait nilai moderasi beragama yang diselenggarakan oleh masing masing UKM, HMJ atau

organisasi lainnya yang ada di kampus atau perguruan tinggi keagamaan Islam (PTKI).

Adanya kebijakan Pendirian Rumah Moderasi Beragama sesuai dengan Dirjen Pendidikan Islam Kementerian Agama Surat Edaran Nomor B-3663.1/Dj.I/BA.02/10/2019 tertanggal 29 Oktober 2019 telah menyebabkan perbedaan. Ada PTKI yang langsung merespon positif dengan berncana mendirikan wadah moderasi beragama atau rumah moderasi beragama (RMB). Perlukan mendirikan RMB? Banyak dari masing-masing PTKI yang mempertanyakan hal tersebut. Terlepas dari penting atau tidaknya mendirikan RMB, mereka tetap melakukan penanaman nilai nilai konsep moderasi beragama di masing masing perguruan tinggi keagamaannya.

KESIMPULAN

Perlunya penanaman implementasi nilai-nilai moderasi beragama di perguruan tinggi keagamaan Islam (PTKI) sebagai bentuk tongkat estafet respon terhadap pemahaman moderasi beragama di Indonesia.

Berbagai tanggapan dan respon banyak ditunjukkan dari masing masing perguruan tinggi keagamaan Islam (PTKI) tentunya terkait dengan penanaman nilai konsep moderasi beragama di (PTKI). Sikap yang yang ditunjukkan dari perguruan tinggi keagamaan Islam yang belum mendirikan rumah moderasi beragama (RMB) secara singkat sudah memiliki gambaran untuk segera mendirikan RMB di masing masing PTKI hal ini dipandang perlu mengingat sudah disahkannya kebijakan mendirikan rumah moderasi beragama (RMB) sesuai Surat Edaran Nomor B-3663.1/Dj.I/BA.02/10/2019 tertanggal 29 Oktober 2019. Begitupun halnya respon dan sikap yang ditunjukkan oleh masing-masing perguruan tinggi keagamaan Islam yang sudah mendirikan RMB, masing masing berlomba lomba dalam mengedepankan program atau cara dalam penerapan nilai-nilai moderasi beragama. Hal itu terjadi karena adanya kesadaran sikap dan kondisi yang mengharuskan berjalannya.

Adanya kebijakan mendirikan rumah moderasi beragama (RMB) perbedaan sikap pun terjadi dari masing masing PTKI. Sikap dan tanggapan ini muncul dikarenakan latar belakang kekhasan kondisi masyarakat yang berbeda beda. Tidak merta merta perguruan tinggi langsung mendirikan lembaga moderasi beragama atau rumah moderasi beragama sesuai surat edaran Dirjen Pendidikan Islam Kementerian Agama, walaupun tidak langsung mendirikan wadah moderasi beragama tetapi masing masing PTKI tetap memberikan nilai-nilai moderasi beragama dengan mengadakan berbagai kegiatan untuk tujuan menanamkan nilai moderasi beragama seperti seminar, mini diskusi dan sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

Akhmadi, Agus, 'Moderasi Beragama Dalam Keragaman Indonesia Religious Moderation in Indonesia ' S Diversity', *Jurnal Diklat Keagamaan*, 13.2 (2019), 45–55

Alexander R. Arifianto, 'Islamic Campus Preaching Organizations in Indonesia: Promoters of Moderation or Radicalism', *Asian Security*, Volume 15.3 (2018)

Caswita, Caswita, 'Kurikulum Tersembunyi Dalam Pembelajaran

Pendidikan Agama Islam', *EDUKASI: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama Dan Keagamaan*, 17.3 (2019), 300–314 <https://doi.org/10.32729/edukasi.v17i3.590>

Ekawati, Mundzier Suparta, and Khaerani Sirin, 'Moderasi Kurikulum Perguruan Tinggi Islam Dalam Deradikalisasi Agama Di Indonesia', *Istiqro'*, 16.1 (2018), 139–78 <http://istiqro.kemenag.go.id/index.php/istiqro/article/view/97/82>

Eriyanto, *Analisis Isi, Pengantar Metodologi Untuk Penelitian Ilmu Komunikasi Dan Ilmu-Ilmu Sosial Lainnya* (Jakarta: Kencana, 2011)

Hani Hiqmatunnisa dan Ashif Az Zafi, 'Penerapan Nilai-Nilai Moderasi Islam Dalam Pembelajaran Fiqih Di PTKIN Menggunakan Konsep Problem-Based Learning', *JIPIS*, Volume 29, (2020)

Kasinyo Harto dan Tastin, 'Pengembangan Pembelajaran PAI Berwawasan Islam Wasatiyah: Upaya Membangun Sikap Moderasi Beragama Peserta Didik', *At-Ta'lim*, 1 (2019)

Kementerian Agama, 'Data Rumah Moderasi Beragama Di PTKI per Tanggal 11 Desember 2020 Dalam Surat Dirjen Pendis B-3663.I/Dj.I/BA.02/10/2019', in *Edaran Rumah MOderasi Beragama*, 2019

Munfarida, Elya, 'Analisis Wacana Kritis Dalam Perspektif Norman Fairclough', *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 8.1 (1970), 1–19 <https://doi.org/10.24090/komunika.v8i1.746>

Nuraliah Ali, 'Measuring Religious Moderation Among Muslim Students at Public Colleges in Kalimantan Facing Disruption Era', *INFERENSI, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 14, N (2020)

Saihu, Saihu, and Marsiti Marsiti, 'Pendidikan Karakter Dalam Upaya Menangkal Radikalisme Di Sma Negeri 3 Kota Depok, Jawa Barat', *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam Dan Manajemen Pendidikan Islam*, 1.1 (2019), 23–54 <https://doi.org/10.36671/andragogi.v1i1.47>

Siswanto Sutojo, *Manajemen Bisnis Di Perusahaan Di Indonesia Yang Efektif* (Jakarta: Damar Mulia Pustaka, 2012)

Triasih, Kartikowati, 'Nilai-Nilai Moderasi Islam Perspektif Ahmad Syafii Maarif Dalam Buku Tuhan Menyapa Kita Dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam.', *Skripsi Thesis, IAIN PURWOKERTO.*, 2020

Umar Fauzan, 'Analisis Wacana Kritis Model Fairclough STAIN Samarinda', 5.2 (2013)

Yedi Purwanto, Qowaid, Lisa'diyah Ma'arifataini, dan Ridwan Fauzi, 'Internalisasi Nilai Moderasi Melalui Pendidikan Agama Islam Di Perguruan Tinggi Umum', *EDUKASI , Jurnal Penelitian Pendidikan Agama Dan Keagamaan*, 17(2) (2019), 110–24

Yoga Irama dan Mukhammad Zamzami, 'Telaah Atas Formula Pengarusutamaan Moderasi Beragama Kementerian Agama Tahun 2019-2020, KACA (Karunia Cahaya Allah)':, *Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin*, 11 (2019), 1

SELF KONSELING BUDAYA ORGANISASI DALAM TRANSFORMASI ASWAJA DALAM PEMBELAJARAN

Elfi Mu'awanah, Sulistyorini, Umy Zahroh, Rifa Hidayah

(123)IAIN Tulungagung
(123)Jl Mayor Sujadi Timur no 46 Tulungagung, 0355-321656
(4) UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Jl. Gajayana No.50, Dinoyo, Kec. Lowokwaru, Kota Malang, Jawa Timur 65144
elfi_muawanah@yahoo.co.id , sulistyorini.21@yahoo.com,
umyzahroh@gmail.com, rifa_hidayah@psi.uin-malang.ac.id

Abstrak: Transformasi karakter dalam berbudaya organisasi tidak terlepas pula dari kemampuan individu mengkarakterkar hikmah-hikmah yang bisa diambil selama ia berorganisasi tidak terlepas dari pengkaderan yang sengaja diikutinya di masa lalu. Modal karakter ini dapat berkembang dikemudian hari dan menghadirkan kekuatan di masa mendatang yang menguatkan individu dalam mencitrakan dirinya kemudian dimasa mendatang. Rumusan masalah penelitian ini adalah bagaimana karaktek kekuatan individu diperoleh dalam berorganisasi dapat menguatkannya meraih masa depan, mengembangkan diri dan mentransformasikan dalam proses pembelajaran mempengaruhi pola individu dalam berbudaya. Metode penelitian kualitatif *case single experiment design* A-B-A. Bahwa berdasar hasil penelitian ketangguhan yang ditananmkan dalam budaya organisasi yang dijalani saat menjadi mahasiswa berpengaruh signifikan terhadap pola pencaian karir mengajar dan transformasi nilai budaya organisasi dalam proses pembelajaran.
Key words: *organisasi, PMII, self counseling.*

A. PENDAHULUAN

Beorganisani merupakan kebutuhan pokok individu dalam kehidupanya. Sepanjang hidup yang perlu dilalui saat-saat menjalani tugas perkembangan berpendidikan bagi yang memilih untuk sekolah formal. Bagi individu yang memiliki kecenderungan kepribadian "interpersonal" maka berorganisasi menjadi alat untuk ber ekpresi, mencari pengalaman, latihan berjuang, latiahan membagi waktu, latihan memenuhi sebuah target sekali mendayung jika bisa dua tiga pulau juga tercapai. Pada kenyataanya kesadaran berorganisasi masih rendah, seorang mahasiswa yang kuliah terkadang khawatir kuliyah terganggu karena organisasi. Tetapi sebenarnya adalah bahwa melalui organisasi dapat diperoleh dukungan akademik terhadap mata kuliah yang sedang dijalani kesulitan dan tantangan yang perlu dihadapi mahasiswa dalam mengikuti studi. Sebagai contoh adalah perlunya informasi mengenai karakter dosen yang mengampu matakuliah dari mana diketahui apabila tidak berasal dari teman yang ada dalam organisasi. Organisasi yang dipilih juga menentukan pola karakter mahasiswa yang mengikutinya.

PMII merupakan salah satu organisasi yang sangat kuat pengkaderan dan penguatan karakte ketangguhan yang membantu mahasiswa kuat menghadapi tantangan selama menjadi mahasiswa dan bahkan bisa menjadi bekal mahasiswa

nantinya dalam bersaing mendapatkan jabatan di masa mendatang. Sebagai bukti adalah ketika subyek A1 mengikuti seleksi PNS pada tahap akhir dita'kidkan nahawa subyek A1 adalah kader PMII/NU. Sehingga konsep kunci dalam beorganisasi jika seorang mahasiswa serius di masa lalunya maka cenderung di masa depanya juga tergantung keaktifan yang bersangkutan dalam berorganisasi. QR1. Bagaimana karakter kekuatan individu diperoleh dalam berorganisasi dapat menguatkannya meraih masa depan, mengembangkan diri dan mentransformasikan dalam proses pembelajaran mempengaruhi pola individu dalam berbudaya.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Organisasi yang diiukuti bisa menjadi lobi [1] akademik maupun ekonomi di masa depan. Sehinga berorganisai meskipun pada suatu tujuan tertentu selalu terkait dengan keduanya, maka sejak awal ketika seorang berorganisasi perlu diniati ibadah ihlas agar mendapat berkah. Karena secara teoritis organisasi merupkan tempat media lobi[2] efektif untuk tujuan jangka panjang, karena itu berorganisasi membawa perubahan besar kepada individu di masa datang. Tetapi organisasi tidak sembarang organisasi terumatama organisasi yang bergerak dibidang pemberdayaan masyarakat untuk mengajak kepada kebaikan dan amal ma'ruf nahi mungkar. Karena amar ma'ruf nahi munkar merupakan perintan Allah sebagaimana dalam QS Luqman : 17 berikut.

يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ

Dengan meniatkan berorganisasi secara ibadah ihlas sabar istiqomah konsisten berakhlakuk karimah seseorang akan menuai kebaikan di masa depan. Dalam rekrutmen jenis pekerjaan, biasanya sebuah lembaga selalu melihat rekam jejak sejarah[3] masa lalu calon pekerja, karena rekam jejak masa lalu akan diliahat kredibilitas seseorang. Bahwa kredibilatas seseorang penting untuk kemajuan sebuah institusi atau peruasahaan atau tempat kerja seseorang. Dalam beroganisasi tedapat penanaman karakter positif seperti ketahanan, logika mencapai sesuatu tujuan organisasi secara bersama, serta pewarisan budaya[4] budaya yang sengaja ditanamkan oleh para penhulu

[1] Anna Tyllström, 'More Than a Revolving Door: Corporate Lobbying and the Socialization of Institutional Carriers', *Organization Studies*, 42.4 (2021), 595–614 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0170840619848014>.

[2] Michael Lounsbury and Eva Boxenbaum, *Institutional Logics in Action ACTION*, *Research in the Sociology of Organizations* (Emerald Group Publishing Limited, 2015), XXXIX <https://doi.org/10.1108/S0733-558X(2013)0039A>.

[3] Lamertz Brad, Aeon & Kai, 'Those Who Control the Past Control the Future: The Dark Side of Rhetorical History', *Organization Studies*, 42.4 (2021), 575–93 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0170840619844284>.

[4] Hyung Chol Atkin, Annabelle L.; Yoo, 'Patterns of Racial-Ethnic Socialization in Asian American Families: Associations with Racial-Ethnic Identity and Social Connectedness', *Journal of Counseling Psychology*, 68.1 (2021), 17–26 <https://doi.org/https://doi.org/10.1037/cou0000435>.

termasuk budaya warisan sejarah. Dalam beorganisasi seseorang dibiasakan melakukan sesuatu yang posistif secara bersama sehingga lambat laun seseorang yang istiqomah dalam beorganisasi menjadikan karakter positif dalam dirinya dan mempengaruhi kehidupanya di masa yang akan datang.

PMII merupakan organisasi yang memenuhi unsur organisasi yang bisa menanamkan karakter budaya organisasi NU, dengan segala resiko tantanganya kepada para kader yang memiliki jiwa yang sama. Kesamaan karakter yang dikehendaki budaya organisasi daengan pengikutnya merupakan aliran listrik sehingga setruman positif mengalir dan bermanfaat bai organisasi itu sendiri dan para pengikutnya. Sehingga keaktifan dalam beorganisasi mempengaruhi keaktifan pengikutnya di masa depan dengan berbagai implikasi yang postif. Bahkan meskipun hanya sebagai anggota dan bukan pengurus intipun menuai kebaikan[5] jika dalam berorganisasi dilakukan dengan baik. Dan bahkan ketika masa mendatang untuk mendapatkan group di sebuah tempat dengan "menunjukkan identitas" organisasi bisa mendapatkan teman dan keberkahan " pada sesuatu yang baru. semakin kuat organisasi[6] semakin kuat pula rekomendasi individu dan anggota yang ada didalamnya terlebih solid[7] kompak antara pimpinan dan anggota, hubungan timbal balik yang positif dalam menjalani organisasi turut mendukung menguatkan[8] budaya ketahanan dan terkarakteristiknya sebuah nilai yang dimiliki oleh antar anggota organisasi.

Dalam berkomunikasi, berinteraksi, berkerja dalam program kerja organisasi menuju satu tujuan serta mengambil,hikmah dalam organisasi[9] dapat dilakukan oleh seseorang. Dalam konteks psikologi konseling[10] ketrampilan *self* oganisasi managemen melalui *self* konseling[11]. *Self konseling*

---

[5] Brad, Aeon & Kai.

[6] Wang Fangfang, Zhang;Bin, Qian ; Jing, and Sharon K. Parker, 'Job Crafting towards Strengths and Job Crafting towards Interests in Overqualified Employees: Different Outcomes and Boundary Effects', *Journal of Organizational Behavior*, 42.3 (2021), xxx–xxx <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/job.2517>.

[7] Ruchi Sinha, Chiu; Chia-Yen (Chad), and Santosh B. Srinivas, 'Shared Leadership and Relationship Conflict in Teams: The Moderating Role of Team Power Base Diversity', *Journal of Organizational Behavior*, 42.3 (2021), xxx–xxx <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/job.2515>.

[8] Henrikke Baumann Hanna Nilsson-Lindén Andreas Diedrich, 'Life Cycle Work: A Process Study of the Emergence and Performance of Life Cycle Practice', *Organization and Environment*, 34.1 (2021), 99–122 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/1086026619893971>.

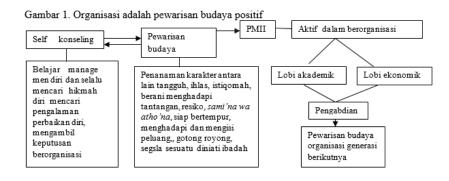
[9] Tyler Sophie, Hales:Kathleen, Riach:Melissa, 'Close Encounters: Intimate Service Interactions in Lap Dancing Work as a Nexus of "Self-Others-Things"', *Organization Studies*, 42.4 (2021), 555–74 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0170840619830127>.

[10] James Hernández Halleh Hashtpari, Karen W. Tao1, Kritzia Merced, Joél Arvizo-Zavala, 'What Does It Mean to Be Mexican (American)? Exploring Youth Ethnic Identity', *Counseling Psychologist*, 49.3 (2021), 423–57 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0011000020985306>.

[11] Staci Ouch Sarah E. Conlin, Richard P. Douglass, Bonnie Moradi, 'Examining Feminist and Critical Consciousness Conceptualizations of Women's Subjective Well-Being', *Counseling*

merupakan upaya mengatur diri, mengubah diri sendiri menjadi lebih baik. Kesengajaan mengatur diri mencari sesuatu yg baru dan bermanfaat merupakan usaha self konseling. Dengan memiliki *self* konseling akan bisa menemukan pemahamanan budaya organisasi, kebiasaan organisasi, resiko terburuk yang hendaknya dihadapi dalam berorganisasi. Termasuk menghadapi resiko konflik[12] dalam organisasi resiko kelompok anggota minoritas dan mayoritas.

Meskipun demikian berkah dalam beorganisasi yang dijalani seseorang dengan ihlas dan sepenuhnya mencari imu dan pengabdian ibadah akan bermakna lebih dibandingkan dengan beorganisasi tanpa tujuan. Tujuan bersama [13]dalam sebuah kepemimpinan[14] organisasi anggota dan pimpinan senantiasa saling menguatkan secara emosional [15]positif akan turut mendukung tercapainya tujuan organisasi dan hubungan seperti ini cenderung awet sepanjang masa. Seseorang yang mampu melakukan *self* konseling termasuk kategori seseorang yang mampu mengontrol efikasi diri, setiap terlibat kegiatan positif selalu meningkat kesehatan mentalnya, ketrampilan interpersonal, juga empati meningkat. Dengan modal psikologis tersebut ketika seorang individu memilih berorganisasi menjadi semakin mencari makna dan meningkatkan kesiapan diri mengikuti organisasi.

Gambar 1. Organisasi adalah pewarisan budaya positif

Psychologist, 49.3 (2021), 391–422 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0011000020957992>.

[12] Sinha, (Chad), and Srinivas.

[13] Org Behav and others, 'Organizational Behavior and Human Decision Processes Corrigendum to " The (Better than Expected) Consequences of Asking', *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 2021, 22030 <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2021.02.001>.

[14] Judith L. Walls Tobias Hahn, Jennifer Howard-Grenville, Thomas Lyon, Michael V. Russo, 'Leadership Forum on Organizations and Sustainability: Taking Stock, Looking Forward', *Organization and Environment*, 34.1 (2021), 3–17 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/1086026621992147>.

[15] Anthony Silard and Marie T. Dasborough, 'Beyond Emotion Valence and Arousal: A New Focus on the Target of Leader Emotion Expression within Leader–Member Dyads', *Journal of Organizational Behavior*, 42.3 (2021), xxx–xxx <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/job.2513>.

C. METODE PENELITI AN

Pendekatan penelitian kualitatif etnografis karena mengugkap analisis sejarah masa lalu subyek. Sebuah riset yang dilakuakan dalam organisasi PMII, lingkungan masyarakat semua elemen anggota organisasi, dan tidak ada satu pun yan tidak memiliki makna di mana objek atas topik penelitian tinggal, bekerja, atau berinteraksi satu dat dengan data yang lain. Atau dengan kata lain penelitian etnografi dapat dilakukan melalui pengamatan langsung terhadap pengguna di lingkungan organisasi PMII. Subyek penelitian adalah seseorang yang memiliki modal psikologis, saat menjadi mahasiswa tergabung sebagai anggota PMII, bekerja sebagai ASN karena wasilah organisasi PMII. Data terkait dengan sejarah kegiatan masa lampau diperoleh dari yang bersangkutan melalui teknik wawancara terstruktur, studi dokumentasi dan observasi simbolik cerita masa lalu subyek penelitian. Analisa data [16]dilakukan dengan memilah data kisah masa lalu, reduksi data, penyajian data, interpretasi data dalam konteks gerakan organisasi dan budaya terkait. dalam konteks experiment subyek penelitian dapat dikategorikan menggunakan ABA desain dimana A kondisi awal sseorang belum masuk organisasi dan B adalah organisasi PMII dan A akhir adalah perubahan kondisi setelah mendapatkan treatment organisasi PMII.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

2. Hasil

Finding Reseach Question (FRQ) 1. Organisasi PMII melahirkan pewarisan budaya yang sampai dan dibawa saat bekerja

Saat menjadi mahasiswa aktif mengikuti organisasi PMII, saat mendaftar sebagai PNS dosen dipilih karena aktif di PMII, dan mengajar di PTN mengajar dan mewariskan budaya NU saat pembelajaran mengajak mahasiswa dalam momen tertentu membaca tahlil dan yasin.

Tabel 1. Data analisis sejarah

No	Saat mahasiswa	Saat rekrutment CPNS	Komitmen mengabdi untuk NU	Pewarisan budaya
1	Aktif sebagai anggota PMII Mengikuti pelatihan kader, bekerja merekrut camaba, berani bentrok dan melampau lawan organisasi	*Terpilih saat rekom terahir atas nama NU * diberitahu tahu bahwa diterima PNS setelah direkom oleh ormas NU	*saat diminta mengisi menjadi narasumber di ormas NU tidak mau dibayar/gratis *saat dimintai sumbangan dana oleh NU dimanapun tingkat lapisanya dan keberadaanya senantiasa dilakukan	*Awal perkuliahan fidiyah leluhur, istighosah, Mengajak membaca tahlil dan Yasin saat ada momem tertentu

[16] Creswell J. and Wisdom JW., *Mixed Methods: Integrating Quantitative and Qualitative Data Collection and Analysis While Studying Patient-Centered Medical Home Models* (Rockville: MD: Agency for Healthcare Research and Quality, 2013) <AHRQ Publication No. 13-0028-EF>.

3. Pembahasan

Bahwa pendidikan karakter yang terdapat dalam organisasi yaitu ketangguhan bersaing memperebutkan posisi secara akademik dan organisatorik[17] bisa dilakukan, ketika mahasiswa tersebut menjalani organisasi dengan sungguh sungguh. Karena dalam organisasi "*dilatih soro*" sebagai "*kawah condrodimuko* " diberi tugas saat menjadi mahasiswa dilakukan diselesikan, dan dilaporkan. Dilatih mental "mencari sumbangan" untuk "swadaya kegiatan organisasi kepada semua kalangan", subyek berani melakukan meskipun belum mengenal medan, ditembus begitu saja. Bahwa beorganisasi sungguh menentukan masa depan seseorang, ketika saat beorganisasi dijalani subyek dengan penuh [18] aktif ihlas diniati ibadah maka berimplikasi berkah di masa depan. Bahwa modal organisasi berupa pewarisan budaya organisasi dilanjutkan saat mendi ASN hal ini membuktikan bahwa pentingnya membagi waktu anta pencapaian akademik perkuliahan dan keaktifan dalam berorganisasi[19]. Bahwa ketika seseorang bisa melakukan self konseling maka subyek telah mengatur dirinya dengan baik antara beorganisasi[20] dan menyeleseikan kuliah, selalu mencari hikmah dari setiap kegiatan yang dijalani subyek. Dengan demikian Q1 dalam penelitian ini telah terjawab melalui organisasi dan aktif dilamnya seseorang telah belajar menguatkan diri dengan karakter postif untuk kemudian dapat berguna[21] bagi pemilihan pekerjaan dan pengabdian kepada organisasi[22] dimanapun tempatnya.

KESIMPULAN

Ketika seseorang aktif dalam organisasi dan mampu mengambil manfaat postif dalam berorganisasi maka sebenarnya sseorang telah membekali dirinya untuk menjadi orang di masa yang benar dengan niat yang benar supaya kelak dikemudian hari dapat diperoleh manfaat yang postifi dimasa mendatang. Karena dalam beorganisasi sesungguhnya belajar membekali pengalaman dan berlatih menghadapi tantangan masa depan. akan datang. Kemampuan selfImplikasi temuan ini bahwa ketika mengajar di jenjang perkuliahan seorang dosen perlu memotivasi mahasiswa agar aktif organisasi tetapi tetap bisa menyeleseikan tantangan perkuliahan dengan baik dan berlatih komitmen terhadap organisasi

---

[17] Naomi J. Wheeler Rachel A. Regal Sandy-Ann M. Griffith Sejal M. Barden, 'Dyadic Influence of Adverse Childhood Experiences: Counseling Implications for Mental and Relational Health', 99.1 (2021), 24–36 <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/jcad.12351>.

[18] Alex W.O. Li Sunny H.W. Chan, Calvin Kai-Ching Yu, 'Impact of Mindfulness-Based Cognitive Therapy on Counseling Self-Efficacy: A Randomized Controlled Crossover Trial', *Patient Education and Counseling*, 104.1 (2021), 360–68 <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.pec.2020.07.022>.

[19] P. Toušek, P.; Kocka, V.; Masek, P.; Tuma, P.; Neuberg, M.; Novackova, M.; Kroupa, J.; Bauer, D.; Motovska, Z.; Widimsky, 'Modified Strategies for Invasive Management of Acute Coronary Syndrome during the COVID-19 Pandemic', *J. Clin. Med*, 10.24 (2021), 1–10 <https://doi.org/J. Clin. Med>.

[20] Greta Jankauskaite Karen M. O'Brien, NaYeon Yang., 'Women's Experiences of Managing Work and End-of-Life Care: Challenges, Rewards and Recommendations for Vocational Psychologistss', *Journal of Career Assessment*, 29.1 (2021), 3–17 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/1069072720933556>.

[21] Behav and others.

[22] Sunny H.W. Chan, Calvin Kai-Ching Yu.

dan pewarisan budaya dan memeganginya tak kenal waktu karena akan mengiri dalam kehidupan di masa mendatang.

DAFTAR PUSTAKA

Atkin, Annabelle L.; Yoo, Hyung Chol, 'Patterns of Racial-Ethnic Socialization in Asian American Families: Associations with Racial-Ethnic Identity and Social Connectedness', *Journal of Counseling Psychology*, 68 (2021), 17–26 <https://doi.org/https://doi.org/10.1037/cou0000435>

Barden, Naomi J. Wheeler Rachel A. Regal Sandy-Ann M. Griffith Sejal M., 'Dyadic Influence of Adverse Childhood Experiences: Counseling Implications for Mental and Relational Health', 99 (2021), 24–36 <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/jcad.12351>

Behav, Org, Hum Decis, Einav Hart, Eric M Vanepps, and Maurice E Schweitzer, 'Organizational Behavior and Human Decision Processes Corrigendum to " The (Better than Expected) Consequences of Asking', *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 2021, 22030 <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2021.02.001>

Brad, Aeon & Kai, Lamertz, 'Those Who Control the Past Control the Future: The Dark Side of Rhetorical History', *Organization Studies*, 42 (2021), 575–93 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0170840619844284>

Creswell J. and Wisdom JW., *Mixed Methods: Integrating Quantitative and Qualitative Data Collection and Analysis While Studying Patient-Centered Medical Home Models* (Rockville: MD: Agency for Healthcare Research and Quality, 2013) <AHRQ Publication No. 13-0028-EF>

Fangfang, Zhang;Bin, Wang, Qian ; Jing, and Sharon K. Parker, 'Job Crafting towards Strengths and Job Crafting towards Interests in Overqualified Employees: Different Outcomes and Boundary Effects', *Journal of Organizational Behavior*, 42 (2021), xxx–xxx <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/job.2517>

Halleh Hashtpari, Karen W. Tao1, Kritzia Merced, Joél Arvizo-Zavala, James Hernández, 'What Does It Mean to Be Mexican (American)? Exploring Youth Ethnic Identity', *Counseling Psychologist*, 49 (2021), 423–57 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0011000020985306>

Hanna Nilsson-Lindén Andreas Diedrich, Henrikke Baumann, 'Life Cycle Work: A Process Study of the Emergence and Performance of Life Cycle Practice', *Organization and Environment*, 34 (2021), 99–122 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/1086026619893971>

Karen M. O'Brien, NaYeon Yang., Greta Jankauskaite, 'Women's Experiences of Managing Work and End-of-Life Care: Challenges, Rewards and Recommendations for Vocational Psychologistss', *Journal of Career Assessment*, 29 (2021), 3–17 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/1069072720933556>

Lounsbury, Michael, and Eva Boxenbaum, *Institutional Logics in Action ACTION*, *Research in the Sociology of Organizations* (Emerald Group Publishing Limited, 2015), XXXIX <https://doi.org/10.1108/S0733-558X(2013)0039A>

Sarah E. Conlin, Richard P. Douglass, Bonnie Moradi, Staci Ouch, 'Examining Feminist and Critical Consciousness Conceptualizations of Women's

Subjective Well-Being', *Counseling Psychologist*, 49 (2021), 391–422 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0011000020957992>

Silard, Anthony, and Marie T. Dasborough, 'Beyond Emotion Valence and Arousal: A New Focus on the Target of Leader Emotion Expression within Leader–Member Dyads', *Journal of Organizational Behavior*, 42 (2021), xxx–xxx <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/job.2513>

Sinha, Ruchi, Chiu; Chia-Yen (Chad), and Santosh B. Srinivas, 'Shared Leadership and Relationship Conflict in Teams: The Moderating Role of Team Power Base Diversity', *Journal of Organizational Behavior*, 42 (2021), xxx–xxx <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/job.2515>

Sophie, Hales:Kathleen, Riach:Melissa, Tyler, 'Close Encounters: Intimate Service Interactions in Lap Dancing Work as a Nexus of "Self-Others-Things"', *Organization Studies*, 42 (2021), 555–74 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0170840619830127>

Sunny H.W. Chan, Calvin Kai-Ching Yu, Alex W.O. Li, 'Impact of Mindfulness-Based Cognitive Therapy on Counseling Self-Efficacy: A Randomized Controlled Crossover Trial', *Patient Education and Counseling*, 104 (2021), 360–68 <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.pec.2020.07.022>

Tobias Hahn, Jennifer Howard-Grenville, Thomas Lyon, Michael V. Russo, Judith L. Walls, 'Leadership Forum on Organizations and Sustainability: Taking Stock, Looking Forward', *Organization and Environment*, 34 (2021), 3–17 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/1086026621992147>

Toušek, P.; Kocka, V.; Masek, P.; Tuma, P.; Neuberg, M.; Novackova, M.; Kroupa, J.; Bauer, D.; Motovska, Z.; Widimsky, P., 'Modified Strategies for Invasive Management of Acute Coronary Syndrome during the COVID-19 Pandemic', *J. Clin. Med*, 10 (2021), 1–10 <https://doi.org/J. Clin. Med>

Tyllström, Anna, 'More Than a Revolving Door: Corporate Lobbying and the Socialization of Institutional Carriers', *Organization Studies*, 42 (2021), 595–614 <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0170840619848014>

MENGUNGKAP DISKRIMINASI JILBAB DI DUNIA KERJA PENDEKATAN EKSPERIMEN FAKE APPLY

Rina El Maza, Zumaroh, Enny Puji Lestari, Nazeri, Ani Nurul Imtihanah

IAIN Metro
Jl. Ki Hajar Dewantara Kampus 15A Iringmulyo Metro Timur Kota Metro
Lampung 34111 Telp. (0725) 41507 Fx. (0725) 47296
Email : rinaelmaza@metrouniv.ac.id,
zumaroh@metrouniv.ac.id,ennypujilestari@metrouniv.ac.id,
nazerikjdn@gmail.com, aninurulimtihanah@gmail.com

Abstrak

The Reality in the world of work is that there is still discrimination against female workers wearing headscarves. Discrimination occurs not only in lucrative companies, but non-lucrative companies take part in the treatment. West Sumatra as an area that has a religious tagline, "Adat coded syara", syara "coded Kitabullah". This motto should ideally be able to be actualized in all sectors, especially in the world of work. This research is a quantitative study using the Qualitative Response Regression model, which aims to see feedback on applications sent by researchers. From the results of the analysis, it is obtained that the probit test results with a significance value on the level of discrimination for veiled and non-veiled workers as measured by the city are 0.044 <0.05, meaning that there is discrimination in veiled workers with an accuracy level of 51.90%. The results of the probit test, the significance value on the discrimination level of veiled and non-veiled workers, measured based on company efforts, is 0.000 <0.05, indicating that there is discrimination in veiled workers with an accuracy level of 54.43%.

Realitas dunia kerja masih terdapat diskriminasi terhadap pekerja wanita berjilbab. Diskriminasi terjadi tidak hanya pada perusahaan lukratif tetapi perusahaan non lukratif ikut andil dalam perlakuan tersebut. Sumatera Barat sebagai daerah yang memiliki tagline religious yaitu "Adat bersandi syara', syara' bersandi kitabullah". Semboyan tersebut idealnya mampu teraktualisasikan dalam segala sektor, terlebih di dunia kerja. Penelitian ini merupakan penelitian kuantitatif menggunakan model *Qualitative Response Regresion models* bertujuan melihat feedback lamaran yang dikirim peneliti. Dari hasil analisis diperoleh Hasil uji probit dengan nilai signifikansi pada tingkat diskriminasi tenaga kerja berjilbab dan tidak berjilbab yang diukur berdasarkan kota adalah sebesar 0,044 < 0,05, artinya terdapat diskriminasi tenaga kerja berjilbab dengan tingkat akurasi mencapai 51,90%. Hasil uji probit nilai signifikansi pada tingkat diskriminasi tenaga kerja berjilbab dan tidak berjilbab diukur berdasarkan usaha perusahaan adalah 0,000 < 0,05 menunjukkan terdapat diskriminasi tenaga kerja berjilbab dengan tingkat akurasi yang mencapai 54,43%.

Key word; Diskriminasi Jilbab, Dunia Kerja

PENDAHULUAN

Jilbab merupakan *fashion* bagi perempuan untuk menggunakannya. Bermacam-macam jilbab dan modelnya membuat perempuan tertarik untuk menggunakannya. Berjilbab selain untuk fashion, terdapat juga niatan untuk konsisten menggunakan selama-lamanya.[1] seiring berkembangnya zaman, jilbab seolah-olah hanya menjadi identitas bagi muslimah, meskipun banyak menuai kontroversi. Satu sisi jilbab merupakan kewajiban bagi muslimah, sedangkan disisi lainnya jilbab sebagai kewajiban hanyalah sebuah perbincangan dan penafsiran ayat-ayat al- Qur'an.[2]

Di balik fakta itu, sungguh suatu hal yang sangat ironi masih terjadi di Indonesia yang mayoritas penduduknya muslim. Sampai detik ini masih terdapat diskriminasi terhadap perempuan berjilbab. Jangan bayangkan diskriminasi itu hanya ada, jika terungkap ke permukaan lewat pemberitaan media massa. Diskriminasi itu terjadi mulai dari wilayah domestik (rumah tangga) sampai ke wilayah public, perempuan pencari pekerja dan para pekerja yang menggunakan Jilbab. Dan seperti halnya suku, jenis kelamin, dan aliran politik, hal itu adalah pilihan pribadi yang seharusnya tidak dijadikan acuan pelarangan bagi jenis pekerjaan yang memerlukan skill intelektual bukan penampilan fisik. Tetapi kembali lagi bahwa pemerintah dan aturannya tidak dapat menindaklanjuti hal-hal sederhana dan yang muncul hanyalah himbauan, walaupun nyata-nyata bahwa diskriminasi adalah pelanggaran atas kebebasan pribadi masing-masing individu.

Tindakan diskriminasi di tempat kerja mengacu pada UU No 13 tentang Ketenagakerjaan konsideren yang menimbang dan menyebutkan, perlindungan tenaga kerja untuk menjamin hak dasar pekerja atau buruh, dan menjamin kesamaan kesempatan, serta perlakuan tanpa diskriminasi atas dasar apapun dengan tetap memperhatikan perkembangan kemajuan dunia usaha.[1] Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Doris Weichselbaumer 2013 dengan judul *Discrimination Against Female Migrants Wearing Headscarves*. Dengan melakukan penelitian eksperimen dengan melakukan percobaan dibantu oleh relawan untuk pengiriman surat lamaran pekerjaan dengan lampiran foto berjlibab dan tidak berjilbab. Hasil dari Doris menunjukkan bahwa perempuan muslim yang memakai hijab dalam bekerja atau akan melamar pekerjaan mendapatkan diskriminasi dimana mereka pada umumnya ditolak karena menggunakan jilbab. Sebaliknya, perempuan yang melamar pekerjaan dengan melampirkan foto yang tidak menggunakan jilbab mendapat panggilan balik. Hal ini bisa menjadi indikasi kuat akan adanya diskriminasi terhadap pekerja perempuan yang menggunakan jilbab.[2]

Penelitian ini Dalam percobaan ini, lamaran pekerjaan untuk dua karakter wanita fiktif dengan kualifikasi yang identik dikirim sebagai respons terhadap iklan pekerjaan. Semua aplikasi yang dikirim dalam percobaan ini termasuk foto

---

[1] Sunaryati Hartono, *Ratifikasi Kovensi PBB tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita,* Jakarta Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi. Hal. 6

[2] Doris Weichselbaumer, *Discrimination Against Female Migrants Wearing Headscarves,* Head of the Institut of Women's and Gender Studies, JKU. Dikirim melalui gmail pada tanggal 06-10-2017, Pada jam 20.30WIB

orang yang sama, satu pelamar mengenakan jilbab di foto yang termasuk dalam bahan aplikasi dan satu lagi tidak. Mengingat bahwa jilbabnya tidak terkategori jilbab lebar, tidak mungkin dia bersikap tegas terhadapnya agama - apalagi radikal dalam beragama. Dengan memilih representasi seorang Muslim perempuan, diskriminasi terhadapnya harus diminimalkan.

Selain penelitian yang dilakukan oleh Doris Weichselbaumer, peneliti juga menemukan fenomena yang terjadi lapangan. Pekerja perempuan berjilbab di salah Pusat perbelanjaan menerima penolakan bekerja karena dia menggunakan jilbab, salah satu alasan yang di kemukakan oleh pemimpinnya larangan berjilbab diberlakukan agar tidak ada penonjolan terhadap agama dan melanggar kebijakan yang sudah ada di mall tersebut. Selain di tempat tersebut penolakan pekerja berjilbab juga terjadi di beberapa bisnis perhotelan dan perusahaan swasta milik Individu.

PEMBAHASAN

Menurut Badan Pusat Statistik Sumatera Barat pada laporan tahun 2017 mempublikasikan bahwa jumlah penduduk muslim di Kota Padang sebanyak 96,31%, Solok sebanyak 98,02%, Bukittinggi sebanyak 97,78%, dan Pariaman sebanyak 99,79% (BPS, 2017:286). Maka penelitian akan difokuskan kepada perusahaan yang membuka lowongan pekerjaan diempat wilayah tersebut. Terdapat 36 perusahaan di Kota Padang yang digunakan sebagai bahan eksperimen dalam penelitian ini. Terdapat 12 perusahaan di Kota Solok yang digunakan sebagai bahan eksperimen dalam penelitian ini. Terdapat 10 perusahaan di Kota Pariaman yang digunakan sebagai bahan eksperimen dalam penelitian ini. Terdapat 21 perusahaan di Kota Bukittinggi yang digunakan sebagai bahan eksperimen dalam penelitian ini. Sehingga total perusahaan yang dijadikan eksperimen dalam penelitian ini adalah sebanyak 79 perusahaan.

a. Uji Identitas.

Dalam percobaan ini, lamaran pekerjaan untuk dua karakter wanita fiktif dengan kualifikasi yang identik dikirim sebagai respons terhadap iklan pekerjaan. Semua aplikasi yang dikirim dalam percobaan ini termasuk foto orang yang sama, satu pelamar mengenakan jilbab di foto yang termasuk dalam bahan aplikasi dan satu lagi tidak.

b. Uji Identitas.

Dalam percobaan ini, lamaran pekerjaan untuk dua karakter wanita fiktif dengan kualifikasi yang identik dikirim sebagai respons terhadap iklan pekerjaan. Semua aplikasi yang dikirim dalam percobaan ini termasuk foto orang yang sama, satu pelamar mengenakan jilbab di foto yang termasuk dalam bahan aplikasi dan satu lagi tidak.

c. Prosedur aplikasi acak.

Untuk menghindari deteksi, percobaan ini mengikuti Ahmed et al. (2013) dan Weichselbaumer (2015) di mana hanya satu profil yang dikirim ke masing-masing perusahaan. Ini memiliki keuntungan bahwa semua aplikasi yang dikirim hampir identik. Hal ini juga memungkinkan foto orang yang sama digunakan untuk semua identitas.

d. Pekerjaan.

Studi ini difokuskan pada peluang kerja pekerja kantor, yaitu, sekretaris, akuntan dan sebagainya. Tipe pekerjaan kantoran ini dipilih karena sejumlah alasan. Pertama, pekerjaan ini bisa dikerjakan oleh sebagian besar karyawan wanita. Kedua, meskipun semua ini adalah pekerjaan kantor, mereka berbeda dalam hal status: pekerjaan kepala akuntan dianggap paling tinggi, diikuti oleh akuntan dan sekretaris dalam urutan ini. Ini memungkinkan perbandingan hasil yang menarik.

e. Bahan aplikasi.

Mengikuti norma-norma umum, setiap aplikasi yang digunakan dalam hal ini Eksperimen terdiri dari yang berikut: surat lamaran, resume, foto, Ijazah Universitas (sertifikasi kualifikasi masuk universitas).

f. Prosedur.

Selama sekitar 2 bulan, berbagai portal pekerjaan online populer dicari setiap minggu untuk iklan pekerjaan yang relevan di beberapa kota. Dokumen aplikasi digabungkan dalam satu file elektronik dikirim ke perusahaan melalui email. Aplikasi menyediakan informasi kontak lengkap: alamat, alamat email dan nomor ponsel. Di bawah ini adalah hasil pengiriman lamaran :

Gambar 1.1 Data Hasil Uji Coba Berdasarkan Kota

No	Kota	Jilbab	Tidak Jilbab	*Feedback*	Total
1	Padang	15	21	21	36
2	Solok	7	5	2	12
3	Pariaman	4	6	3	10
4	Bukittinggi	11	10	10	21

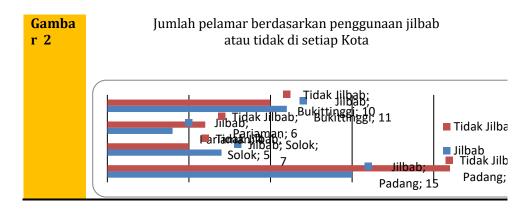
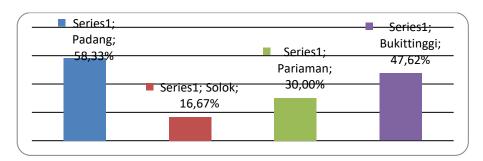
Gambar 1.2 Data Hasil Uji Coba Berdasarkan Sektor Perusahaan

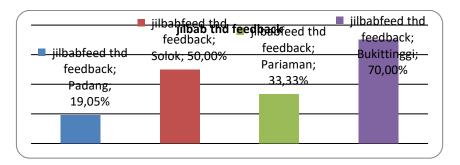
No	Sektor Perusahaan	Jilbab	Tidak Jilbab	*Feedback*	Total
1	Perdagangan	4	5	6	9
2	Jasa	3	5	2	8
3	Perbankan	7	4	6	11
4	Perhotelan	8	10	6	18
5	Pertelevisian	5	2	3	7
6	Tour and Travel	4	5	4	9
7	Pendidikan	2	6	7	8
8	Rumah Sakit	4	5	4	9

Gambar 1.3 Data Hasil Uji Coba Berdasarkan Sektor Perusahaan

No	Jenis Perusahaan	Jilbab	Tidak Jilbab	*Feedback*	Total
1	BUMN	6	5	8	11
2	Swasta Negeri	0	1	1	1
3	Swasta	31	36	29	67

Gambar 1.4 Data Hasil Uji Coba Berdasarkan Sektor Perusahaan

No	Sub Sektor	Jilbab	Tidak Jilbab	*Feedback*	Total
1	Lukratif	20	16	15	36
2	Non lukratif	17	26	23	43

Gambar 3 % lamaran yang dipanggil (feedback) terhadap total pelamar berdasarkan Kota

Gambar 2 di atas memperlihatkan bahwa di kota Padang dari 36 pelamar (*tanpa membedakan berjilbab atau tida*k), ada 21 orang (58,33 %) yang dipanggil (feedback). Sementarat itu di kota Bukittingi, dari dari 21 pelamar, ada 10 orang (58,33 %) yang dipanggil (feedback). Selanjutnya secara berturut-turut, di kota Solok dan Pariaman, ada 16,67 % (2 dari 12) dan 30 % (3 dari 10) pelamar yang dipanggil.

Gambar 4 % pelamar berjilbab terhadap total pelamar yang dipanggil (feedback) berdasarkan Kota

Secara khusus, diagram pie di atas memperlihatkan bahwa % kemungkinan seorang *pelamar berjilbab* untuk mendapat feedback pada kota Bukittinggi paling besar yaitu 63,64 %. Disusul kemudian oleh kota Padang sebesar 26,67 % dan kemudian secara berturut-turut pada kota Pariaman dan kota Solok sebesar 25 % dan 14,29 %.

```
logit  feedjil jilbab i.kota

note: jilbab != 1 predicts failure perfectly
     jilbab dropped and 42 obs not used

Iteration 0:   log likelihood = -23.986329
Iteration 1:   log likelihood = -21.070282
Iteration 2:   log likelihood = -21.029382
Iteration 3:   log likelihood = -21.029182
Iteration 4:   log likelihood = -21.029182

Logistic regression                    Number of obs   =       37
                                       LR chi2(3)      =       5.91
                                       Prob > chi2     =     0.1159
Log likelihood = -21.029182            Pseudo R2       =     0.1233

------------------------------------------------------------------------------
     feedjil |      Coef.   Std. Err.      z    P>|z|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
      jilbab |          0  (omitted)
             |
        kota |
          2  |  -.7801586   1.227834    -0.64   0.525    -3.186669    1.626351
          3  |  -.0870114   1.293925    -0.07   0.946    -2.623058    2.449035
          4  |   1.571217   .8566016     1.83   0.067    -.1076915    3.250125
             |
       _cons |  -1.011601   .5838742    -1.73   0.083    -2.155973    .1327715
```

Hasil analisis regresi di atas memperlihatkan bahwa point seorang pelamar berjilbab untuk diterima berdasarkan lamaran yang ada pada setiap kota. Dengan kota Padang (1) sebagai benchmark, maka hasil pembacaan pada magnitude dan arah dari koefisien menunjukkan bahwa point seorang pelamar berjilbab di kota Bukittinggi (4) untuk diterima feedbacknya lebih tinggi sebesar 1,57 dibandingkan berjilbab di kota Padang.

Sementara itu, point seorang pelamar berjilbab secara berturut-turut di kota Pariaman (3) dan kota Solok (2) untuk diterima lebih rendah sebesar 0,08 point dan 0,78 dibandingkan berjilbab di kota Padang. Selanjutnya menggunakan *margins*, maka hasil analisis regressi di bawah mengkonfirmasi analisis menggunakan perhitungan manual pada gambar 6 diagram pie di atas.

PEMBAHASAN

Analisis Regressi

a. Mendapat feedback tidaknya seorang muslimah berjilbab

```
. logit feedback i.jilbab

Iteration 0:   log likelihood = -54.701652
Iteration 1:   log likelihood = -52.333342
Iteration 2:   log likelihood = -52.331931
Iteration 3:   log likelihood = -52.331931

Logistic regression                    Number of obs   =        79
                                       LR chi2(1)      =       4.74
                                       Prob > chi2     =     0.0295
Log likelihood = -52.331931            Pseudo R2       =     0.0433

------------------------------------------------------------------------------
    feedback |      Coef.   Std. Err.      z    P>|z|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
    1.jilbab |   -.998767    .466276    -2.14   0.032    -1.912651   -.0848829
       _cons |   .3856625   .3143621     1.23   0.220    -.2304759    1.001801
------------------------------------------------------------------------------
```

Hasil analisis regressi di atas memperlihatkan bahwa dengan mengabaikan kota dan jenis pekerjaan, maka hasil pembacaan pada magnitude dan arah dari koefisien menunjukkan bahwa point seorang pelamar berjilbab untuk mendapat *feedback* lebih rendah sebesar 0,99 dibandingkan pelamar tidak berjilbab.

```
. logit feedback i.jilbab, or

Iteration 0:   log likelihood = -54.701652
Iteration 1:   log likelihood = -52.333342
Iteration 2:   log likelihood = -52.331931
```

```
Iteration 3:   log likelihood = -52.331931

Logistic regression                          Number of obs   =        79
                                             LR chi2(1)      =      4.74
                                             Prob > chi2     =    0.0295
Log likelihood = -52.331931                  Pseudo R2       =    0.0433

------------------------------------------------------------------------------
    feedback | Odds Ratio   Std. Err.      z    P>|z|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
    1.jilbab |   .3683333    .171745   -2.14   0.032     .1476883    .9186199
       _cons |   1.470588   .4622972    1.23   0.220     .7941556    2.723182
------------------------------------------------------------------------------
```

Hasil analisis regressi di atas memperlihatkan bahwa dengan mengabaikan kota dan jenis pekerjaan, maka maka hasil pembacaan pada magnitude dan arah dari koefisien menunjukkan probabilitas seorang pelamar berjilbab untuk mendapat *feedback* hanya sebesar 36,8 % (0,368).

b. Diterima tidaknya feedback seorang muslimah berjilbab dengan kontrol lamaran yang ada pada setiap kota dan bidang pekerjaan

```
. logit feedback i.jilbab i.kota i.bidang

Iteration 0:   log likelihood = -54.701652
Iteration 1:   log likelihood = -48.248886
Iteration 2:   log likelihood =   -48.2363
Iteration 3:   log likelihood = -48.236295
Iteration 4:   log likelihood = -48.236295

Logistic regression                          Number of obs   =        79
                                             LR chi2(5)      =     12.93
                                             Prob > chi2     =    0.0240
Log likelihood = -48.236295                  Pseudo R2       =    0.1182

------------------------------------------------------------------------------
    feedback |      Coef.   Std. Err.      z    P>|z|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
    1.jilbab |  -1.109744   .5022168   -2.21   0.027    -2.094071   -.1254174
             |
        kota |
          2  |  -1.278518   .7929325   -1.61   0.107    -2.832637    .2756009
          3  |  -1.077654   .8038231   -1.34   0.180    -2.653118    .4978103
          4  |  -.1057059   .5783446   -0.18   0.855     -1.23924    1.027829
             |
    2.bidang |  -1.195303   .7577861   -1.58   0.115    -2.680536    .2899304
       _cons |   1.807471   .7981048    2.26   0.024     .2432145    3.371728
```

```
--------------------------------------------------------------------------
```

Hasil analisis regressi di atas memperlihatkan bahwa dengan mempertimbangkan kota dan jenis pekerjaan, maka point seorang pelamar berjilbab untuk mendapat *feedback* malah menjadi turun, yaitu lebih rendah sebesar 1,10 dibandingkan pelamar tidak berjilbab.

```
logit feedback i.jilbab i.kota i.bidang, or

Iteration 0:   log likelihood = -54.701652
Iteration 1:   log likelihood = -48.248886
Iteration 2:   log likelihood =   -48.2363
Iteration 3:   log likelihood = -48.236295
Iteration 4:   log likelihood = -48.236295

Logistic regression                    Number of obs   =        79
                                LR chi2(5)     =      12.93
                                Prob > chi2    =     0.0240
Log likelihood = -48.236295                Pseudo R2      =    0.1182

--------------------------------------------------------------------------
   feedback | Odds Ratio   Std. Err.      z    P>|z|     [95% Conf. Interval]
-------------+------------------------------------------------------------
   1.jilbab |   .3296433   .1655524   -2.21   0.027    .1231846   .8821286
            |
       kota |
         2  |  .2784496   .2207917   -1.61   0.107    .0588574   1.317322
         3  |  .3403932   .2736159   -1.34   0.180    .0704313   1.645115
         4  |  .8996892   .5203304   -0.18   0.855    .2896041    2.79499
            |
  2.bidang |   .3026122   .2293153   -1.58   0.115    .0685264   1.336334
     _cons |   6.095015   4.864461    2.26   0.024    1.275342   29.12882
--------------------------------------------------------------------------
```

Hasil analisis regressi menggunakan *odds ratio* di atas memperlihatkan bahwa dengan mempertimbangkan kota dan jenis pekerjaan, maka point seorang pelamar berjilbab untuk mendapat *feedback* malah menjadi lebih turun, yaitu probabilitas seorang pelamar berjilbab untuk diterima hanya sebesar 32,96 % (0,3296)

c. Diterima tidaknya feedback seorang pelamar berjilbab pada kota tertentu

```
. logit feedback i.jilbab##i.kota

Iteration 0:   log likelihood = -54.701652
Iteration 1:   log likelihood = -45.198624
Iteration 2:   log likelihood = -45.168672
```

```
Iteration 3:   log likelihood = -45.168609
Iteration 4:   log likelihood = -45.168609

Logistic regression                    Number of obs   =        79
                                       LR chi2(7)      =      19.07
                                       Prob > chi2     =     0.0080
Log likelihood = -45.168609            Pseudo R2       =     0.1743

------------------------------------------------------------------------------
    feedback |      Coef.   Std. Err.      z    P>|z|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
    1.jilbab |   -2.45852   .8060599    -3.05   0.002    -4.038368   -.8786715
             |
        kota |
          2  |  -1.852384   1.068717    -1.73   0.083    -3.947032    .2422635
          3  |  -2.140066   1.028992    -2.08   0.038    -4.156852   -.1232799
          4  |  -1.852384   .8517571    -2.17   0.030    -3.521797   -.1829708
             |
 jilbab#kota |
        1 2  |   1.072226     1.6278     0.66   0.510    -2.118204    4.262655
        1 3  |   2.053055   1.653199     1.24   0.214    -1.187155    5.293265
        1 4  |   3.423601   1.207997     2.83   0.005      1.05597    5.791231
             |
       _cons |   1.446919   .5557189     2.60   0.009     .3577299    2.536108
------------------------------------------------------------------------------
```

Hasil analisis regressi dari tabel di atas dengan kota Padang (1) sebagai benchmark, maka hasil pembacaan pada magnitude dan arah dari koefisien memperlihatkan bahwa point seorang pelamar berjilbab akan mendapat *feedback* di kota Bukittinggi (4), lebih tinggi sebesar 3,42 dibandingkan pelamar berjilbab jika di kota Padang. Sementara itu, point seorang pelamar berjilbab secara berturut-turut di kota Pariaman (3) dan kota Solok (2) untuk mendapat *feedback* lebih tinggi sebesar 2,05 point dan 1,07 dibandingkan pelamar berjilbab jika di kota Padang.

```
logit feedback i.jilbab##i.kota, or

Iteration 0:   log likelihood = -54.701652
Iteration 1:   log likelihood = -45.198624
Iteration 2:   log likelihood = -45.168672
Iteration 3:   log likelihood = -45.168609
Iteration 4:   log likelihood = -45.168609

Logistic regression                    Number of obs   =        79
                                       LR chi2(7)      =      19.07
                                       Prob > chi2     =     0.0080
Log likelihood = -45.168609            Pseudo R2       =     0.1743
```

```
------------------------------------------------------------------------------
  feedback | Odds Ratio   Std. Err.      z    P>|z|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
  1.jilbab |  .0855615   .0689677   -3.05   0.002    .0176262   .4153343
           |
      kota |
        2  |  .1568627   .1676419   -1.73   0.083    .0193119    1.27413
        3  |  .1176471   .1210578   -2.08   0.038    .0156568   .8840162
        4  |  .1568627    .133609   -2.17   0.030    .0295463   .8327925
           |
jilbab#kota |
      1 2  |  2.921875   4.756228    0.66   0.510    .1202474   70.99822
      1 3  |  7.791667   12.88117    1.24   0.214     .305088    198.992
      1 4  |  30.67969   37.06097    2.83   0.005    2.874764   327.4159
           |
     _cons |      4.25   2.361805    2.60   0.009    1.430079   12.63042
------------------------------------------------------------------------------
```

Secara khusus, dengan menggunakan *odds ratio* dengan kota Padang (1) sebagai benchmark, maka tabel di atas memperlihatkan bahwa % kemungkinan seorang *pelamar berjilbab* untuk mendapat *feedback* pada kota Bukittinggi lebih besar 30,67 % dibandingkan dengan *pelamar berjilbab* di kota Padang. Disusul kemudian secara berturut-turut pada kota Pariaman dan kota Solok sebesar 7,79 % dan 2,92 % dibandingkan dengan *pelamar berjilbab* di kota Padang.

d. Diterima tidaknya feedback seorang pelamar berjilbab pada Bidang tertentu

```
. logit feedback i.jilbab##i.bidang

Iteration 0:   log likelihood = -54.701652
Iteration 1:   log likelihood = -48.770484
Iteration 2:   log likelihood =  -48.75041
Iteration 3:   log likelihood = -48.750405

Logistic regression                    Number of obs   =         79
                                       LR chi2(3)      =      11.90
                                       Prob > chi2     =     0.0077
Log likelihood = -48.750405            Pseudo R2       =     0.1088

------------------------------------------------------------------------------
    feedback |      Coef.   Std. Err.      z    P>|z|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
    1.jilbab |    1.20397   1.425949    0.84   0.398    -1.590839    3.998779
    2.bidang |  -.0224729   .9723449   -0.02   0.982    -1.928234    1.883288
             |
jilbab#bidang |
```

```
      1 2  | -2.643015   1.521161    -1.74   0.082    -5.624435    .3384058
           |
     _cons |   .4054651   .9128709     0.44   0.657    -1.383729    2.194659
------------------------------------------------------------------------------
```

Hasil analisis regresi dari tabel di atas dengan bidang *non-lukratif* (1) sebagai benchmark, maka hasil pembacaan pada magnitude dan arah dari koefisien memperlihatkan bahwa point seorang *pelamar berjilbab* akan mendapat *feedback* pada bidang *lukratif*, lebih rendah sebesar 2,64 point dibandingkan pelamar berjilbab akan mendapat *feedback* di bidang *non-lukratif*.

```
. logit feedback i.jilbab##i.bidang, or

Iteration 0:   log likelihood = -54.701652
Iteration 1:   log likelihood = -48.770484
Iteration 2:   log likelihood =  -48.75041
Iteration 3:   log likelihood = -48.750405

Logistic regression                       Number of obs   =         79
                                LR chi2(3)      =      11.90
                                Prob > chi2     =     0.0077
Log likelihood = -48.750405                 Pseudo R2       =     0.1088

------------------------------------------------------------------------------
    feedback | Odds Ratio   Std. Err.      z    P>|z|     [95% Conf. Interval]
-------------+----------------------------------------------------------------
    1.jilbab |   3.333323   4.753149     0.84   0.398     .2037546    54.53151
    2.bidang |   .9777778   .9507372    -0.02   0.982     .1454048    6.575089
           |
jilbab#bidang |
      1 2  |   .0711465   .1082252    -1.74   0.082     .0036086     1.40271
           |
     _cons |        1.5   1.369306     0.44   0.657     .2506422    8.976942
------------------------------------------------------------------------------
```

1. Kesimpulan

Berdasarkan pengujian hipotesis yang dilakukan oleh peneliti, maka dapat ditarik kesimpulan berdasarkan uji adalah analisis regresi adalah

a. Seorang pelamar berjilbab mendapat *feedback* lebih rendah sebesar 0,99 dibandingkan pelamar tidak berjilbab dilihat dengan mengabaikan kota dan jenis pekerjaannya.

b. Dilihat Diterima tidaknya feedback seorang muslimah berjilbab dengan kontrol lamaran yang ada pada setiap kota dan bidang pekerjaan bahwa seorang pelamar berjilbab mendapat *feedback* malah menjadi turun, yaitu lebih rendah sebesar 1,10 dibandingkan pelamar tidak berjilbab.

c. Seorang pelamar berjilbab akan mendapat *feedback* di kota Bukittinggi (4), lebih tinggi sebesar 3,42 dibandingkan pelamar berjilbab jika di kota Padang. Sementara itu, point seorang pelamar berjilbab secara berturut-

turut di kota Pariaman (3) dan kota Solok (2) untuk mendapat *feedback* lebih tinggi sebesar 2,05 point dan 1,07 dibandingkan pelamar berjilbab jika di kota Padang.

d. Seorang *pelamar berjilbab* akan mendapat *feedback* pada bidang *lukratif*, lebih rendah sebesar 2,64 point dibandingkan pelamar berjilbab akan mendapat *feedback* di bidang *non-lukratif*

DAFTAR PUSTAKA

Dwi Manda Sari ,Siska, *Larangan Pekerja Perempuan Berjilbab Mahasiswa Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Airlangga,* Angkatan 2013.

Doris Weichselbaumer, *Discrimination Against Female MigrantsWearing Headscarves,* Head of the Institut of Women's and Gender Studies, JKU. Dikirim melalui gmail pada tanggal 06-10-2017,

ILO, *Perempuan dalam Kepemimpinan – Penelitian mengenai Hambatan terhadap Ketenagakerjaan dan Pekerjaan yang Layak bagi Perempuan,* Tinjauan Pustaka atau Kantor Perburuhan Internasional – Jakarta: ILO, 2013.

Khozamah, Siti, *Rasionalitias dan Diskriminasi Gender Tenaga Kerja Wanita dari Segi Perspektif Teori Feminis,* Jurusan Sosiologi Agama, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2015.

Kuncoro, Joko, *Prasangka dan Diskriminasi,* Fakultas Psikologi UNISSULA, Semarang.

Sunaryati Hartono, *Ratifikasi Kovensi PBB tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita,* Jakarta Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi. Hal. 6

ISLAMIC LAW AND HUMAN: FIQH MUAMALAH BERBASIS PANDEMI COVID 19 PERPSPEKTIF MAQASID SYARIAH

Afifatul Munawiroh dan Muhammad Khoirul Hadi Al-Asy Ari

IAIN Jember
Jl. Mataram No.1, Karang Miuwo, Mangli, Kec. Kaliwates, Kabupaten Jember, Jawa Timur 68136
Afifatulmunawiroh93@gmail.com

Abstrak: *Fiqh Muamalah* merupakan kajian hukum islam yang berfokus pada permasalahan transaksi sosial yang berhubungan antara satu manusia dengan manusia yang lain. Interaksi dengan sesama manusia seringkali dilakukan dengan bertemu di suatu tempat untuk berdiskusi mengenai permasalahan duniawi dan ukhrawi. Namun, setelah dunia dilanda dengan pandemi Covid-19, pastinya *fiqh muamalah* juga fleksibel dalam meninjau hukum permasalahan sosial di dalamnya. Oleh karena itu, peneliti ingin meneliti mengenai *Islamic Law and Human*: Fiqh Muamalah Berbasis Pandemi Perspektif *Maqasid Syariah*. Adapun, penelitian ini berbasis pada kajian *library research*. Ada tiga pertanyaan penting dalam penelitian ini pertama, apa maksud fiqh muamalah berbasis pandemi? Kedua, bagaimana korelasi human dengan fiqh muamalah berbasis pandemi perspektif maqasid syariah? Ketiga, bagaimana implikasi dari fiqh muamalah berbasis pandemi perspektif maqasid syariah terhadap sosial manusia? Dengan pendekatan *maqasid syariah* untuk menjelaskan korelasi human dengan fiqh muamalah berbasis pandemi perspektif maqasid syariah dan implikasi dari fiqh muamalah berbasis pandemi perspektif maqasid syariah terhadap sosial manusia. Sedangkan, maksud fiqh muamalah berbasis pandemi dijelaskan pendekatan *analysis content*. Hasil dan pembahasan dalam penelitian ini adalah fiqh muamalah berbasis pandemi perpsektif maqasid syariah menjadi kebutuhan manusia di zaman modern dan serba teknologi seperti ini. Sistem transaksi misalnya, jual beli online seperti aplikasi Shopee, TokoPedia, Go-Jek, Grab menjadi media yang memiliki kemaslahatan di masa pandemi.
Kata kunci: *Fiqh Muamalah, Pandemi, dan Maqasid Syariah*.

Abstract: Fiqh Muamalah is a study of Islamic law that focuses on the problems of social transactions that relate to one human being with another human being. Interaction with fellow human beings is often carried out by meeting in a place to discuss worldly and spiritual problems. However, after the world was hit by the Covid-19 pandemic, of course fiqh muamalah is also flexible in reviewing the laws of social problems in it. Therefore, the researcher wants to research Islamic Law and Human: Fiqh Muamalah Based on the Islamic Maqasid Perspective of the Islamic Law. Meanwhile, this research is based on a research library study. There are three important questions in this research. First, what is the meaning of pandemic-based fiqh muamalah? Second, how is the correlation between human and muamalah fiqh based on the pandemic perspective of maqasid sharia? Third, What are the implications of fiqh muamalah based on pandemic maqasid sharia perspective on human social? With the maqasid sharia approach to explain the

correlation between human and muamalah fiqh based on the pandemic maqasid syariah perspective and the implications of the pandemic-based muamalah fiqh, the maqasid syariah perspective on human social. Meanwhile, the meaning of pandemic-based fiqh muamalah explained the content analysis approach. The results and discussion in this research are fiqh muamalah based on the maqasid sharia pandemic perspective which is a human need in this modern and technological era. The transaction system, for example, buying and selling online such as the Shopee application, TokoPedia, Go-Jek, Grab, is a media that has benefits during a pandemic.
Keywords*: Fiqh Muamala, Pandemic, and Maqasid Sharia.*

A. PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara berkembang dengan tingkat perekonomian yang tergolong masih rendah.[1] Pertumbuhan ekonomi menjadi salah satu faktor yang dapat digunakan oleh suatu negara untuk dijadikan standar kemajuan dari suatu negara tersebut.[2] Indonesia sebagai negara yang berkembang sedang giat dalam pembangunan secara terstruktur dan bertahap, dan pastinya juga memerhatikan pemerataan dan kestabilan. Pembangunan nasional diharapkan bisa mencapai target pertumbuhan ekonomi yang tinggi dengan tujuan untuk mewujudkan peningkatan taraf hidup dan kesejahteraan bagi seluruh rakyat Indonesia.[3]

Melihat juga negara Indonesia, yang mayoritas penduduknya merupakan kaum muslim, membuat peningkatan pertumbuhan ekonomi Indonesia dilihat dengan menggunakan analisis hukum ekonomi islam dengan perspektif maqasid syariah. Dalam menjalankan hukum ekonomi islam, disamping faktor perekonomian dan kebermanfaatan terhadap setiap manusia, ada tambahan faktor penting dalam ekonomi islam yaitu konsep keadilan dan keharmonisan yang sesuai dengan ajaran al-quran dan hadist.[4] Dengan konsep Hukum Ekonomi Islam yang mengedepankan kesalingan terhadap sesama manusia dan menjaga tingkah laku. Adapun juga, dalam Hukum Ekonomi Islam (Fiqh Muamalah) selalu bisa penetapan hukum bisa efektif dengan perkembangan zaman dengan masalah yang lebih beragam pula, fiqh muamalah diupayakan bisa menjawab tantangan-tantangan permasalahan tersebut.

Namun, pada akhir tahun 2019, tatanan perekonomian dunia termasuk Indonesia mengalami kerusakan yang diakibatkan oleh adanya Corona Virus Disease 2019 (Covid-19) dan kecemasan dirasakan oleh seluruh warga di dunia. Adapun itu, Indonesia sebagai negara hukum harus segera mengeluarkan

---

[1] Tafeta Febriyani, Sri Kusreni, 2017, "*Determinan Pertumbuhan Ekonomi di 4 Negara ASEAN, Jurnal Ilmu Ekonomi Terapan*", Vol. 2, No. 1, hlm. 1

[2] Palupi Lindiasari Samputra, Adis Imam Munandar, 2019, "*Korupsi, Indikator Makro Ekonomi, dan IPM terhadap Tingkat Kemiskinan di Indonesia",* Jurnal Ekonomi Kuantitatif Terapan, Vol. 12, No. 1, hlm: 36.

[3] Rinaldi Syahputra, 2017, "*Analisis Faktor-Fakto yang Mempengaruhi Pertumbuhan Ekonomi di Indonesia*", Jurnal Samudra Ekonomika, Vol. 1, No. 2, hlm. 183.

[4] Agus Arwani, 2012, "*Epistemologi Hukum Islam (Muamalah)*", Jurnal Religia, Vol. 15, No. 1, hlm. 126.

peraturan dan kebijakan terkait pencegahan penyakit menular tersebut.[5] Kebijakan yang diambil pemerintah saat itu adalah Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) selama 14 hari, dengan melihat dampak penyebaran Covid-19 di daerah masing-masing Indonesia.[6]

Akhirnya, pada tanggal 11 Maret 2020, World Health Organization (WHO) telah menetapkan bahwasanya Corona Virus Disease 2019 (Covid-19) sebagai pandemi global.[7] Penetapan itu sudah berjalan 1 tahun lamanya hingga saat ini sudah tahun 2021, penyebaran kasus positif Covid-19 di Indonesia pada tanggal 31 Maret 2021 mencapai sebanyak 1.511.712 jiwa.[8] Namun, permasalahanya yang paling berdampak besar saat ini adalah perekonomian.

Saat ini, poin yang sangat krusial adalah adanya pandemi Covid-19 bersamaan dengan merosotnya pasar saham dunia dan merupakan awal dari resesi. Poin penting selanjutnya adalah seberapa cepat ekonomi Indonesia akan pulih setelah diberlakukanya Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB). Pandemi Covid-19 juga berdampak besar terhadap industry, pertanian, dan sumber-sumber global. Kerapuhan dam ketidakberlanjutan ekonomi semakin terlihat jelas ketika melihat peraturan dan kebijakan pemerintah terlampau terlambat.[9]

Karena penambahan kasus positif Covid-19 dan menurunnya perekonomian Indonesia sampai saat ini belum kunjung pulih. Maka, penulis ingin meneliti terkait penerapan fiqh muamalah dengan tema "Islamic Law and Human: Fiqh Muamalah Berbasis Pandemi Covid-19 Perpsektif Maqasid Syariah." Adapun, ada tiga poin permasalahan penting dalam penelitian ini, pertama, apa maksud fiqh muamalah berbasis pandemi? Kedua, bagaimana korelasi human dengan fiqh muamalah berbasis pandemi perspektif maqasid syariah? Ketiga, bagaimana implikasi dari fiqh muamalah berbasis pandemi perspektif maqasid syariah terhadap sosial manusia?

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian yang berbasis pada kajian pustaka atau *library research*. Penelitian dengan metode kajian pustaka dilakukan dengan menelaah beberapa pustaka seperti buku, jurnal ilmiah, proceding, peraturan perundang-undangan, dan juga beberapa naskah yang terkait dengan tema penelitian. Sehingga, nantinya akan dipilih beberapa data-data yang sesuai

---

[5] Imam Fahrudin, 2020, "*Pengguguran Kewajiban Shalat Berjamaah sebagai Upaya Pencegahan Penyebaran Covid-19",* Jurnal SALAM: Sosial & Budaya Syar'I, Vol. 7, No. 10, hlm. 940.

[6] "*Berlaku 14 Hari, Penerapan PSBB di Jakarta Sampai 23 April 2020*", diakses pada tanggal 1 April 2021, pukul 17.06 WIB, https://megapolitan.kompas.com/read/2020/04/09/23332221/berlaku-14-hari-penerapan-psbb-di-jakarta-sampai-23-april-2020.

[7] Mei Susanto, Teguh Tresna Puja Asmara, 2020, "*Ekonomi Versus Hak Asasi Manusia dalam Penanganan Covid-19: Dikotomi atau Harmonisasi*", Jurnal HAM, Vol. 11, No. 2, hlm. 302 DOI: http://dx.doi.org/10.30641/ham.2020.11.301-317.

[8] "*Situasi virus Covid-19 di Indonesia*", diakses pada tanggal 1 April 2021, pukul 15.02 WIB, https://covid19.go.id/.

[9] Ferdy Kurno, 2020, "*Krisis Politik Ekonomi Global Dampak Pandemi Covid-19*", Jurnal Anterior, Vol. 19, No. 2, hlm. 115-116. http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).DOI: https://doi.org/10.33084/anterior.v18i2.456.

dengan focus dalam penelitian ini. Adapun, data yang sudah dipilih akan ditelaah ulang, hingga diambil data-data yang paling relevan dengan penelitian.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Fiqh Muamalah Berbasis Pandemi

Fiqh Muamalah ini merupakan gabungan dari dua kata yakni fiqh dan muamalah. Menurut Sri Sudarti, kata fiqh secara etimologi berari paham, mengetahui dan melaksanakan. Adapun, maksudnya adalah mendalami suatu permasalahan dengan pengerahan potensi akal.[10] kata fiqh di dalam al-Quran memiliki pengertian memahami sesuatu secara umum. Hal itu menandakan bahwa fiqh tidak hanya berlaku pada masalah hukum saja. Menurut Zulfikar, kata fiqh itu sama dengan maksud hukum islam, yaitu hukum yang mengatur kehidupan manusia di dunia dalam rangka mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.[11] Adapun fiqh menurut istilah adalah:

العلم بالاحكم الشرعية العملية المستنبطة من ادلتها التفصيلية

"*ilmu atau pemahaman tentang hukum-hukum syariat yang bersifat amaliah, yang di gali dari dalil-dalil yang terperinci*."

Adapun, kata fiqh yang tercantum di dalam Q.S Hud: 91, adalah sebagai berikut:

قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفٗاۖ وَلَوۡلَا رَهۡطُكَ لَرَجَمۡنَٰكَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ ٩١

"Mereka berkata: "Hai Syu'aib, kami tidak banyak mengerti tentang apa yang kamu katakan itu dan sesungguhnya kami benar-benar melihat kamu seorang yang lemah di antara kami; kalau tidaklah karena keluargamu tentulah kami telah merajam kamu, sedang kamupun bukanlah seorang yang berwibawa di sisi kami."

Sedangkan, kata *muamalah* menurut Sri Sudarti adalah hukum-hukum yang berkaitan dengan tingkah laku yang dilakukan oleh manusia dalam hal yang berkaitan dengan harta benda, seperti jual beli, sewa menyewa, gadai, utang piutang, dan berserikatan.[12] Adapun, kata muamalah jika diartikan ke dalam artian perundangan Indonesia adalah hukum ekonomi islam. Menurut Nurhayati, hukum ekonomi islam adalah peraturan yang mengatur perbuatan atau kegiatan usaha yang dilakukan antara satu manusia dengan manusia yang lain sesuai dengan prinsip-prisip syariah.[13] Maksud dari sesuai dengan prinsip-prinsip syariah disini adalah sesuai dengan panduang kitab suci al-Quran dan beberapa hadist Nabi Saw.

Jika diperinci kembali maka, ekonomi islam menurut Siska Lis Sulistiani merupakan gabungan dari dua kata, yakni ekonomi dan islam. Ekonomi merupakan setiap aktivitas manusia yang berhubungan dengan produksi, distribusi, dan konsumsi barang dan juga jasa. Istilah ekonomi berasal dari bahasa Yunani, yaitu *oikos* yang berarti keluarga dan rumah tangga. Sedangkan *nomos* dapat diartikan peraturan, hukum. Jadi, dapat disimpulkan bahwasanya ekonomi adalah manajemen dalam rumah tangga.[14]

---

[10] Sri Sudarti, 2018, "*Fiqh Muamalah Kontemporer*", Medan: FEBI UIN-SU Press, hlm. 1

[11] Zulfikar, 2017, "*Ilmu Hukum Islam",* Lampung: Universitas Lampung, hlm. 1

[12] Sri Sudarti, 2018, *"Fiqh Muamalah Kontemporer",* Medan: FEBI UIN-SU Press, hlm. 7.

[13] Nurhayati, 2019, *"Penyelesaian Sengketa dalam Hukum Ekonomi Islam",* J-HES: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah, Vol. 3, No. 1, hlm. 2.

[14] Siska Lis Sulistiani, 2018, "*Eksistensi Filsafat Hukum Islam dalam Pengembangan Ekonomi Islam Indonesia",* Jurnal Amwaluna, Vol. 2, No. 1, hlm. 127-128.

Jadi, menuru Agus Arwani dengan menukil dari Rosyada menyatakan bahwasanya, fiqh maualah merupakan mengetahui ketentuan-ketentuan hukum tentang usaha-usaha memperoleh dan memperkembangkan harta, jual beli, utang-piutang, dan jasa penitioan di antara anggota-anggota masyarakat sesuai keperluan masing-masing individu, yang dipahami dari dalil-dalil yang bersifat terperinci.[15] Namun, ketika sudah diartikan secara menyeluruh terkait *fiqh muamalah*, ada suatu hal yang sangat penting juga melihat saat ini marak pandemi Covid-19. Dengan itu, masih perlu menjabarkan mengenai fiqh muamalah berbasis pandemi.

Basis Pandemi

Hukum Ekonomi Islam merupakan suatu hukum yang mengatur secara terperinci mengenai perlakuan satu manusia dengan manusia yang lain. Adanya suatu transakasi dari setiap individu menjadikan antara satu manusia denagn manusia yang lain memiliki keterhubungan atau korelasi. Mayoritas manusia, jika ingin melakukan transaksi maka cara yang paling efektif untuk diambil adalah dengan cara bertemu. Hal selama inilah yang biasanya terjadi saat manusia melakukan transaksi, ini berlaku secara global. Meskipun, saat ini sudah memasuki industry 4.0, tapi metode seperti itu sampai sebelum Covid-19 merupakan metode yang di nilai paling efektif.

Namun, setelah dunia telah di serang oleh adanya Covid-19, dengan melihat penularan Covid-19 yang terbukti sangat mudah. Hal ini membuat pemerintah mengeluarkan pengeluaran terkait PSBB. Tidak sampai itu juga, Hukum Islam juga menjawab dan memberi solusi dari permasalahan yang ada sekarang ini. Karena, seakan-akan kita diberi pilihan untuk tidak keluar rumah dan patuhi protokol kesehatan agar penularan Covid-19, tapi ekonomi tidak jalan atau memilih untuk ekonomi lancar, akan tetapi masyarakt abai akan penularan Covid1-19.

Salah satu kebijakan yang disahkan oleh pemerintah adalah pemberlakukan sosial distancing. Adapun, hukum sosial distancing sendiri jika didasarkan pada hukum islam, maka sosial distancing dari sisi hukum bisa menjadi wajib atau sunah. Jika memiliki kemaslahatan untuk ad daruryah al khomsa (menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) pada manusia. Misalnya, ketika seseorang telah terindikasi terinfeksi Covid-19 atau masih dalam proses pengawasan, maka dengan melakukan sosial distancing dia tidak menularkan virus ke orang lain. Sedangkan, jika dia memaksakan diri untuk keluar ke rumah, memungkinkan virus Covid-19 bisa menular kepada orang lain.[16]

Hadist sosial distancing sudah da sejak wabah melanda pada zaman Nabi Saw. Adapun, bunyi dari hadist tersebut adalah sebagai berikut:

الطاعون رجس أرسل على طائفة بني إسرايل، أو على من كان قبلكم، فإدا سمعتم به بأرض، فلا تقدموا عليه، وإدا وقع بأرض، وأنتم بها فلا تخرجوا، فرارا منه. قال أبو النصر: لايرحجكم إلا فرارا منه.

Diriwayatkan dari Usamah bin Zaid, Nabi Saw bersabda: *"Sesungguhnya thaun adalah kotoran (siksaan) kepada bani Israil atau orang sebelum kalian. Jika kalian mendengar bahwa ia menimpa suatu daerah, maka janganlah kalian memasukinya.*

---

[15] Agus Arwani, 2012, *"Epietemologi Hukum Ekonomi Islam (Muamalah)"*, Jurnal RELIGIA, Vol. 15, No. 1, hlm. 130.

[16] Agus Arwani, 2012, *"Epietemologi Hukum Ekonomi Islam (Muamalah)"*, Jurnal RELIGIA, Vol. 15, No. 1, hlm. 130.

Jika ia berada di suatu daerah, sedangkan kalian berada didalamnya, maka janganlah kalian keluar diri dari daerah tersebut." (H.R Bukhari, Muslim, Ibnu Khuzaimah dan Malik).[17]

Sedangkan, jika dilihat dari sumber al-Quran, maka dilihat pada Q.S al-Baqarah: 243 adalah sebagai berikut:

۞أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَٰهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشۡكُرُونَ ٢٤٣

"Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang ke luar dari kampung halaman mereka, sedang mereka beribu-ribu (jumlahnya) karena takut mati; maka Allah berfirman kepada mereka: "Matilah kamu", kemudian Allah menghidupkan mereka. Sesungguhnya Allah mempunyai karunia terhadap manusia tetapi kebanyakan manusia tidak bersyukur."

Adapun, substanasi dari fiqh muamalah berbasis pandemi adalah peraturan dan hukum yang mengatur permasalahan satu orang dengan orang yang lain terkait harta yang berbasis pandemi. Berbasis pandemi disini dapat diartikan bahwasanya penetapan hukum islam itu bisa disesuaikan dengan permasalahan di zaman sekarang ini. Melihat realitas yang terjadi saat ini adalah penularan kasus positif Covid-19, maka *fiqh muamalah* berbasis pandemi bisa diterapkan didalamnya dengan sistem kewajiban sosial distancing pada setiap melakukan transaksi yang dikarenakan menjaga dari risiko menularkan Covid-19 ini.

Hal yang bisa dilakukan dalam mewujudkan implementasi fiqh muamalah berbasis pandemi adalah semisal, sebelum adanya Covid-19, warga Indonesia terbiasa untuk belanja kebutuhan sehari-hari di pasar dan juga swalayan di saat hari libur atau bisa juga setiao pagi hari. Akan tetapi, setelah dunia diserang dengan adanya Covid-19, maka transaksi jual beli bisa alihkan kepada jual beli online. Semisal selanjutnya, jika sebelum adanya Covid-19 antara saatu sama yang lain sering mengadakan pertemuan pembahasan proyek secara langsung, akan tetapi setelah adanya Covid-19, maka hal itu bisa dilakukan via aplikasi *Google Meeting.*

2. Korelasi Human Dengan *Fiqh Muamalah* Berbasis Pandemi Perspektif *Maqasid Syariah*

Fiqh muamalah sangat menentukan keberlangsungan hidup manusia dan kehidupan bermasyarakat. Mu'amalah Islam memiliki beberapa ciri, yaitu pertama, Fiqih muamalah dalam Islam didasarkan pada kaidah dan kaidah umum. Prinsip biaya kuliah harus mengikuti perkembangan zaman. Kedua, Hukum dasar Muamalah adalah hukum. Adanya prinsip Islam ini untuk memberikan kesempatan dan kebebasan kepada umatnya untuk berinovasi dan menciptakan muamara serta mengembangkan kegiatan ekonomi. Ketiga, Fiqih mu'amalah dalam Islam bertujuan untuk menciptakan manfaat. Keuntungan Muammalah dalam Islam tidak hanya untuk kepentingan pribadi, tetapi juga untuk kepentingan bersama dan kepentingan sosial yang sama. Keempat, Fiqih

[17] Muhammad Ali al-Bar, 2020, "*Riwayat Taun dan Wabah dalam Sejarah Islam dari Penyebab, Cara Menghadapi, hingga Hikmah di Balik Pandemi"*, Tangerang Selatan: PT Pustaka Alfabet, hlm. 94.

mu'amalah dalam Islam termasuk tetap (*Tsabat*) dan marunah atau hal-hal yang menerima perbuatan.[18]

Adapun, teori berikutnya adalah dengan menggunakan teori sistem dan maqasid syariah. Teori sistem adalah disiplin baru yang independen, yang melibatkan sejumlah dan berbagai bagian dari setiap disiplin. Hal ini berdasarkan bahwa efektivitas sebuah sistem diukur bedasarkan tingkat pencapain tujuannya, maka efektifitas hukum Islam dinilai berdasarkan tingkat pencapainnya *maqashid syariah*-nya.[19]

Penjabaran tentang teori sistem, pertama, fitur kognitif (*al-idrokiyyah, cognition*) mengusulkan sistem Hukum Islam yang memisahkan 'wahyu' dari kognisinya, itu artinya fiqh digeser dari bidang 'pengetahuan ilahiyyah' menuju bidang 'kognisi' pemahaman rasio manusia terhadap pengetahuan *ilahiyyah*. Pembedaan yang jelas antara syariah dan fiqh ini berimplikasi pada tidak adanya pendapat fiqh praktis yang di kualifikasikan atau diklaim sebagai suatu pengetahuan *ilahiyyah*. Dalam dalam paper ini pengembangan fiqh muamalah berdimensi pada kajian yang mempertimbangan masa pandemic misalnya dengan protokol kesahatan ekonomi kreatif dengan media sosial.[20]

Kedua, fitur menyeluruh (*al-kulliyah,wolleness*) yaitu membenahi kelemahan *ushul fiqh* klasik yang sering menggunakan pendekatan reduksionis dan atomistik. Dengan demikian maka fiqh muamalah masa pandemic akan bergeser dari interaksi social langung menuju interaksi social berbasis media social. Ketiga, fitur keterbukaan (*infitahyyah, openness*) berfungsi untuk memperluas jangkauan '*urf* (adat kebiasaan), dengan konsep ini mencoba membuka pandangan seorang ahli Hukum Islam terhadap konsep-konsep ilmu-ilmu alam,sosial, dan budaya. Konsep muamalah yang mengikuti prokes Kesehatan dan mengikuti adab pandemic akan dan dicoba dikembangkan lebih luas dengan fitur ini.[21]

Keempat, fitur hirarki saling keterkaitan (*al-Harakiyyah al-mu'tamadah tabadulliyan, interalitid hirearchy*). Fitur ini mencoba membuka jangkauan maqashid. Kalau maqashid tradisional atau klasik hanya bersifat partikular dan atau spesifik, maka fitur hirarkhi yang saling berkaitan memberikan dimensi sosial dan publik pada teori *maqashid* kontemporer. Sehingga fiqh muamalah bukan hal yang atomistik, unifikasi terhadap konsep muamalah berbasis pandemic termasuk dimensi publik dan dimensi sosial yang harus mendapat kajian serius dan mendalam sebaimana terma permasalahan fiqh muamalah kontemporer.

Kelima, fitur multi dimensional (*taaddud al-abad; multi dimensionality*) mengupayakan terhadap dalil-dalil yang saling bertentangan dengan memasukkan maqashid sebagai pembacaan baru. Sehingga soal fiqh muamalah dalam kajian fiqh dilihat dari maqashidnya. Keenam, fitur kebermaksudan (*al-*

---

[18] Imam Mustofa, 2016, *"Fikih Muamalah Kontemporer"*, Depok: RajaGrafindo Persada, hlm. 8-9.

[19] Agus Arwani, 2017, "*Epistemologi Hukum Ekonomi Islam (Muamalah)",* Jurnal RELIGIA, Vol. 15, No. 1, hlm. 128.

[20] Saprida, *"Tinjauan Fiqih Muamalah Terhadap Pelaksanaan U[ah di Desa Prambatan Kecamatan Abab Kabupaten Pali*", SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'I, Vol. 5, No. 1, hlm. 44.

[21] Asep Dadan Suganda, 2016, "*Analisis Teori Ba'I Tawarruq dalam Muamalah Maliyah",* ISLAMICONOMIC: Jurnal Ekonomi Islam, Vol. 6, No. 1, hlm. 8.

maqashidiyyah; purposelfunness) bahwa pemberdayaan terhadap konsep kearisan adata adalah termasuk dalam maqashid, karena Agama Islam mengajarkan rahmatan lil 'alamin.

Maqashid Syariah yang digunakan di dalam penelitian ini adalah konsep maqashid kontemporer yang dikembangkan oleh Jasser Auda. Konsep ini mencoba menggeser maqashid yang berdimensi "penjagaan" preventif dan "perlindungan" menuju kepada "pengembangan" dan "hak-hak asasi" yang berbasis advokatif misalnya dari *hifd al-din* (perlindungan Agama) yang dalam fiqh klasik diartikan "hukuman atas meninggalkan Agama" menjadi "kebebasan kepercayaan" *Fredom of Faitht*. Sedangkan *hifd al-nafs* (melindungi jiwa) dapat dikembangkan dari melindungi dan memberikan hak-hak orang normal menjadi melindungi juga kepada konsep *fiqh muamalah* sebagai Penggerak Kamandirian Ekonomi di tengah-tengah pandemi.[22]

3. Implikasi dari Fiqh Muamalah Berbasis Pandemi Perspektif Maqasid Syariah Terhadap Sosial Manusia

Fiqh Muamalah berbasis pandemi menjabarkan mengenai perilah beberapa peraturan yang ditetapkan di Indonesia terkait perlindungan untuk masyarakat dalam menghadapi Covid-19. Hukum Ekonomi Islam yang digunakan dalam penelitian ini adalah terkait PSBB. Terkait konsep maqasid syariah yang bertujuan semata-mata untuk kemaslahatan manusia terbatas pada fiqh muamalah saja di dalam penelitian ini.

Adapun, terkait konsep turunan dari maqasid syariah, yakni maslahah dalam hubungannya dengan manusia sebagai kelompok masyarakat maupun individu, dapat melihat terhadap kebijakan PSBB yang ditetapkan dengan tujuan untuk melindungi kelompok dan masyarakat dalam aspek kesehatan serta terbebas dari perpecahan yang disebabkan oleh tumpah tindihnya tingkat perekonomian di Indonesia.

Melihat pada Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 9 tahun 2020 dan juga Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 21 tahun 2020, terlihat sangat jelas bahwa tujuan utama dari kebijakan yang dibuat ini adalah semata-mata untuk melindungi seluruh masyarakat Indonesia. Dengan tujuan, semata-mata untuk mencapai kemaslahatan yang benar-benar demi kemaslahatan orang banyak yang harus ada kerja sama yang kuat antara Pemerintah Pusat, Pemerintah Daerah, Lembaga Swasta, dan khususnya pemerintah.[23] Dengan bersatunya seluruh komponen elemen masyarakat Indonesia, menjadikan Covid-19 bisa lebih mudah untuk ditangani.

Dibutuhkannya perserikatan dari beberapa orang dalam bidang yang berbeda-beda dapat menjadikan kebijakan yang ditetapkan oleh pemerintah menjadi efektif. Karena, sejatinya manusia tidak bisa hidup sendiri dan mengandalkan terhadap bidang yang digeluti masing-masing individu. Dibutuhkannya beberapa

---

[22] Jasser Auda, 2015, *"Maqasid and Philosophy, terjemahan Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah, penerjemah Rasidin"*, Bandung: Mizan Media, hlm. 249.

[23] Ahmad Muhtadi Anshor, Muhammad Ngizzul Muttaqin, 2020, "*Kebijakan Pemerintah Indonesia dalam Pencegahan Penyebaran Corona Virus Disease 2019 (Covid-19) Perpspektif Maqasid Syariah"*, Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam, Vol. 5, No. 2, hlm. 171.

elemen ahli dalam bidangnya bisa membuat pola pikir masyarakat Indonesia menjadi terbuka.[24]

Maka dari itu, fiqh muamalah berbasis pandemi bisa dipastikan sudah sesuai dengan maqassid syariah yang bertujuan nantinya terhadap kemaslahatan umat. Bisa dilihat pada pengambilan hukum di fiqih muamalah pandemi adalah *sosial distancing* dan pengalihan pada jual beli online.

KESIMPULAN

Fiqh muamalah berbasis pandemi merupakan serangkaian peraturan dan hukum yang mengatur setiap transaksi antara seseorang dengan seorang yang lain, terkait dengan harta benda seperti jual beli, sewa menyewa, utang-piutang dan perserikatan. Adapun, korelasi human dengan fiqh muamalah berbasis pandemi perspektif maqasid syariah adalah penetapan hukum ditinjau dari segi bagaimana hukum tersebut memiliki tujuan untuk kemaslahatan bagi khalayak manusia. Melihat pada kasus pandemi Covid-19, pemberlakukan PSBB dan juga pengalihan pada jual beli online membawa dampak yang besar terhadap minimnya dan pencegahan dari penularan Covid-19. Dengan itu, implikasi dari dari fiqh muamalah berbasis pandemi perspektif *maqasid syariah* terhadap kemaslahatan umat adalah sudah terbukti.

DAFTAR PUSTAKA

"*Berlaku 14 Hari, Penerapan PSBB di Jakarta Sampai 23 April 2020*", diakses pada tanggal 1 April 2021, pukul 17.06 WIB, https://megapolitan.kompas.com/read/2020/04/09/23332221/berlaku-14-hari-penerapan-psbb-di-jakarta-sampai-23-april-2020.

"*Situasi virus Covid-19 di Indonesia*", diakses pada tanggal 1 April 2021, pukul 15.02 WIB, https://covid19.go.id/.

Agus Arwani, 2012, "*Epistemologi Hukum Islam (Muamalah)"*, Jurnal Religia, Vol. 15, No. 1.

Ahmad Muhtadi Anshor, Muhammad Ngizzul Muttaqin, 2020, *"Kebijakan Pemerintah Indonesia dalam Pencegahan Penyebaran Corona Virus Disease 2019 (Covid-19) Perpspektif Maqasid Syariah"*, Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam, Vol. 5, No. 2.

Alif Jumai Rajab, Muhamad Saddam Nurdin, Hayatullah Mubarak, 2020, *"Tinjauan Hukum Islam Pada Edaran Pemerintah dan MUI dalam Menyikapi Wabah Covid-19*", Bustanul Fuqaha: Jurnal Bidang Hukum Islam, Vol. 1, No. 2.

Amin Abdullah, 2020, *"Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer",* Yogyakarta: IB Pustaka.

Asep Dadan Suganda, 2016*, "Analisis Teori Ba'I Tawarruq dalam Muamalah Maliyah*", ISLAMICONOMIC: Jurnal Ekonomi Islam, Vol. 6, No. 1.

Ferdy Kurno, 2020, "*Krisis Politik Ekonomi Global Dampak Pandemi Covid-19*", Jurnal Anterior, Vol. 19, No. 2, hlm. 115-116.

[24] Amin Abdullah, 2020, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer"*, Yogyakarta: IB Pustaka, hlm. 307.

http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).DOI: https://doi.org/10.33084/anterior.v18i2.456.

Imam Fahrudin, 2020, *"Pengguguran Kewajiban Shalat Berjamaah sebagai Upaya Pencegahan Penyebaran Covid-19*", Jurnal SALAM: Sosial & Budaya Syar'I, Vol. 7, No. 10.

Jasser Auda, 2015, "*Maqasid and Philosophy, terjemahan Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah, penerjemah Rasidin*", Bandung: Mizan Media.

Mei Susanto, Teguh Tresna Puja Asmara, 2020, *"Ekonomi Versus Hak Asasi Manusia dalam Penanganan Covid-19: Dikotomi atau Harmonisasi*", Jurnal HAM, Vol. 11, No. 2, hlm. 302 DOI: http://dx.doi.org/10.30641/ham.2020.11.301-317.

Muhammad Ali al-Bar, 2020, "*Riwayat Taun dan Wabah dalam Sejarah Islam dari Penyebab, Cara Menghadapi, hingga Hikmah di Balik Pandemi*", Tangerang Selatan: PT Pustaka Alfabet

Nurhayati, 2019, *"Penyelesaian Sengketa dalam Hukum Ekonomi Islam*", J-HES: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah, Vol. 3, No. 1.

Palupi Lindiasari Samputra, Adis Imam Munandar, 2019, *"Korupsi, Indikator Makro Ekonomi, dan IPM terhadap Tingkat Kemiskinan di Indonesia"*, Jurnal Ekonomi Kuantitatif Terapan, Vol. 12, No. 1.

Rinaldi Syahputra, 2017, *"Analisis Faktor-Fakto yang Mempengaruhi Pertumbuhan Ekonomi di Indonesia*", Jurnal Samudra Ekonomika, Vol. 1, No. 2.

Saprida, "*Tinjauan Fiqih Muamalah Terhadap Pelaksanaan U[ah di Desa Prambatan Kecamatan Abab Kabupaten Pali*", SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'I, Vol. 5, No. 1.

Siska Lis Sulistiani, 2018, *"Eksistensi Filsafat Hukum Islam dalam Pengembangan Ekonomi Islam Indonesia"*, Jurnal Amwaluna, Vol. 2, No. 1.

Sri Sudarti, 2018, *"Fiqh Muamalah Kontemporer",* Medan: FEBI UIN-SU Press.

Sri Sudarti, 2018, "*Fiqh Muamalah Kontemporer*", Medan: FEBI UIN-SU Press.

Tafeta Febriyani, Sri Kusreni, 2017*, "Determinan Pertumbuhan Ekonomi di 4 Negara ASEAN, Jurnal Ilmu Ekonomi Terapan*", Vol. 2, No. 1.

Zulfikar, 2017, *"Ilmu Hukum Islam*", Lampung: Universitas Lampung.

JIZYAH BAGI KAFIR DZIMMI PERSPEKTIF ULAMA KLASIK DAN KONTEMPORER

Afrizal El Adzim Syahputra, Hasanal Khuluqi

*STIT Sunan Giri Trenggalek
Jl. Ki Mangun Sarkoro No.17 B, Kel. Surodakan, Kec. Trenggalek, Kabupaten Trenggalek, Jawa Timur
afrizaleladzimi@gmail.com
**IAIN Tulungagung
Jl. Mayor Sujadi No.46, Kudusan, Plosokandang, Kec. Kedungwaru, Kabupaten Tulungagung, Jawa Timur
Hasanalkhuluqi@gmail.com

Abstract: One of the topics that are part of the ijtihad of classical and contemporary scholars is the relationship between Muslims and dzimmi infidels. The classical scholars obliged the dzimmi infidels (non-Muslims who were bound by a peace agreement with Muslims) to pay a certain amount of tax (jizyah) to the Muslims as a substitute to protect them. This opinion contradicts with the opinion of contemporary scholars. They do not oblige non-Muslims to pay taxes to Muslims, because both Muslims and non-Muslims are citizens who live peacefully and side by side. This research is a qualitative research which is library research which uses books and other literatures as the main object. This type of research is qualitative, namely research that produces information in the form of notes and descriptive data contained in the text under study.
Key Words *: non muslim, classic scholars, contemporary scholars*

Abstrak: Salah satu tema yang menjadi bagian dari ijtihad para ulama klasik maupun kontemporer adalah hubungan muslim dan kafir dzimmi. Para ulama klasik mewajibakan kepada para kafir dzimmi (non muslim yang sudah terikat perjanjian damai dengan orang muslim) untuk membayar sejumlah pajak (jizyah) kepada pihak muslim sebagai substitusi untuk melindungi mereka. Pandangan ini bertolak belakang dengan pandangan ulama kontemporer. Mereka tidak mewajibkan non muslim untuk membayar pajak kepada pihak muslim, karena baik muslim maupun non muslim merupakan warga negara yang hidup secara damai dan berdampingan. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang bersifat studi pustaka (library research) yang menggunkan buku-buku dan literatur-literatur lainnya sebagai objek yang utama. Jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif, yaitu penelitian yang menghasilkan informasi berupa catatan dan data deskriptif yang terdapat di dalam teks yang diteliti.
Kata Kunci *: non muslim, ulama klasik, ulama kontemporer*

A. PENDAHULUAN

Pemahaman fiqih sebelum masa modern melihat bahwa dunia ini terdiri dari dua wilayah hukum atau yurisdiksi, yaitu *dar al-Islam* dan *dar al-Harb*.[1] *Dar al-Islam* adalah wilayah yang berada di bawah kekuasaan muslim dan *dar al-Harb* adalah wilayah dimana tidak ada kekuasaan Islam. Orang – orang non muslim yang berada dalam wilayah dar al-Harb adalah mereka yang selalu memusuhi umat Islam dan layak untuk diperangi. Sedangkan non muslim yang hidup di wilayah dar al Islam adalah mereka yang wajib dilindungi, namun dengan memenuhi berbagai kewajiban, diantaranya adalah membayar jizyah (pajak). Non muslim ini diistilahkan dengan kafir dzimmi (*ahl dzimmah*).

Sedangkan pada era kontemporer, konsep wilayah hukum yang berlaku adalah nation state, dimana konsep kekuasaan *dar al-Islam* dan *dar al-Harb* sudah tidak relevan lagi. Kaum muslimin yang hidup di bawah wilayah hukum nation state berada dibawah suatu tatanan keamanan bersama-sama dengan pemimpin politik baik dari muslim maupun non-muslim, dengan ketentuan-ketentuan yang telah disepakati bersama-sama berdasarkan undang-undang yang dianut.[2]

Dengan adanya sistem nation state, sudah tidak ada lagi pembedaan antara warga Negara yang seagama, sesuku, se-ras, maupun se-etnis. Tidak ada lagi pembedaan antara kelompok minoritas non-muslim dengan kelompok mayoritas muslim ataupun sebaliknya, semuanya tunduk dan patuh terhadap hukum atau peraturan yang dibuat berdasarkan kesepakatan bersama. Semua warga menjunjung tinggi keamanan nasional, kesejahteraan sosial, dan kerukunan hidup. Maka, tidak ada lagi istilah jizyah yang dibebankan kepada non muslim.

Perbedaan pandangan antara ulama klasik dan kontemporer ini kemudian memunculkan polemik terkait pandangan mana yang harus diikuti dan relevan untuk konteks saat ini. Maka, dalam kajian ini, penulis akan mengkaji pandangan mereka tersebut, lalu memberikan kesimpulan pandangan mana yang layak diterpkan pada era modern ini. Kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap kajian yang berhubungan dengan muslim dan non-muslim

B. METODE PENELITIAN

Metode Penelitian dalam kajaian ini merupakan penelitian pustaka (library research), yaitu penelitian dengan cara mengkaji dan menelaah istilah jizyah (pajak) dan ahl dzimmah perspektif ulama klasik dan kontemporer yang terdapat dalam kitab – kitab klasik dan buku – buku kontemporer. Selain itu, penulis juga mengkaji referensi pendukung, yaitu beberapa jurnal ilmiah yang berkaitan dengan penelitian ini serta berbagai kitab yang sudah berupa file dalam sebuah aplikasi komputer, seperti al-

---

[1] Akhmad Minhaji, "*Hak-Hak Asasi Manusia dalan Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim*," dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 354.

[2] Ebrahim Moosa, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis Tentang HAM: Modernitas dan Hak-Hak Perempuan di Dalam Hukum Islam* (Jakarta: ICIP, 2004), 41.

maktabah al-shāmilah. Dengan menggunakan referensi-referensi tersebut, diharapkan penelitian ini dapat memberikan jawaban terhadap permasalahan yang sedang diteliti.

C. TINJAUAN PUSTAKA

Jizyah merupakan salah satu produk ijtihad ulama klasik yang diwajibkan bagi para kafir dzimmi. Produk ijtihad ini kemudian dikaji oleh beberapa peneliti, diantaranya adalah Jurnal Ilmiah dengan judul "Sikap Islam terhadap Minoritas Non-Muslim" yang ditulis oleh Syamsul Hadi Untung dan Eko Adhi Sutrisno pada tahun 2014. Fokus kajian dalam jurnal ini adalah konsep jizyah perspektif ulama klasik. Namun, jurnal ini belum memadukan antara konsep ulama klasik dan kontemporer.

Ada pula yang hanya mengkaji konsep jizyah perspektif ulama kontemporer. Salah satunya adalah skripsi dengan judul " Studi Pemikiran Yusuf al Qardhawi Tentang Ahl Dzimmah Dan Relevansinya Dengan Kewarhanegaraan Indonesia" yang ditulis oleh Ahmad Satibi pada tahun 2019. Fokus kajian pada skripsi ini adalah pandangan Qardhawi tentang ahl dzimmah. Namun, skripsi ini belum memadukan secara komprehensif antara pendapat ulama klasik dan kontemporer.

Selain itu, terdapat beberapa tulisan yang menyamakan antara konsep jizyah dengan pajak yang dipungut oleh negara saat ini. Menurut penulis, menyamakan jizyah dengan pajak adalah pemikiran yang kurang tepat, karena antara jizyah dan pajak memiliki konsep dan definisi yang berbeda. Jizyah hanya dipungut dari non muslim yang dikategorikan sebagai ahl dzimmah, sedangkan pajak diwajibkan bagi muslim dan non muslim yang termasuk dalam kriteria wajib pajak.

D. PEMBAHASAN

1. Konsep Jizyah Dalam Islam

Secara etimologi, terma al-jizyah terambil dari kata *al-jaza'* yang berarti balasan, imbalan dan atau ganjaran setimpal (al-mukafa'ah 'ala al-shay'). Dengan demikian, *al-jaza'* tersebut dapat berupa ganjaran ataupun juga sanksi hukuman.[3] Secara etimologi, jizyah dapat juga berarti pajak penghasilan bumi, dan dapat juga diartikan sebagai pungutan yang diambil dari non-muslim atau *ahl al-dzimmah*.[4]

Sedangkan secara terminologi, jizyah adalah iuran wajib yang dibebankan kepada seorang non-muslim atau *ahl al-dzimmah* sebagai *dharibah* atau pajak personal.[5] Iuran ini diberikan kepada penguasa wilayah umat Islam. Ada juga yang mengatakan bahwa jizyah adalah

---

[3] Jamal al-Din Muhammad ibn Mukram ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, vol. I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 187.

[4] Ibid.

[5] Yusuf al-Qardhawi, *Ghair al-Muslim Fi al-Mujtama' al-Islami* (Beirut: Da>ral Fikr, 1998), 4.

sebuah bentuk kompensasi dari wajib zakat atas seorang non muslim atau *ahl al-dzimmah*, atau sebagai iuran wajib bela negara dan cinta tanah air.[6]

Menurut Djazuli dalam buku Fiqih Siyasahnya, jizyah dikategorikan sebagai iuran negara yang diwajibkan kepada para *ahl al-kitab* setiap satu tahun sekali. Iuran ini bertujuan sebagai imbalan bagi orang – orang muslim yang membela dan melindungi mereka. Jizyah diistilahkan juga dengan pajak yang diwajibkan kepada semua laki-laki non-muslim, merdeka, baligh, berakal, sehat, dan kuat.[7]

Dasar hukum jizyah ini terdapat dalam QS. Al Taubah : 29 :

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُون

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.

Ayat ini merupakan perintah untuk memerangi orang-orang *ahl al-Kitab*, baik dari golongan Yahudi, Nasrani maupun Majusi (selain kaum pagan Arab) sampai mereka menyatakan kalah dan meminta perlindungan, serta tunduk dan patuh terhadap undang-undang pemerintahan Islam dengan membayar jizyah. Selanjutnya, setelah mematuhi undang – undang tersebut, mereka diberikan kedudukan sebagai *ahl al-dzimmah* atau kafir dzimmi.[8]

Al-Jurjani mengatakan bahwa dzimmi atau dzimmah secara bahasa adalah perjanjian.[9] Ibnu Mandzur menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan dzimmah adalah perjanjian, keamanan, jaminan, kehormatan dan hak. Subjek dzimmah dinamakan *ahl al-dzimmah* atau *ahl al-dzimmi*, karena mereka masuk dalam perjanjian keamanan dengan kaum muslimin. Abu Ubayd berkata : "dzimmah adalah keamanan, sebab *ahl al- dzimmah* diberikan keamanan yang diambil dari jizyahnya."[10]

Ahl al-dzimmi atau *ahl al-dzimmah* berarti orang kafir yang mendapatkan keamanan dari pihak muslim. Juga dipahami sebagai orang yang telah mendapatkan janji dari umat Islam atas keamanan dirinya. Dalam pandangan al-Ghazali, kafir dzimmi adalah setiap *ahl - alkitab* yang telah baligh, berakal, merdeka, laki – laki, mampu berperang dan

---

[6] 'Abd al-Khaliq al-Nawawi, *al-Nidzam al-Mali Fi al-Islam* (Kairo: Maktabatal-Anjal al-Misriyyah, 1971), 152-154.

[7] Djazuli, Fiqih Siyasah, 229

[8] Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasshaf*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 254-255.

[9] 'Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al Ta'rifat* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1978), 112.

[10] Ibnu Mandzur, *Lisan al 'Arab*, vol. 3, 1517.

membayar jizyah.[11] Dari pandangan ini dapat ditarik kesimpulan bahwa kafir dzimmi adalah orang – orang non muslim yang menetap di daerah Islam dengan membayar jizyah.

Berdasarkan pandangan ini, dapat dirumuskan bahwa unsur penting untuk menentukan status seseorang sebagai kafir dzimmi adalah nonmuslim yang tinggal di daerah Islam dan mampu membayar jizyah kepada pemerintah Islam. Non-muslim tersebut melakukan perjanjian dengan pemerintah Islam. Dengan perjanjian ini, kafir dzimmi dapat hidup berdampingan dengan umat Islam. Mereka secara langsung dapat melihat ajaran Islam yang dipraktikkan. Dengan demikian, mereka akan tertarik dengan cara hidup kaum Muslim. Selain itu, dari aspek materi, keberadaan mereka di daerah Islam dapat menjadi sumber keuangan negara karena kewajiban membayar jizyah.[12]

2. Jizyah Dan Kafir Dzimmi Perspektif Ulama Klasik

Dalam perspektif fiqih siyasah ulama klasik,[13] kafir (non muslim) secara umum terbagi menjadi dua bagian : *Kafir dzimmi* dan *kafir harbi*. *Kafir dzimmi* adalah orang kafir yang berdamai dengan orang Islam. Mereka sebetulnya termasuk kelompok *kafir kitabi* meskipun tidak memiliki iman yang utuh. Mereka tidak dianggap sebagai orang yang dapat menimbulkan bahaya dan ancaman yang serius terhadap akidah umat Islam. Karena itu, mereka dapat hidup aman dalam wilayah kekuasaan Islam dengan hak – hak dan kewajiban – kewajiban yang ditentukan oleh penguasa Islam. Mereka wajib membayar jizyah kepada pemerintah Islam. Komunitas *kafir dzimmi* disebut *ahlu dzimmi*.

. Para ulama fiqih berbeda pendapat mengenai siapa yang disebut dengan *ahl al-dzimmah*. Menurut Imam Syafi'i, hanya golongan ahl al-kitab dan majusi saja yang boleh menjadi ahl al-dzimmah. Adapun orang musyrik (penyembah berhala), maka tidak dapat menjadi bagian dari *ahl al-dzimmah*.[14] Menurut Imam Ahmad bin Hanbal, selain *ahl al-kitab*, majusi dan samira juga dapat menjadi *ahl al-dzimmah*.[15] Sementara menurut Imam Malik dan Hanafi, orang musyrik pun bisa menjadi bagian dari *ahl al-dzimmah*.

Sedangkan *kafir harbi* adalah orang – orang kafir yang memusuhi umat Islam. Mereka senantiasa ingin memecah belah orang – orang mukmin dan bekerja sama dengan orang – orang yang sejak dulu telah memerangi Allah swt dan Rasul – Nya. Apabila kafir *harbi* berada dalam wilayah Islam, mereka harus diperlakukan secara keras, bahkan bila perlu

---

[11] Abu Hamid al Ghazali, *al Wajiz fi Fiqh al Imam al Syafi'i,* vol. 2 (Mesir: Muhammad Mustafa, 1318), 198.

[12] Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014), h. 206.

[13] Fiqih siyasah adalah sekumpulan hukum yang membahas tentang undang – undang dan peraturan – peraturan yang mengatur negara Islam sesuai dengan prinsip ajaran Islam. Lihat : Abdul Wahab Khalaf, *Al Siyasah al Syar'iyyah* (Kairo: Matba'ah Salafiyah 1350 H), 5.

[14] Muhammad bin Iddris al-Shafi'I, *al Umm*, vol. IV (Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.t), 174.

[15] Shams al Din Ibn Qudamah, *al-Sharh al-Kabir*, vol. V (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 604.

diperangi. Hal ini disebabkan oleh sifat khas mereka yang selalu membuat kerusuhan di muka bumi ini, terutama pelanggaran yang paling serius terhadap ke – Maha – Agungan dan ke – Maha – Sempurnaan Allah Swt. Keterangan ini berdasarkan firman Allah swt dalam surah al-Maidah : 33 :

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Hukuman bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di bumi hanyalah dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka secara silang, atau diasingkan dari tempat kediamannya. Yang demikian itu kehinaan bagi mereka di dunia, dan di akhirat mereka mendapat azab yang besar.

Para ulama' berbeda pendapat mengenai kepada siapa ayat ini diturunkan. Pendapat pertama mengatakan bahwa ayat ini dituurnkan kepada para ahli kitab yang mengadakan perjanjian dengan Rasul Saw, kemudian melanggarnya. Mereka juga melakukan kerusakan di bumi. Karena iu, Allah swt mewahyukan kepada Rasul Saw. tentang hukum yang harus diberikan kepada mereka. Pendapat kedua mengatakan bahwa ayat ini diturunkan kepada orang – orang musyrik. Pendapat ketiga mengatakan bahwa ayat ini diturunkan kepada penduduk 'urinah dan 'ukl yang murtad dari agam Islam, kemudian mereka menentang dan memerangi agama Allah dan Rasul Saw.[16]

Kafir harbi ini juga diistilahkan dengan para non muslim yang tidak mau masuk Islam dan tidak tunduk kepada otoritas penguasa Islam. Wilayah tempat tinggal mereka dinamakan *dar al-harb*. Tidak ada jaminan keamanan bagi mereka, tidak juga hidup dan hartanya. Mereka tidak mendapatkan perlindungan hukum. Mereka inilah yang disebut sebagai orang – orang (non muslim) yang terus menerus bermusuhan dan berperang dengan umat Islam.[17] Mereka selalu melakukan kejahatan, kerusakan di bumi dan menyebarkan keresahan dalam kehidupan masyarakat. Mereka sangat layak mendapatkan hukuman sebagaimana penjelasan dalam surah al-Maidah di atas.

Selain harbi dan dzimmi, ada kategori ketiga, yaitu musta'min. Musta'min adalah *ahl al-harb* yang masuk wilayah Islam atas dasar perlindungan sementara yang diberikan kepadanya oleh imam (negara). Bahkan, ada yang berpendapat bahwa ia tidak membayar jizyah. Perbedaan antara musta'min dengan *dzimmi* adalah dari segi lamanya perlindungan. Perlindungan untuk *dzimmi* bersifat permanen, sedangkan perlindungan untuk *musta'min* bersifat sementara.[18]

---

[16] Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit Li al-Qur'an al-Karim*, vol. 4 (Kairo: Dar Nahdlah, 1997), 129.

[17] Ayang Utriza Yakin, *Islam Moderat dan Isu – Isu Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2016), 126.

[18] Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqih Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap tentang Jihad menurut Al-Qur'an dan Sunnah*, terj. Irfan Maulana Hakim (Bandung: Mizan, 2010), 751.

3. Jizyah dan Kafir Dzimmi Perspektif Ulama Kontemporer

Konsep *ahl dzimmah* tentu mengundang ragam persoalan Dalam konteks negara dan bangsa modern yang tidak membedakan warga negara berdasarkan agama, etnis, maupun gender seperti di Indonesia,[19] W. Montgomery Watt menyebutkan bahwa konsep *ahl dzimmah* dianggap sebagai cikal bakal munculnya marginalisasi hak-hak non-Muslim.[20] Kedudukan *ahl dzimmah* dari perspektif fiqh klasik ini jika dinilai dengan sudut pandang kekinian tentu saja akan terkesan diskriminatif. Perbedaan hak dan kewajiban kaum non-Muslim di negara Islam masa lampau jika dibandingkan dengan standar keadilan masa kini pasti akan mengesankan bahwa fiqh kontemporer tidak lagi memenuhi standar keadilan, sebab perbedaan hak dan kewajiban yang melekat pada diri non-Muslim ini secara praktis telah menempatkannya sebagai masyarakat kelas dua.

Karena itu, tidak mengherankan jika seruan untuk mengkaji ulang konsep *ahl dzimmah* dalam konteks modern pun bermunculan. Muhammad Nazeer Kaka Khel menyatakan bahwa kebanyakan negara yang dihuni oleh mayoritas muslim saat ini adalah negara sekuler dan tidak memiliki model kerja yang dapat dijadikan dasar dalam mengkaji hak-hak non-muslim di negara Islam. Oleh karenanya, dibutuhkan ijtihad baru untuk meletakkan hak-hak non-muslim di negara Islam, agar sebagai agama, Islam bisa tetap berdiri di atas prinsip-prinsip toleransi, keadilan, dan kesetaraan.[21]

Nurcholish Madjid juga memaparkan bahwa dalam menganalisis QS. al-Taubah [9]: 29 yang menjadi dasar konsep jizyah, konsep tradisional syarî'ah harus menyertakan maksud dan konteks (asbâb al-nuzûl). Dalam kasus ini, konteks dan asbab al nzuul ayat tersebut adalah perang Tabuk. Oleh karenanya, konsep jizyah seharusnya hanya diaplikasikan pada masa peperangan, dan tidak dapat berlaku dalam konteks warga masyarakat damai sebagaimanayang terjadi saat ini. Lebih jauh dari itu, ia juga menegaskan bahwa jizyah bukan merupakan tradisi Islam, tetapi ia diadopsi oleh Islam.[22]

Pendapat Nurcholish Madjid yang menyatakan bahwa jizyah bukan tradisi Islam diperkuat dengan argumen al-San'any. Ia menyatakan bahwa jizyah tersebut diundangkan atau disyariatkan pada tahun kesembilan hijriyah. *Jizyah* memiliki kaitan erat dengan konsep *dzimmah*. Menurut Akh. Minhaji, sebenarnya *dzimmah* tersebut berasal dari tradisi

[19] Nurcholish Madjid menyebutkan bahwa sistem politik yang sebaiknya diterapkan di Indonesia adalah sistem yang menguntungkan semua orang, termasuk non-Muslim. Hal ini sejalan dengan watak inklusif Islam. Lihat: Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), 52

[20] W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh UniversityPress, 2003), 51.

[21]Muhammad Nazeer Kaka Khel, "The Rights of non-Muslim in Islamic State",dalam http://www.qurtuba.edu.pk/thedialogue/The%20Dialogue/1_2/5_Dr.%20M.%20 Nazir.pdf

[22] Nurcholish Madjid, et al., *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Plural* (Jakarta: Paramadina, 2004), 150-153.

Arab jahiliyah, yaitu berupa *al-jiwar*, yang berarti suatu bentuk perlindungan terhadap individu atau suatu komunitas agar tidak diperangi atau dibunuh.[23]

Sedangkan al-Na'im berpandangan bahwa dengan ketentuan jizyah seperti itu, syariat Islam nampaknya berkeinginan untuk mendiskualifikasikan non-muslim dengan indikasi sebagai berikut:

a. Mereka dipaksa untuk melakukan kewajiban agama yang di luar keyakinan mereka.
b. Mereka dicabut dari hak bela negara yang sekaligus sebagai kewajiban moral bagi mereka, sementara mereka dibebani dengan iuran atas nama kewajiban jihad.[24]

Menurut al-Na'im, konsep *al-jizyah* tersebut mengandung watak *ambivalence* yang sangat mengaburkan serta tidak memuaskan pandangan konstitusi modern, sehingga agaknya tidak layak diterapkan dalam era modern seperti sekarang. Konsep ini bertolak belakang dengan sistem pemerintah yang menggunakan bentuk nation state.[25]

Pendapat al-Na'im ini dilatarbelakangi oleh pemahamannya yang berbeda dengan ulama' klasik terkait syari'ah. Ia menyatakan bahwa syariah adalah seperangkat pemahaman manusia tentang berbagai agama yang bersifat evolusif. Artinya, pemahaman tersebut dapat saja berubah antara satu periode dengan periode berikutnya, sehingga di dalam syari'ah terdapat nilai - nilai historisitas yang sangat penting untuk diperhatikan. Menurutnya, munculnya konsep *dzimmi* dalam syari'ah periode Madaniyah karena dilatarbelakangi turunnya ayat jizyah. Artinya, syari'ah hanya dapat sesuai dan berlaku pada periode waktu itu, yang kondisi dan konteks sosio-historisnya berbeda dengan periode sebelum dan sesudahnya.[26]

4. Jizyah dan Kafir Dzimmi : Antara Teks dan Konteks

Istilah *ahl dzimmah* dalam Islam harus difahami berdasarkan kontek dan latar belakang yang mengitarinya. Masa Islam klasik adalah masa peperangan, penaklukkan, dan ekspansi oleh sebuah negara, suku, kelompok yang kuat terhadap kelompok yang lemah. Pada saat itu, hubungan antar kelompok atau keagamaan pada umumnya diwarnai

---

[23] Jiwar adalah suatu tradisi Arab jahiliyah yang mana peperangan telah menjadi fenomena yang biasa. Sehingga suku atau qabilah yang kalah perang menjalin akad perjanjian pada pihak yang menang untuk melindunginya dengan imbalan membayar sejumlah harta tertentu. Tradisi seperti itu agaknya mirip dengan tradisi modern sekarang ini dengan konsep "suaka politik". Lihat: Akhmad Minhaji, "Hak-hak Asasi Manusia, 19.

[24] Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation Civil liberties, Human Rights and International Law* (New York: Hippocrene Book, 1986), 21. Pemikiran al-Na'im ini juga diungkapkan oleh Abu al-Ala al-Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, ter. Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publication LTD, tt.), 279.

[25] Abdullah al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, 21.

[26] Ibid, 21.

dengan adanya konflik dan perang.[27] Begitu juga di awal kehadirannya, Islam tidak dapat menghindari situasi tersebut. Ketika Islam berada di Makkah, sejak semula Islam mendapat permusuhan dari beberapa kepala suku Quraish. Begitu juga pada saat hijrah ke Madinah, pihak yang memusuhinya pun semakin bertambah, di samping Yahudi juga penganut agama Nasrani, juga kekuatan tangguh saat itu, yakni Romawi dan Persia. Sejak itu, permusuhan yang pada awalnya antar suku menjadi menjadi konflik global antara muslim dengan non-muslim.[28]

Konsep *ahl dzimmah* dan *ahl harb* ini juga tidak terlepas dari konteks sejarah politik pada masa ulama' klasik. Mereka hidup pada saat krisis politik internal umat Islam dan sekaligus ekspansi besar – besaran oleh penguasa Islam ke berbagai penjuru dunia. Untuk memperkokoh persatuan umat Islam dan menjaga supermasi Islam atas agama lain di daerah yang ditaklukkan, maka sangat mungkin mereka memunculkan hasil ijtihad hukum yang menurut kita sekarang sangat diskriminatif dan keras, namun sangat tepat dan cocok untuk konteks saat itu. Umat Islam butuh konsilidasi internal dan supremasi, maka hanya hukum yang bisa berbuat banyak bagi umat Islam saat itu.[29]

Berdasarkan dari latar belakang permusuhan orang-orang non-muslim inilah yang menjadikan para ulama fiqh pada saat itu mengklasifikasikan negara dengan *dar al-Islam* dan *dar al-Harb*. Klasifikasi ini membedakan orang kafir yang berada di negara Islam (ahl dzimmah) dengan orang kafir yang diluar negara Islam (ahl-harb). Kondisi tersebut tentu mempengaruhi konsep ulama dalam menentukan hak-hak dan kewajiban mereka yang berbeda dengan warga negara Islam. Diantara hak – hak dan kewajiban itu adalah ; mereka (kafir dzimmi) berkewajiban membayar jizyah, sebagai bentuk ketundukan mereka kepada negara Islam.[30]

Ketentuan al-Jizyah ini sangat berkaitan erat dengan latar belakang penghianatan-penghianatan yang dilakukan oleh beberapa anggota masyarakat Madinah, khususnya, dari kalangan ahl al-Kitab, Yahudi dan Nasrani, baik berupa pengingkaran perjanjian perdamaian maupun berupa rentetan makar dan tipu muslihat untuk membunuh Rasulullah. Penghianatan tersebut mendorong turunnya perintah memerangi orang-orang kafir yang menghalang-halangi dakwah Islam, khususnya Yahudi Madinah sendiri, misalnya QS. al-Baqarah (2):193 dan al-Anfal (8): 37.

Kasus *ahl dzimmah* ini jika dibawa pada konteks masa kini, maka dapat disimpulkan bahwa ada ketidakadilan dalam membedakan kewarganegaraan dengan berdasarkan agama seseorang. Tetapi jika

---

[27]Abdillah Masykuri, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 125.

[28] Fahmi Huwaydi, *Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat Madani: Isu Isu Besar Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1996), 21.

[29] Ayang Utriza, *Islam Moderat*, 139.

[30] Albert Hourani, *Sejarah Bangsa-bangsa Muslim*. Penerj. Irfan Abu Bakr (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2004), 251.

dilihat kondisi saat itu, dapat diketahui bahwa Islam telah memberikan banyak toleransi kepada non-muslim yang tinggal di negara Islam. Islam telah berusaha memberikan perlakuan secara proporsional dan profresional terhadap non-muslim dengan memberikan segala haknya. Dalam konteks hubungan dengan non-muslim, selain menetapkan persamaan dan keadilan sebagai dasar utamanya, Islam juga menegaskan prinsip toleransi yang tidak kalah pentingnya dengan prinsip persamaan dan keadilan.

Prinsip toleransi ini salah satunya tertuang dalam riwayat yang bersumber dari Abu Daud dan al Baihaqi yang artinya : Rasulullah Saw. bersabda yang artinya: *"Barang siapa bertindak zalim terhadap seorang yang terikat perjanjian keamanan dengan kaum Muslimin atau memerangi haknya atau membebaninya lebih dari kemampuannya atau mengambil sesuatu darinya tanpa ridhanya, maka akulah yang akan menjadi lawan si zalim itu kelak di hari kiamat."*

Prinsip toleransi ini juga dilakukan oleh Sayyidina Umar yang menggambarkan pemungutan jizyah dengan cara simpatik. Hal ini sebagaimana dalam riwayat yang menjelaskan bahwa pada suatu hari, Sayyidina 'Umar bin Khattab melihat seorang kafir dzimmi meminta – minta, dan pada waktu ditanya, ia menjawab bahwa ia mengerjakan itu untuk dapat membayar jizyah. Lalu oleh Sayyidina Umar, ia bukan hanya dibebaskan dari jizyah, melainkan pula ia diberi uang tunjangan yang diambil dari kas negara. Disamping itu, Sayyidina 'Umar memerintahkan agar semua kafir dzimmi yang keadaannya seperti itu, harus diberi uang tunjangan.[31]

Maka, istilah kafir dzimmi dalam konteks negara dan bangsa saat ini perlu untuk ditiadakan, khususnya di Indonesia. Karena itu, sangat tepat jika munas NU 2019 yang diselenggarakan di Banjar, Jawa Barat memutuskan untuk mengganti istilah kafir dengan istilah *Muwâthinin* yaitu warga negara. *Muwâthinin* adalah derivasi dari kata *wathan* yang artinya bangsa, karena NKRI adalah bentuk dari *Mu'âhadah Wathaniyah* (konsensus kebangsaan), seluruh pihak, tanpa diskriminasi, adalah warga negara yang berkedudukan sederajat. Secara normatif, tidak ada mayoritas dan minoritas. Tidak ada pengutan pajak yang diambil dari non muslim kemudian diberikan kepada pihak muslim. Semua berlaku prinisp keseteraan dan persamaan di muka hukum (equality before the law). Semua wajib membayar pajak jika memang sudah memenuhi ketentuan wajib pajak yang ditetapkan oleh pemerintah.

E. KESIMPULAN

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis menyimpulkan tiga hal, yaitu :

*Pertam*a, konsep dan istilah kafir dzimmi dan jizyah merupakan bagian produk ijtihad para ulama klasik yang dilatarbelakangi oleh konflik politik dan konteks peperangan yang mengitarinya. Produk ijtihad ini sangat relevan diterapkan pada masa itu. Namun, jika konsep tersebut diterapkan

[31] Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi*, 206.

pada masa kini, maka yang terjadi adalah perlakukan diskriminatif terhadap pihak non muslim.

Kedua, baik ulama klasik maupun kontemporer, keduanya memiliki pandangan yang berbeda terkait status non muslim. Perbedaan pandangan ini dilatarbelakangi oleh situasi dan konteks yang berbeda. Dengan demikian, produk ijtihad mereka tidak ada yang salah, karena menyesuaikan dengan konteks masing – masing.

Ketiga, Istilah jizyah yang wajib dibayar oleh non muslim tidak tepat jika diterapkan di Indonesia, karena negara ini berdasarkan pancasila, yang tidak membeda – bedakan antara suku dan agama. Maka konsep dzimmah tidak relevan jika diterpkan pada negara ini.

DAFTAR PUSTAKA

al Ghazali, Abu Hamid, *al Wajiz fi Fiqh al Imam al Syafi'i,* vol. 2 (Mesir: Muhammad Mustafa, 1318).

al-Jurjani, 'Ali bin Muhammad, *Kitab al Ta'rifat* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1978).

al-Mawdudi, Abu al-Ala, *The Islamic Law and Constitution*, ter. Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publication LTD, tt.).

al-Na'im, Abdullah Ahmed , *Toward an Islamic Reformation Civil liberties, Human Rights and International Law* (New York: Hippocrene Book, 1986).

al-Nawawi, 'Abd al-Khaliq, *al-Nidzam al-Mali Fi al-Islam* (Kairo: Maktabatal-Anjal al-Misriyyah, 1971).

al-Qaradhawi, Yusuf , *Fiqih Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap tentang Jihad menurut Al-Qur'an dan Sunnah*, terj. Irfan Maulana Hakim (Bandung: Mizan, 2010).

al-Qardhawi, Yusuf*, Ghair al-Muslim Fi al-Mujtama' al-Islami* (Beirut: Daral Fikr, 1998),.

al-Shafi'I, Muhammad bin Iddris, *al Umm*, vol. IV (Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.t).

al-Zamakhshari, Mahmud ibn 'Umar, *Tafsir al-Kasshaf*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995).

Hourani, Albert *Sejarah Bangsa-bangsa Muslim*. Penerj. Irfan Abu Bakr (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2004).

Huwaydi, Fahmi*, Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat Madani: Isu Isu Besar Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1996).

Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad ibn Mukram, *Lisan al-Arab*, vol. I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993).

Ibn Qudamah, Shams al Din, *al-Sharh al-Kabir*, vol. V (Beirut: Dar al-Fikr, t.t).

Khalaf, Abdul Wahab, *Al Siyasah al Syar'iyyah* (Kairo: Matba'ah Salafiyah 1350 H).

Madjid, Nurcholish et al., *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Plural* (Jakarta: Paramadina, 2004).

Madjid, Nurcholish*, Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999).

Masykuri, Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

Minhaji, Akhmad, "*Hak-Hak Asasi Manusia dalan Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim*," dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000).

Moosa, Ebrahim*, Islam Progresif: Refleksi Dilematis Tentang HAM: Modernitas dan Hak-Hak Perempuan di Dalam Hukum Islam* (Jakarta: ICIP, 2004).

Muhammad Nazeer Kaka Khel, "The Rights of non-Muslim in Islamic State",dalam http://www.qurtuba.edu.pk/thedialogue/The%20Dialogue/1_2/5_Dr.%20M.%20 Nazir.pdf

Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit Li al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Dar Nahdlah, 1997).

Umar, Nasaruddin, *Deradikalisasi Pemahaman Al Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014).

W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh UniversityPress, 2003).

Yakin, Ayang Utriza, *Islam Moderat dan Isu – Isu Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2016).

TRANSFORMASI NILAI-NILAI ISLAM DI DALAM SYAIR NABI YUSUF BERBAHASA MADURA; ANALISIS SASTRA ISLAM

Ahmad Badrus Sholihin

Institut Agama Islam Negeri Jember.
Jl. Mataram no. 1, Mangli Jember 68136, telp: 0331-487550, fax: 0331-427005, e-
badotaman@gmail.com

Abstract: A literary work cannot avoid the condition of the society and the cultural situation in which it is produced. In a causal relationship it is assumed that social influences are the causes that produce a literary work as a result. In this function, a literary work can act as a reflection from the situation of its society. This reflection is not just a reproduction of a social reality according to various impressions that enter from the outside into the perception. Reflection itself contains active responses and reactions to these impressions. By analyzing the Madurese *Syair Nabi Yusuf*, this paper tries to explore the transformation of Islamic values in Madurese society and / or Madurese language users. By using the Islamic literary theory of Najib Kailani, the writer will reveal three main points from the Madurese *Syair Nabi Yusuf*. First, the concept of the ideal Muslim according to the Madurese community in the symbolism of the protagonist *(al-bathal)*. Second, the commitment *(al-iltizam)* of the Madurese community in internalizing Islamic values. Third, the attachment *(al-irtibath)* of the Madurese community to Islamic values.
Key words: *Syair Nabi Yusuf*, *Sastra, Islam*

A. PENDAHULUAN

A.1. SASTRA SEBAGAI CERMIN MASYARAKAT

Sastra merupakan media komunikasi yang paling murni. Menurut Taufik Ikram Jamil – sastrawan, wartawan, dan pejuang kebudayaan Melayu Riau - pada titik ini sastra sejajar dengan kemanusiaan, sebab pada hakikatnya kemanusiaan adalah "jambangan" komunikasi. Karena pentingnya komunikasi, kita harus terus menerus membangunnya, membinanya, dan merawatnya. Tetapi harus disadari juga bahwa tidak ada cara yang begitu ampuh dan mampu menjamin tercapainya suatu komunikasi yang benar-benar abadi. Usaha tanpa menyerah untuk berkomunikasi ini melahirkan kreativitas. Dengan kreativitas inilah sastra mendinamisasi komunikasi antarsesama manusia. Bagi Jamil, tidak akan ada komunikasi dengan Tuhan apabila komunikasi kita sesama manusia tidak dilakukan dengan benar[1].

Ignas Kleden[2] menjelaskan bahwa sebuah karya sastra tidak dapat mengelak dari kondisi masyarakat dan situasi kebudayaan tempat karya itu

---

[1] Lihat Taufik Ikram Jamil, *Kisah di Balik "Hikayat Batu-batu"*, pengantar untuk Kumpulan Cerpen *Hikayat Batu-batu*, Jakarta: Kompas, 2005, hlm. vii-xiv

[2] Lihat Ignas Kleden, *Sastra Indonesia dalam Enam Pertanyaan*, Jakarta: Grafiti, 2004, hlm. 9-11

dihasilkan. Hubungan karya sastra dengan masyarakat bisa dipandang sebagai hubungan kausal (sebab-akibat), hubungan fungsional, atau hubungan simbolik.

Dalam hubungan sebab-akibat diandaikan bahwa pengaruh-pengaruh sosial merupakan sebab yang menghasilkan suatu karya sastra sebagai akibatnya. Menurut Georg Lukacs[3], dalam fungsi tersebut sebuah karya sastra dapat berperanan sebagai refleksi atau pantulan kembali dari situasi masyarakatnya *(wiederspiegelung),* baik dengan menjadi semacam salinan atau kopi *(abbild)* suatu struktur sosial, maupun dengan menjadi tiruan atau mimesis *(nachahmung)* masyarakatnya. Akan tetapi refleksi ini tidak sekadar menjadi reproduksi suatu realitas sosial menurut berbagai kesan yang masuk dari luar ke dalam persepsi. Refleksi itu sendiri mengandung respons dan reaksi aktif terhadap impresi tersebut. Karena itulah, suatu karya artistik dapat menimbulkan beberapa reaksi baku dalam diri seseorang yang menikmatinya.

Dalam pandangan fungsional, sastra dianggap sebagai salah satu fungsi dari perkembangan masyarakat dan kebudayaan, dengan konsekuensi bahwa perkembangan dalam sastra harus dilihat dalam kaitan dengan fungsi-fungsi lain dalam masyarakat dan kebudayaan, seperti keadaan ekonomi, susunan dan bangunan kelas sosial, pembentukan kekuasaan dan distribusi kekuasaan dalam suatu sistem politik, atau peran dan kedudukan agama dalam suatu kebudayaan. Kaitan sastra dengan fungsi-fungsi yang lain tersebut adalah ibarat kaitan antara akar pohon dengan hijau daun dan mutu buah sebatang pohon[4]. Dalam kaitannya dengan hal ini, beberapa pemikir kesenian memberi perhatian bukan hanya kepada nilai keindahan sebuah karya seni, tetapi juga kandungan kebenaran yang ada di dalamnya. Walter Benjamin dari mazhab Frankfurt menyebutnya sebagai *Wahrheitsgehalt der Kunst (the truth content of art).* Paham ini bertolak dari pandangan bahwa sebuah karya, betapapun surealistinya, selalu mencerminkan konflik-konflik sosial dan kontradiksi-kontradiksi kebudayaan dalam masyarakatnya[5].

Sedangkan dalam simbolisme, menurut Ignas Kleden, dimungkinkan sebuah karya sastra tetap mampu mengemban misi sosial dan mempertahankan keindahan artistiknya secara seimbang. Hal ini terjadi karena simbol adalah ekspresi budaya yang selalu memanggul ambivalensi dalam dirinya. Dia menyatakan sesuatu dan sekaligus menyembunyikannya, dan bahkan dapat menyembunyikan suatu niat atau suatu nilai dengan menyatakannya, dan sebaliknya, dapat pula menyatakan hal yang sama justru dengan menyembunyikannya.

A.2. KONSEP SASTRA ISLAM

Dalam buku *Madkhal ila al-Adab al-Islami*, Najib al-Kailani menyebutkan 7 (tujuh) kriteria untuk mendefinisikan sastra islam[6]. Ketujuh kriteria ini ibarat

---

[3] Ibid. hlm. 9

[4] Ibid. hlm. 10

[5] Lihat Ignas Kleden, *Simbolisme Cerita Pendek*, catatan penutup untuk buku Kumpulan Cerpen Terbaik Kompas 1997: *Anjing-anjing Menyerbu Kuburan*, Jakarta: Kompas, 1997, hlm. 158

[6] Lihat Najib al-Kailani, *Madkhal Ila al-Adab al-Islami,* Beirut: Maktabah Misykat al-Islamiyah, tt. hlm. 16-31

mozaik yang jika dirangkai sedemikian rupa akan membentuk sebuah pemahaman tentang sastra islam sebagaimana dimaksudkan oleh Najib al-Kailani. *Pertama,* ungkapan seni yang indah dan mengesankan. Sastra islam tidak bertentangan dengan nilai-nilai keindahan dan kesenian. *Kedua,* bersumber dari diri/individu yang beriman. Dengan kata lain, senantiasa terkait erat dengan nilai-nilai kejujuran dan amanah. Sastra islam memberi perhatian lebih kepada kandungan isi dari sebuah karya yang tumbuh dari nilai-nilai Islam yang mengakar. *Ketiga,* menerjemahkan kehidupan, manusia dan alam. Sastra islami secara konprehensif merengkuh kehidupan, meliputi berbagai fenomena, kasus per kasus, dan segala macam persoalannya. Sastra islam mengabarkan kebaikan, cinta, kebenaran dan keindahan. Juga tentang cita-cita kemanusiaan, dengan semua kelebihan dan kelemahannya. *Keempat,* sesuai dengan dasar-dasar aqidah Islam. “Senjata pamungkas” sastra islam adalah *kalimah thayyibah* (kalimat tauhid, *La Ilaha illa Allah*). *Kelima,* motifnya untuk memberikan hiburan dan manfaat. *Keenam*, menggerakkan kreatifitas dan pemikiran. Sastra islam bukanlah setumpuk kaidah yang beku. Sebaliknya, dia senantiasa bersifat dinamis dan berkembang mengikuti perubahan dalam kehidupan. *Ketujuh,* sastra islam merupakan sebuah identitas yang menuntut kerja-kerja nyata untuk memperkokoh keberadaannya di tengah berbagai mazhab/genre sastra yang sudah dikenal selama ini. Tentunya dengan modal keunggulan yang telah dimiliki, yaitu nilai spiritualitas dan religiusitas yang berdampingan dengan nilai kemanusiaan.

Kemudian, apakah sastra islam akan selalu identik dengan sastra Arab? Najib al-Kailani tidak pernah memaksudkan sastra islam hanya direpresentasikan oleh sastra berbahasa Arab saja. Sesuai dengan ajaran Islam yang universal dan dipeluk oleh beragam bangsa dengan bahasa yang berbeda-beda pula, maka sastra islam juga meliputi sastra berbahasa Persia, Urdu, Turki, Melayu, Jawa, Madura, bahkan Inggris, Perancis, Jerman, dan lain sebagainya. Dengan demikian, sastra islam tidak pernah terikat oleh waktu atau periodisasi tertentu. Sastra islam bukanlah lari kembali kepada warisan lama peradaban Islam, atau stagnan dengan kondisi kekinian, melainkan semangat dinamis untuk mencapai dunia sastra di hari esok yang lebih baik. Sastra Islam hanya terikat kepada akidah Islam yang menjadi ruh dari peradaban Islam yang terus tumbuh dan berkembang. Dan tugas pokok sastra dalam dinamika peradaban ini– sebagaimana dikatakan oleh Al-Jahidh – adalah memperbaiki alam (kehidupan) dan berperan serta dalam pembentukan individu dengan cara pembentukan yang baru[7].

Dalam konsep sastra Islam Najib al-Kailani, transformasi nilai-nilai keislaman di dalam karya sastra bisa dianalisis dalam tiga hal pokok, yaitu: *al-bathal* (protagonis/penokohan), *al-iltizam* (komitmen), dan *al-irtibath* (keterkaitan/relasi). Tiga hal pokok inilah yang akan penulis gali dari Syair Nabi Yusuf berbahasa Madura.

[7] Lihat Najil al-Kailany, *Al-Islamiyyah wa al-Mazhahib al-Adabiyyah*, Beirut: Muassisah al-Risalah, 1981, hlm. 23

B. PEMBAHASAN

B.1. DESKRIPSI NASKAH SYAIR NABI YUSUF VERSI MADURA

Naskah *Syair Nabi Yusuf* berbahasa Madura ini penulis dapatkan dari ibu penulis yang bernama Hj. Mukrimah yang wafat 11 April 2019, dua tahun lampau, dalam usia 56 tahun. Teks ini tertulis di sebuah buku tulis bergaris yang di sampul luarnya bergambar simbol bola dunia dengan tulisan "nusantara" tepat pojok kanan atas. Di halaman awal buku ini, pada baris paling atas tertulis: yang menulis, nama: Mukrimah, th. 1979. Dulu sebelum meninggal, ibu pernah bercerita kepada penulis bahwa dia menyalin naskah syair berbahasa Madura ini dari teks yang dimiliki oleh neneknya yang bernama Maulani alias Nyai Sayuthi. Ibu tidak tahu siapa yang mengarang syair ini, karena sang nenek juga tidak pernah menuturkan tentang hal tersebut. Karena jumlah bait syair ini sangat banyak, dalam proses penyalinannya ibu dibantu oleh dua adik laki-lakinya yang bernama Sholehuddin dan Lutfil Hakim. Penulis sangat mengenal syair ini karena sejak kecil sampai usia SMP, ibu sering membacakannya, terutama menjelang tidur. Ibu seringkali bercerita tentang kisah hidup Nabi Yusuf yang tertuang dalam syair itu beserta nilai-nilai moral yang terkandung di dalamnya.

Naskah syair yang ditulis dengan aksara *Jawi* atau *pegon*. ini ada 64 halaman, dengan rincian: 63 halaman penuh, satu halaman, yaitu halaman 64, hanya terisi lima baris. Di halaman terakhir ini ada keterangan tambahan: "yang menulis pada th. 1979 Bulan Syawal". Jumlah keseluruhan syair Nabi Yusuf berbahasa Madura ini 843 bait. Ada 32 halaman yang masing-masing berisi 13 bait, 27 halaman berisi 14 bait, 4 halaman berisi 12 bait, dan 1 halaman berisi 1 bait. Di halaman pertama di bagian atas-tengah halaman tertulis judul dari syair ini *"Syair Nabi Yusuf"*. Kemudian di halaman-halaman berikutnya tercantum 49 sub-judul atau bab: dimulai dari sub-judul *"Yusuf amimpe"* (Yusuf Bermimpi), dan diakhiri dengan "*Yahuda apangrasah*" (Yahuda Merasa).

Dalam penulisan artikel ini, penulis mencoba menggali data tentang Syair Nabi Yusuf ini kepada dua paman penulis, Kyai Sholehuddin Baihaqi[8] dan Drs. KH. Lutfil Hakim Baihaqi[9]. Sayanganya tidak banyak keterangan tambahan yang bisa diperoleh. Keduanya hanya menegaskan bahwa memang benar mereka berdua membantu proses penyalinan naskah itu. Penyalinan dengan tulis tangan itu disebabkan di jaman itu belum ada fotokopi, sekaligus sebagai ajang latihan menulis Arab dan *pegon*. Mereka berdua juga tidak tahu siapa pencipta syair itu, akan tetapi di jaman mereka kecil, yaitu di tahun 1970-an, syair Nabi Yusuf ini sangat populer di Pondok Pesantren Miftahul Ulum Sumber Taman Kalisat, Jember, baik di kalangan keluarga *dhalem* maupun santri putra dan putri. Secara khusus, Kyai Sholehuddin sangat terkesan dengan ajaran-ajaran moral yang ada dalam syair itu, seperti: kasih sayang antara orang tua dan anak, kerukunan antar-saudara, bahayanya sifat dengki, pentingnya ilmu pengetahuan, dan kewajiban penguasa memerintah dengan adil. Sedangkan Kyai Lutfi menggarisbawahi keindahan kata-kata Madura lama dalam syair itu dan kisah cinta Nabi Yusuf dan Zulaikha yang sangat romantis.

---

[8] Wawancara dilakukan di kediaman K. Sholehuddin Baihaqi, di Pondok Pesantren Miftahul Ulum Sumber Taman Kalisat Jember, 21 Maret 2021, pukul 15.30 WIB (ba'da Ashar)

[9] Wawancara dilakukan di kediaman Drs. KH. Lutfil Hakim Baihaqi, di Pondok Pesantren Miftahul Ulum Sumber Taman Kalisat Jember, 22 Maret 2021, pukul 12.30 WIB (ba'da Dhuhur)

Penulis berpendapat bahwa kajian yang mendalam atas unsur-unsur historis naskah dan perbandingan teks perlu dilakukan untuk menguji autentisitas naskah serta melacak asal usulnya. Ini bagian dari studi filologi yang membutuhkan waktu dan ruang yang lebih luas. Sedangkan untuk artikel ini, penulis akan memfokuskan perhatian kepada aspek-aspek transformasi nilai-nilai Islam dalam Syair itu saja. Kerangka yang kami pakai adalah konsep sastra sebagai cerminan masyarakat dan konsep sastra Islam Najib Kailani.

B.2. *AL-BATHAL* (PROTAGONIS/PENOKOHAN)

Di dalam dunia sastra, protagonis – khususnya di dalam *qishshah* (novel/roman, novelet, cerpen), drama dan puisi epik *(malhamah)* – didefinisikan sebagai materialisasi *(tajsid)* makna-makna tertentu atau simbol peranan tertentu di dalam kehidupan. Dengan kata lain, protagonis selalu terinspirasi dari kehidupan sekaligus akan menginspirasi kehidupan. Protagonis ini terkadang berupa teladan yang layak ditiru, atau bisa juga berupa contoh buruk yang melahirkan rasa tidak suka. Kedua-duanya sama-sama memiliki pengaruh positif, yaitu penerimaan dan penolakan. Daya tarik protagonis akan semakin kuat dan memberi pengaruh yang lebih mendalam jika karakter protagonis ini terasa begitu dekat dengan kenyataan. [10]

Di dalam Syair Nabi Yusuf protagonist utamanya ada dua, yaitu Nabi Yusuf dan Zulaikha. Tentang sosok Nabi Yusuf, naskah ini membuat gambaran fisik sebagai berikut:

Yusuf mun se gus bagusan # Ngungkuli sataretanan
Kabagus tadek ngandingi # muwanah kantha sarngingi
Lemmak manis lamun misem # se ngabes tak gellem busen
Oreng gerring lamun ngabes # dari getton sampek beres[11]

(Yusuf yang terbaik mengungguli semua saudaranya. Ketampanannya tidak ada yang menandingi. Wajahnya laksana matahari. Senyumannya sangat manis. Orang tidak akan pernah bosan menatapnya. Dengan menatapnya, orang yang sakit pun langsung sembuh).

Sedangkan bentuk lahir Zulaikha digambarkan dengan perumpamaan yang lebih kaya dank has Madura:

Jajuluk sang raja potreh # Zaliha buwanah ateh
Pangula cahya mamiran # gigi asonar berlian
Durin sasebek pepenah # angeler kembang obuknah
Pajalan neter kalenang # Bettesah podek esongsang
Palembay peltas manjalin # sabadan se pellas panceng
Bibir manis dudul accem # lemmak manis lamun mesem
Pon tak nemmuh panyalean # Sa nagereh rek-lerekan[12]

(Julukannya Raja Putri Zulaikha sang buah hati. Lidahnya merah delima bercahaya. Giginya berlian berkilau. Pipinya laksana buah durian dibelah. Rambutnya berhias bunga. Berjalan tidak cepat juga tidak lambat. Betisnya

[10] Untuk lebih memperdalam soal protagonis atau penokohan Anda bisa membaca Constantin Stanislavski, *Membangun Tokoh*, terj. Tim Teater Garasi, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008. Yang kami kutip di sini adalah Bab 3 : Tokoh dan Tipe, hlm. 23-40.

[11] *Naskah Syair Nabi Yusuf,* salinan Hj. Mukrimah, 1979, hlm. 1

[12] Ibid. hlm.11-12

laksana pandan dibalik. Seluruh tubuh dan gerak-geriknya sangat anggun. Bibirnya manis jika tersenyum seperti kue dodol asam. Tidak ada celanya. Seluruh negeri memperhatikannya).

Sedangkan mengenai karakter dan kepribadian, yang paling ditonjolkan pada diri Nabi Yusuf adalah kesabaran dalam menghadapi musibah dan cobaan. Kesabaran itu ditampilkan saat dibuang oleh saudara-saudaranya ke dalam sumur[13], saat menjadi budak dari saudagar yang menemukan dan mengangkatnya dari sumur[14], menahan godaaan sang ibu angkat (Zulaikha) yang nyaris mengajaknya berzina[15], menghadapi gosip dan fitnah dari orang-orang kota[16], dan saat berada di penjara. Mengenai penyebab Nabi Yusuf dipenjara, naskah ini memaparkan tentang permufakatan jahat antara adipati (suami Zulaikha) dan para suami yang cemburu karena istri mereka tergila-gila kepada Yusuf. Para istri inilah yang diundang oleh Zulaikha ke pesta di rumahnya dan tanpa sengaja mengiris-iris tangan mereka sendiri karena terpukau oleh ketampanan Nabi Yusuf:

Reng lakek aparukunan # siang malem agunemman
Yusuf se bender pate'eh # Sopajeh tak etangaleh
Kalamun Yusuf gi' odik # rosak atenah reng binik[17]

(Para suami bermufakat dan siang malam mereka menyusun rencana. "Yusuf harus dibunuh supaya tidak bisa dilihat lagi (oleh para istri). Jika Yusuf masih hidup, hati para perempuan akan rusak).

Sedangkan karakter Zulaikha lebih kompleks deskripsinya. Awalnya dia adalah anak gadis yang manja dan tidak mandiri. Semua keinginannya pasti dipenuhi oleh sang ayah dan dilayani oleh empat pembantu[18]. Dia juga sangat berbakti kepada orang tuanya dan sabar menjalani perjodohannya dengan laki-laki tua dan buruk rupa yang tidak pernah dia cintai[19]. Kemudian dia tidak mampu menahan hasrat dan rasa cintanya kepada Yusuf, sehingga melakukan berbagai muslihat dan menjebak Yusuf untuk melakukan perbuatan serong[20]. Ketika usahanya gagal dan sang suami menghukum Yusuf, Zulaikha mengalami transformasi. Dia mulai sadar bahwa cintanya kepada Yusuf tidak boleh melanggar norma dan nilai-nilai kesopanan. Penderitaan karena kasih tak sampai dan cinta yang tak berbalas ini menempa Zulaikha menjadi lebih dewasa. Dia terus sabar menanti takdir yang diyakininya akan mempersatukan dirinya dengan Yusuf. Ketika akhirnya takdir mempersatukan mereka, penderitaan itu pun terbayarkan:

Nabi Yusuf padhebunah # Potre Zaliha rajinah
Bule sanonto judunah # ben dikah nikah pastenah
Mimpenah dikah se bilen # sanonto ampon katekkan

---

[13] Ibid. hlm. 6-8
[14] Ibid. hlm. 28-29
[15] Ibid. hlm. 38-39
[16] Ibid. hlm. 40-41
[17] Ibid. hlm. 42
[18] Ibid. hlm. 12-17
[19] Ibid. hlm. 20-24
[20] Ibid. hlm. 37-39

Lajju deteng karaddinan # papareng dari pangeran[21]

(Nabi Yusuf berkata kepada Putri Zulaikha, istrinya, "Saya sekarang jodohmu. Menikah denganmu adalah kepastian-Nya. Mimpimu yang dulu sekarang sudah terwujud. Kecantikanmu itu pemberian Tuhan semata".)

Deskripsi Yusuf dan Zulaikha ini sangat sesuai dengan konsep *al-bathal al-Islami* (protagonist islami) dalam gagasan Najib Al-Kilani. Dia mendefinisikan protagonis islami[22] sebagai kekuatan *(al-qudrah)* atau *image* yang hidup *(al-mitsal al-hayy)* yang di dalam dirinya nilai-nilai Islam ter-materialisasi-kan *(tajassud).* Namun, bukan berarti protagonis islami harus senantiasa berupa tokoh yang kuat atau *hero,* seperti sosok Nabi Yusuf dalam naskah syair berbahasa Madura itu. Ia juga bisa berwujud sosok lemah dan penuh kekurangan yang membutuhkan pertolongan dan latihan dalam proses menuju kesempurnaan, seperti Zulaikha. Dengan kata lain, protagonis islami merupakan materialisasi perubahan karakter dari hina menuju mulia, negatif menjadi positif; pemurnian karakter dari keraguan dan rasa takut; serta kemampuan untuk memulai kehidupan baru yang lebih baik. Dengan demikian, protagonis islami mula-mula akan menanamkan kesadaran pada diri pembaca bahwa kebaikan senantiasa akan menang melawan kebatilan, kemudian mendorong untuk merealisasikannya dalam kehidupan nyata, dan puncaknya adalah mencapai derajat *taubat* sebagaimana dijanjikan Allah kepada setiap muslim.

B.3. *AL-ILTIZAM* (KOMITMEN)

Sudah merupakan sesuatu yang dipahami bersama bahwa komitmen kepenyairan bukanlah hal baru. Para penulis dari berbagai bahasa menyadari bahwa komitmen yang paling umum sifatnya adalah komitmen kepada kaidah-kaidah berbahasa yang baik dan benar, seperti nahwu dan sharraf dalam bahasa Arab, dan komitmen kepada kriteria-kriteria yang membedakan puisi dan prosa. Namun, yang dimaksud dengan komitmen dalam sastra Islam adalah soal komitmen yang lebih mendasar dan lebih khusus, yang berkaitan dengan suatu nilai yang melingkupi – dan dalam tingkat tertentu membatasi – proses kreatif seorang sastrawan atau seniman. komitmen dalam pandangan sastra islam menurut Al-Kailani adalah ketaatan *(tha'ah)*, yaitu sikap menerima dengan penuh keyakinan *(qana'ah imaniyyah)* yang dibarengi dengan kebahagiaan hati dan perilaku yang sesuai dengan hakikat-akidah beserta segala variabelnya. Komitmen ini dimulai dengan niat yang benar dan tekad yang tidak pernah goyah, kemudian diimplementasikan dalam berbagai bidang kehidupan yang beraneka ragam. Dengan demikian, komitmen adalah sebuah harmoni *(wiam)* antara manusia dengan dirinya sendiri dan antara dirinya dengan orang lain. Di dalam komitmen itu nilai-nilai dasar, undang-undang dan hukum Islam menyatu dengan harmoni.[23]

Komitmen ini tampak dengan sangat nyata di bait-bait pembuka Syair Nabi Yusuf:

Kabittennah asma Allah # kapeng duwek Alhamdulillah

---

[21] Ibid. hlm. 51

[22] Najib al-Kailani, *Madkhal...* hlm. 36-37.

[23] Ibid. hlm. 53

Kapeng tellok du'a sholat # de' kanjeng Nabi Muhammad[24]

(Dimulai dengan menyebut nama Allah. Nomor dua Alhamdulillah. Nomor tiga mendoakan shalawat kepada kanjeng Nabi Muhammad).

Memulai penulisan karya dengan membaca bismillah, Alhamdulillah dan sholawat kepada Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam* adalah tradisi ilmiah yang berlaku di kalangan para ilmuan muslim. Semua kitab turats dan buku-buku ilmiah yang ditulis oleh pengarang muslim pasti dimulai dengan hal itu. Berbagai gaya bahasa dipakai. Tapi intinya sama. Tapi sayangnya dalam naskah Syair Nabi Yusuf ini tidak dicantumkan nama penulis dalam bagian mukadimahnya. Ini tentu berbeda, misalkan, dengan kitab Ilmu Nahwu yang paling masyhur di kalangan pesantren Indonesia, *Alfiyah,* yang dengan tersurat menyebut nama Muhammad ibn Malik sebagai pengarangnya di bait pertama mukadimahnya.

Komitmen ini juga terdapat dalam penekanan teks syair Nabi Yusuf ini terhadap arti penting mimpi. Jika di dalam Al-Quran Surat Yusuf, hanya ada tiga mimpi yang disebutkan, yaitu mimpi Nabi Yusuf, mimpi dua tahanan dan mimpi Raja Mesir, maka di dalam syair ini disebutkan sebanyak tujuh peristiwa mimpi yang membangun struktur cerita. Semua mimpi itu dimaknai sebagai petunjuk Allah kepada para tokoh yang mengalaminya. Mereka meyakini bahwa mimpi itu akan terwujud dan menjadi pedoman mereka dalam bersikap. Inilah salah satu bentuk komitmen teks syair ini terhadap nilai-nilai ketaatan.

Mimpi pertama yang disebut di dalam naskah ini adalah mimpi Nabi Yusuf. Isinya sama dengan yang ada di dalam Al-Quran, kecuali jumlah bintangnya. Jika di dalam Al-quran disebutkan 11 bintang, maka di dalam syair yang disebutkan hanya 9 bintang:

Malem Jumat Nabi Yusuf # arebeh ka ramah Ya'qub
Tasaren Yusuf amimpeh # esembe bulan ben areh
Sasanga' bintang bennyaknah # asujud neng eyade'nah[25]

(Malam Jum'at Nabi Yusuf dipangku oleh ayahnya, Nabi Ya'qub. Kemudian Yusuf tertidur dan bermimpi disembah bulan dan matahari. Sebanyak sembilan bintang bersujud di hadapannya)

Mimpi kedua adalah mimpi kakak perempuan Nabi Yusuf yang bernama Siti Maryam. Dia bermimpi Yusuf dimakan harimau. Mimpi ini dilaporkan kepada Nabi Ya'qub yang setelah mendengarnya langsung menangis dan berdoa kepada Allah supaya mimpi itu tidak terjadi dan Nabi Yusuf selamat dari mara bahaya. Kemudian Nabi Ya'kub bertawakkal, siap menerima apapun takdir yang telah Allah gariskan untuk Nabi Yusuf[26].

Mimpi ketiga adalah mimpi Zulaikha didatangi oleh Nabi Yusuf. Mimpi ini terjadi ketika Zulaikha belum menikah dengan adipati Mesir. Mimpi itu terjadi setiap malam Senin dan terulang sampai empat kali. Mimpi inilah yang membuat Zulaikha jatuh cinta kepada Yusuf bahkan sebelum bertemu langsung dengannya. Di dalam mimpi yang terus berulang itu, Yusuf hadir dengan wajah bercahaya dan ketampanan tiada tara. Dia juga menyampaikan kepada Zulaikha bahwa kelak

[24] Naskah *Syair Nabi Yusuf*, hlm. 1

[25] Ibid. hlm. 2

[26] Ibid. hlm. 5-6

mereka akan berjodoh menjadi suami istri dan meminta dirinya setia dan sabar menunggu, meskipun akan banyak rintangan dan penghalang yang akan mengganggu. Kisah mimpi-mimpi Zulaikha ini digambarkan cukup panjang dalam puluhan bait yang penuh melankolia kesedihan dan penderitaan karena rindu dan cinta yang tak nyata[27] Maka ketika beberapa tahun kemudian Zulaikha berjumpa dengan Yusuf di Mesir, dia langsung mengenalinya sebagai laki-laki tampan yang selalu datang ke dalam mimpinya dulu. Dia pun bersedih karena saat itu mustahil bagi dirinya dan Yusuf untuk bersatu karena dia sudah menjadi istri adipati Mesir. Dan dari titik inilah kisah cinta yang penuh liku antara Yusuf dan Zulaikha dimulai, yaitu ketika Zulaikha merasakan betapa menyakitkan perjumpaan pertama itu:

Zaliha arassah caltong # ka ateh arassah kottong
Inga' ka mimpe se bilen # ropanah se kantah bulen
Dinajuh loppah ka malo # sabeden ngaremes pello
Ka takok dinajuh loppah # gellung locot tak pangrasah[28]

(Zulaikha merasa kehilangan. Jiwanya seperti lepas dari tubuhnya. Dia ingat mimpinya yang dulu. Yusuf yang wajahnya seperti rembulan. Sang putri pun lupa akan rasa malu. Seluruh tubuhnya basah oleh keringat. Sang putri pun lupa akan rasa takut. Dia tidak sadar bahwa ikat rambutnya telah lepas).

Mimpi keempat adalah mimpi saudagar Malik. Dia bermimpi dijatuhi rembulan. Dan mimpi ini kemudian menjadi nyata ketika dia menemukan Nabi Yusuf di sumur tua. Dia kemudian membawa Yusuf ke Mesir dan menjualnya kepada Zulaikha dan istrinya[29]. Mimpi kelima adalah mimpi raja dari kerajaan Quddus, yang digambarkan sebagai sebuah negeri yang terletak antara Kan'an dan Mesir. Dia bermimpi bahwa negerinya akan terberkati karena akan dilewati oleh Nabi Yusuf dan rombongan pedagang dalam perjalanan mereka menuju Mesir[30]. Mimpi keenam adalah mimpi dua tahanan yang tinggal satu penjara dengan Nabi Yusuf. Mereka adalah juru tulis dan pelayan raja Mesir. Nabi Yusuf menakwili mimpi mereka dengan tepat: si pelayan akan dihukum mati, sedangkan juru tulis akan selamat dan kembali bekerja[31]. Sedangkan mimpi ketujuh adalah mimpi Raja Mesir. Penjelasan mimpi ini dan bagaimana proses Nabi Yusuf menakwilkannya sama persis dengan yang tercantum di dalam Al-Quran, Surat Yusuf: 43-55.[32]

Memang jika kita memperhatikan dengan saksama beberapa bagian dari syair ini sangat kental fiksi dan imajinasinya. Ada beberapa bagian yang ditambahkan bahkan tidak ada dalam kitab suci. Akan tetapi, Imajinasi seorang mukmin, menurut Al-Kailani, menegaskan kedudukannya sebagai makhluk yang senantiasa bersandar kepada rahmat, pertolongan dan hidayah Sang Pencipta. Dengan imajinasi itu dia bisa memahami keterikatan yang kuat antara alam nyata dengan alam batin, antara kehidupan dunia yang sementara dengan kehidupan akhirat yang kekal. Dengannya pula dia menyadari bahwa kediriannya *(nafs)*

[27] Ibid. hlm. 12-20
[28] Ibid. hlm. 35
[29] Ibid. hlm. 25-26
[30] Ibid. hlm. 32-33
[31] Ibid. hlm. 44-45
[32]Ibid. hlm. 43-47

adalah sebuah potensi untuk mencapai keutamaan dan kemuliaan, bukan virus yang mendorong menuju kesesatan.[33]

B.4. *AL-IRTIBATH* (KETERKAITAN/RELASI)

Pada dasarnya, seni – termasuk di dalamnya sastra – hadir untuk menjadikan hidup manusia lebih indah dan bermakna. Dia hadir sebagai salah satu agen perubahan dan perbaikan di dalam masyarakat. Sepanjang sejarah telah terbukti bagaimana pengaruh karya-karya seni terhadap perbaikan dan kemajuan peradaban manusia. Seni tidak pernah berdiri sendiri dan hadir hanya untuk dirinya sendiri.[34]

Namun kemudian datanglah paham yang mengkampanyekan gagasan seni untuk seni. Bagi kalangan ini, karya-karya seni lahir hanya untuk mengekspresikan rasa keindahan atau rasa estetis pada diri manusia. Seni hadir untuk memuaskan kehausan dan kebutuhan jiwa manusia akan keindahan. Seni mungkin merefleksikan alam dan masyarakat, tetapi bukan alat untuk melakukan perubahan terhadap tatanan kehidupan dan masyarakat. Seandainya pengaruh seni cukup terasa di dalam setiap perubahan atau perbaikan tatanan kehidupan, maka pengaruh itu bersifat tidak langsung, bahkan mungkin tidak disadari oleh senimannya sendiri.[35]

Dalam konsep sastra islam, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, aktifitas seni dan sastra adalah bagian integral dari keseluruhan struktur kehidupan manusia yang tujuan utamanya hanya satu : yaitu penghambaan. Dengan kata lain, aktifitas seni dan sastra yang berpegang teguh kepada komitmen ketaatan dan menggunakan imajinasi islami sebagai sarana kreasinya adalah ibadah.[36] Sebagai ibadah, aktifitas sastra islami adalah aktifitas yang hidup, dinamis, dan menyentuh realitas.

Dalam Syair Nabi Yusuf, *al-irtibath* ini tampak dalam dua hal. Pertama, pesan-pesan dan nilai-nilai moral yang terkandung di dalamnya. Jelas sekali bahwa syair ini adalah sejenis sastra dakwah. Ditujukan untuk menyampaikan pesan-pesan agama lewat karya sastra yang mudah untuk digemari dan gampang dipahami oleh masyarakat awam. Dimulai dari ajaran bahwa keluarga adalah penopang utama kehidupan manusia. Kuncinya adalah kasih sayang dan kerukunan hidup. Jika pun terjadi konflik, maka permaafan adalah jalan penyelesaian terbaik. Seperti dicontohkan oleh Nabi Yusuf yang tidak dendam, tapi justru memaafkan, semua saudaranya yang pernah mendzolimi dan mencelakakan dirinya. Kemudian pandangan tentang cinta yang seimbang: antara hasrat manusiawi yang bersifat jasmani dan nilai-nilai agama dan susila yang tidak boleh dilanggar. Seperti cinta Nabi Yusuf kepada Zulaikha. Juga ada penekanan berulang-ulang tentang prasyarat mutlak seorang pemimpin dan penguasa, seperti dalam bait-bait tentang Raja Tomas, ayah Zulaikha:

---

[33] Najib al-Kailani, *Madkhal...* hlm. 53

[34] Untuk lebih memperdalam soal ini bisa dilihat dalam: Sutan Takdir Alisjahbana, *Seni dan Sastera di Tengah-tengah Masyarakat dan Kebudayaan*, Jakarta: Dian Rakyat, 1985, hlm. 119-151. Lihat juga W.S. Rendra, *Penyair dan Kritik Sosial*, Yoyakarta: Kepel, 2001, hlm. 45-60.

[35] Sutan Takdir Alisjahbana, *Seni* ... hlm. 124. Sebagai perbandingan bisa dibaca Goenawan Mohamad, *Kesusastraan dan Kekuasaan*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1993, hlm. 117-128

[36] Najib al-Kailani, *Madkhal* ... , hlm. 37

Caretanah Ratoh Temas # Sogi perak sogi emas
Nagereh sanget rajenah # se ratoh adil hokomah[37]

(Cerita tentang Raja Tomas. Kaya perak dan emas. Negaranya sangat besar. Sang raja menegakkan hukum dengan adil).

Kedua, medium bahasa yang digunakan. Penggunaan bahasa Madura jelas menunjukkan segmen pembaca atau pendengar yang disasar oleh Syair Nabi Yusuf. Bagi kalangan terpelajar dan santri yang bisa membaca dan memahami teks Arab, kisah Nabi Yusuf bisa langsung diakses dari sumber-sumber primer, seperti kitab-kitab tafsir yang menjelaskan tentang isi dari Surat Yusuf. Akan tetapi, bagi kalangan orang Madura awam, tentu hal itu tidak memungkinkan. Maka, menampilkan kisah Nabi Yusuf dengan bahasa dan tulisan yang merakyat, adalah bagian dari strategi kebudayaan yang brilian. Inilah kiranya salah satu bentuk manifestasi Islam Nusantara dalam karya sastra. Nilai-nilai keislaman secara dinamis bertransformasi dengan lokalitas yang sangat kental. Kosakata-kosakata khas bahasa Madura yang dipakai di dalam syair ini menjadikan kisah Nabi Yusuf sangat dekat dan akrab di telinga dan benak pendengarnya. Islam kemudian tidak lagi menjadi entitas yang asing, karena nilai-nilai dan ajarannya disampaikan dengan bahasa lokal sehari-hari dan dideskripsikan dengan *setting* dan suasana yang sangat pribumi. Ini sesuai dengan apa yang ditulis oleh Ketua Umum PBNU bahwa "Islam Nusantara bukan aliran, bukan sekte, bukan madzhab, akan tetapi merupakan *khosois wa mazayat*, tipe dan karakter Islam yang dianut oleh masyarakat Nusantara. Yakni Islam yang ramah, santun, dan moderat. Karena Islam dibangun di ataas budaya".[38]

C. PENUTUP

C.1. KESIMPULAN

Transformasi Nilai-nilai keislaman di dalam karya sastra *Syair Nabi Yusuf* berbahasa Madura bisa ditemukan dalam tiga aspek. Pertama, *al-bathal al-Islami* (protagonis islami) yang tidak harus harus senantiasa berupa tokoh yang kuat atau *hero,* seperti sosok Nabi Yusuf. Ia juga bisa berwujud sosok lemah dan penuh kekurangan yang membutuhkan pertolongan dan latihan dalam proses menuju kesempurnaan, seperti Zulaikha. Dengan kata lain, protagonis islami merupakan materialisasi perubahan karakter dari hina menuju mulia, negatif menjadi positif; pemurnian karakter dari keraguan dan rasa takut; serta kemampuan untuk memulai kehidupan baru yang lebih baik. Kedua, realisasi prinsip *al-iltizam* (komitmen). Ada beberapa bagian dalam karya sastra yang ditambahkan bahkan tidak ada dalam kitab suci. Akan tetapi, imajinasi seorang mukmin menegaskan kedudukannya sebagai makhluk yang senantiasa bersandar kepada rahmat, pertolongan dan hidayah Sang Pencipta. Dengan imajinasi itu dia bisa memahami keterikatan yang kuat antara alam nyata dengan alam batin. Ketiga, *al-irtibath* (kesalingterkaitan) karya sastra dan nilai-nilai keagamaan. Nilai-nilai keislaman secara dinamis bertransformasi dengan lokalitas yang menjadikannya sangat dekat dan akrab di telinga dan benak pembaca dan pendengar. Islam kemudian

---

[37] Naskah *Syair Nabi Yusuf*, hlm. 11

[38] Pengantar KH. Said Aqil Siroj atas buku M. Imdadun Rahmat, *Islam Nusantara, Islam Indonesia, Ijtihad Kemaslahatan Bangsa*, Yogyakarta: LKiS, 2018, hlm. i

tidak lagi menjadi entitas yang asing, karena nilai-nilai dan ajarannya disampaikan dengan bahasa lokal sehari-hari dan dideskripsikan dengan *setting* dan suasana yang sangat pribumi.

C.2. SARAN

Karena kajian ini sangat terbatas dan hanya fokus kepada teks atau isi naskah, maka kajian yang mendalam atas unsur-unsur historis naskah dan perbandingan teks perlu dilakukan untuk menguji autentisitas naskah *Syair Nabi Yusuf* berbahasa Madura ini serta melacak asal usulnya. Ini bagian dari studi filologi yang membutuhkan waktu dan ruang yang lebih luas.

DAFTAR PUSTAKA

__________, *Simbolisme Cerita Pendek*, catatan penutup untuk buku *Kumpulan Cerpen Terbaik Kompas 1997: Anjing-anjing Menyerbu Kuburan*, Jakarta: Kompas, 1997

____________, *Al-Islamiyyah wa al-Mazhahib al-Adabiyyah*, Beirut: Muassisah al-Risalah, 1981

Alisjahbana, Sutan Takdir, *Seni dan Sastera di Tengah-tengah Masyarakat dan Kebudayaan*, Jakarta: Dian Rakyat, 1985

Al-Kailani, Najib, *Madkhal ila al-Adab al-Islami*. Beirut: Maktabah Misykat al-Islamiyah, tt.

Jamil, Taufik Ikram, *Kisah di Balik "Hikayat Batu-batu"*, pengantar untuk Kumpulan Cerpen *Hikayat Batu-batu*, Jakarta: Kompas, 2005

Kleden, Ignas, *Sastra Indonesia dalam Enam Pertanyaan*, Jakarta: Grafiti, 2004

Mohamad, Goenawan, *Kesusastraan dan Kekuasaan*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1993

Naskah *Syair Nabi Yusuf*, versi bahasa Madura, disalin oleh Mukrimah, Solehuddin, dan Lutfil Hakim, (tanpa nama penulis), 1979

Rahmat, M. Imdadun, *Islam Nusantara, Islam Indonesia, Ijtihad Kemaslahatan Bangsa*, Yogyakarta: LKiS, 2018

Rendra, W.S., *Penyair dan Kritik Sosial*, Yoyakarta: Kepel, 2001

Stanislavski, Constantin, *Membangun Tokoh*, terj. Tim Teater Garasi, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008

Wawancara dengan Drs. KH. Lutfil Hakim Baihaqi, di Pondok Pesantren Miftahul Ulum Sumber Taman Kalisat Jember, 22 Maret 2021, pukul 12.30 WIB (ba'da Dhuhur)

Wawancara dengan K. Sholehuddin Baihaqi, di Pondok Pesantren Miftahul Ulum Sumber Taman Kalisat Jember, 21 Maret 2021, pukul 15.30 WIB (ba'da Ashar).

PERUBAHAN UUD NRI TAHUN 1945 MENUJU NEGARA HUKUM YANG BERMARTABAT DALAM PEMILU DAN PEMILUKADA

Basuki Kurniawan, Sholikul Hadi, Inayatul Anisah, H. Rohmat Agus Solihin

Institut Agama Islam Negeri Jember.
Jl. Mataram no. 1, Mangli Jember 68136, telp: 0331-487550,
basukikurniawanlaw@gmail.com, Hadi76stain@gmail.com, Inayahaniah @gmail.com, rahmat¬ as10@yahoo.com

Abstrak: Akhir-akhir ini ramai pembicaraan mengenai tentang perubahan UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945, yang mana partai politik menginginkan jabatan Presiden selama 3 (tiga periode). Kemudian ada beberapa pertanyaan yang muncul dibenak saya: apa relevansinya diskursus perubahan kelima UUD 1945 itu dengan buramnya wajah hukum di Indonesia ? Apakah benar, untuk memulihkan kembali wajah hukum di negeri ini (agar tidak buram), maka kita harus terlebih dahulu memulainya dengan cara mengubah konstitusi atau Undang-Undang Dasar ? Ada 2 (dua) hal yang memang harus secara cermat diperhatikan, dan kemudian dipilah-pilahkan dalam konteks untuk menemukan solusi, pertamatentang diskursus, bahwa secara substantif UUD 1945 mengandung beberapa kelemahan dari segi pengaturan. Akan tetapi mesti diinsyafi, bahwa tidak seluruhnya kelemahan yang ada pada konstitusi atau UUD 1945 itu memiliki korelasi yang signifikan dengan munculnya fenomena korupsi atau mafia peradilan di Indonesia; dan kedua, adalah fakta, bahwa masalah korupsi yang sudah sangat akut di sektor legislatif dan eksekutif, serta masalah mafia hukum *(judicial corruption)* yang menggerogoti dunia peradilan (yudikatif) harus segera ditangani. Saya ingin mengatakan, bahwa masalah korupsi di Indonesia terjadi bukan lantaran konstitusi atau UUD 1945 yang substansinya memiliki banyak kelemahan, dan karena itu perlu segera dilakukan perubahan, akan tetapi memang karena kultur hukum dan kultur politik(mentalitas dan perilaku), baik penyelenggara negara/pemerintahan maupun masyarakat yang mengidap penyakit korup. Akhirnya terkait dengan bagaimana arah perubahan UUD 1945 kelima (jika nanti direalisasikan) agar menuju pada negara hukum yang bermartabat, maka ada 3 (tiga) hal yang dapat direkomendasikan. **Pertama**, sistem penyelenggaraan pemilu/pemilukada sebagaimana diatur oleh UUD 1945 maupun oleh Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2004 *juncto* Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2008 hendaknya diatur dengan jelas, tidak membuka multi-tafsir, dan tidak membuka peluang bagi lahirnya perilaku-perilaku koruptif.**Kedua**, kedudukan dan wewenang Komisi Yudisial dapat dikonstruksi sebagai lembaga negara yang kedudukannya sejajar dengan MA dan MK, tidak sekedar sebagai *a supporting state organ*, akan tetapi sebagai *a main state organ* dalam melakukan pengawasan terhadap perilaku hakim di semua lingkungan dan setiap tingkatan. Yang penting dalam konteks ini adalah, bahwa aktualisasi fungsi pengawasan itu jangan sampai mengganggu prinsip independensi hakim atau peradilan. **Ketiga**, penguatan kedudukan dan fungsi Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) sebagai sebuah lembaga negara.

Kata kunci: *Perubahan UUD 1945, Pemilu, KPK*

Abstract: In this last periode was noise talking about The Contitution's change of 1945, whereas political party wants President position in 3 periode. And than there are some questions come in our mind that is whats is the relevantion of constitution's change with bad face of law in Indonesia. Is it true? For restoration of law face in this country, so we have to start to change the constitution? There are 2 some things must to think carefully, and than devide the context to find solutions. First, The general election's system has to arranged by The Constitution of 1945 and also Rule Number 32 year 2004 juncto Number 12 Year 2008 should to arrange clearly, dosent need multy interpretation and dosent open opportunity to be born corruptive attitutude. Second, the position and authority Yudicial Commission can be contraction as state body as same position with Supreme Court and Constitutional Court. Third, empowerment position and the function of KPK as State Boduy.
Key Word *: The Constitution's Change of 1945, General Election, KPK*

PENDAHULUAN

Akhir-akhir banyaknya Kepala Daerah yang melakukan tindak pidana korupsi dan sudah ditangkap oleh Komisi Pemberantasan Korupsi. Kemudian ada beberapa pertanyaan yang muncul dibenak saya: apa relevansinya diskursus perubahan kelima UUD 1945 itu dengan buramnya wajah hukum di Indonesia ? Apakah benar, untuk memulihkan kembali wajah hukum di negeri ini (agar tidak buram), maka kita harus terlebih dahulu memulainya dengan cara mengubah konstitusi atau Undang-Undang Dasar ? Tidak ada maksud menolak kenyataan, bahwa beberapa substansi (ketentuan) yang ada di dalam UUD 1945 memang idealnya harus segera direvisi agar penyelenggaraan praktik ketatanegaraan dan pemerintahan dapat berjalan sesuai dengan harapan seluruh rakyat. Akan tetapi, ini tentu tidak berarti, bahwa perubahan UUD 1945 kelima harus segera dilakukan karena suatu alasan misalnya, sudah terlalu banyak dan parah sekali kasus-kasus korupsi dan penyuapan/grativikasi yang dilakukan oleh para pejabat dan penyelenggara negara baik yang ada di lingkungan legislatif, eksekutif, maupun yudikatif. Metode penelitian menggunakan Penelitian yuridis normatif, dengan menggunakan pendekatan perundang undangan *(statute approach).*

PEMBAHASAN

Ada 2 (dua) hal yang memang harus secara cermat diperhatikan, dan kemudian dipilah-pilahkan dalam konteks untuk menemukan solusi, pertamatentang diskursus, bahwa secara substantif UUD 1945 mengandung beberapa kelemahan dari segi pengaturan. Akan tetapi mesti diinsyafi, bahwa tidak seluruhnya kelemahan yang ada pada konstitusi atau UUD 1945 itu memiliki korelasi yang signifikan dengan munculnya fenomena korupsi atau mafia peradilan di Indonesia; dan kedua, adalah fakta, bahwa masalah korupsi yang sudah sangat akut di sektor legislatif dan eksekutif, serta masalah mafia hukum *(judicial corruption)* yang menggerogoti dunia peradilan (yudikatif) harus segera ditangani. Saya ingin mengatakan, bahwa masalah korupsi di Indonesia terjadi bukan lantaran konstitusi atau UUD 1945 yang substansinya memiliki banyak

kelemahan, dan karena itu perlu segera dilakukan perubahan, akan tetapi memang karena kultur hukum dan kultur politik(mentalitas dan perilaku), baik penyelenggara negara/pemerintahan maupun masyarakat yang mengidap penyakit korup.

Kendatipun demikian, saya juga dapat memahami, bahwa sistem yang diatur oleh konstitusi atau UUD 1945 dan/atau praktik yang ada secara tidak langsung membuka peluang bagi munculnya perilaku-perilaku yang korup. Beberapa ketentuan yang terkait dengan peluang itu diantaranya adalah:

(1) Ketentuan yang mengatur tentang Pemilukada. Pasal 18 ayat (4) UUD 1945 mengatur bahwa: *Gubernur, Bupati, Walikota masing-masing sebagai kepala pemerintahan daerah provinsi, kabupaten, dan kota dipilih secara demokratis*.

    Dalam implementasinya ketentuan Pasal 18 ayat (4) tersebut berkembang sehingga timbul beberapa praktik berdasarkanUndang-Undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah dan Undang-Undang No. 12 Tahun 2008 tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2004 sebagai berikut:

    a. Pemilukada diselenggarakan secara langsung oleh masyarakat, padahal tidak ada satupun pasal dalam UUD 1945 yang menyatakan bahwa pemilihan kepala daerah harus dilakukan dengan cara pemilihan secara langsung;
    b. Yang dipilih secara langsung dalam Pemilukada itu tidak hanya kepala daerah, akan tetapi juga wakil kepala daerahnya. Padahal tidak ada satu pun ketentuan di dalam UUD 1945 yang menyebutkan bahwa Wakil Kepala Daerah harus dipilih juga. UUD 1945 melalui Pasal 18 ayat (4) hanya mengatur Kepala Daerahnya saja yang dipilih secara demokratis, sedangkan untuk Wakilnya tidak diatur;
    c. Dalam hal terjadi sengketa hasil pemilukada, UU No. 12 Tahun 2008 ternyata melalui Pasal 326C mengatur, bahwa perselisihan hasil pemilukada yang semula menjadi wewenang Mahkamah Agung dialihkan ke Mahkamah Konstitusi (MK) paling lama 18 (delapan belas) bulan sejak Undang-Undang tersebut ditetapkan. Oleh karena ketentuan inilah maka pemilukada menjadi bagian dari rezim hukum pemilu. Harus diakui, bahwa Pasal 326C itu telah **'mengubah'** lingkup 'Perselisihan Hasil Pemilu' sebagaimana diatur dalam ketentuan Pasal 24C ayat (1) UUD 1945, sehingga mencakup juga Perselisihan Hasil Pemilihan Kepala Daerah'. Terhadap soal ini saya ingin mengemukakan, bahwa apabila sekarang muncul keinginan dalam masyarakat agar perkara pemilukada sebaiknya ditarik dari MK, (sehubungan dengan Skandal Penyuapan Ketua MK Akil Mochtar), maka sebenarnya sejak awal UUD 1945 sebenarnya tidak memasukkan perkara hasil pemilukada itu menjadi kewenangan MK. Justru UU No. 12 Tahun 2008 lah yang mengubah UUD. Terlepas *teoretis-juridische* dapat dipersoalkan, apakah peraturan yang lebih rendah dapat mengubah peraturan yang lebih tinggi?;Dan,

apakah cara perubahan seperti itu dapat dikategorikan sebagai tindakan atau keputusan yang *inkonstitusional*atau tidak, yang jelas praktik ketatanegaraan yang ada terus berjalan hingga sekarang ini.

(2) Ketentuan yang mengatur tentang Presiden dan Wakil Presiden. Pasal 6A UUD 1945 mengatur:

> 'Presiden dan Wakil Presiden dipilih dalam satu pasangan secara langsung oleh rakyat.'

Sistem pemilihan Presiden dan Wakil Presiden secara langsung oleh rakyat ini sebenarnya ketentuan yang sudah baik, akan tetapi sistem pemilihan seperti ini ternyata tumbuh dan berkembang dalam lingkungan sistem sosial-politik masyarakat yang mentalitas dan perilaku (kulturnya) korup; maka tidak dapat dihindari sistem pemilihan yang sudah baik ini, karena berada dan diapplikasikan dalam lingkungan yang korup, maka sistem ini menjadi terimbas membuka peluang lahirnya perilaku korup.Implikasinya, sistem pemilihan secara langsung ini kemudian dituding tidak saja telah membuka peluang bagi terjadinya praktik *'money politic'*yang dilakukan oleh para calon kepada pemilih, atau antara calon dengan penyelenggara pemilu, danantara calon dengan hakim dilembaga peradilan, akan tetapi juga telah menyebabkan kerusakan moral *(moral hazard)* yang sangat massif di masyarakat.

(3) Ketentuan tentang kedudukan dan wewenang Komisi Yudisial. Ketentuan mengenai Komisi Yudisial ini diatur dalam Pasal 24B UUD 1945. Pasal 24B ayat (1) menyatakan:

> 'Komisi Yudisial bersifat mandiri yang berwenang mengusulkan pengangkatan hakim agung dan mempunyai wewenang lain dalam rangka menjaga dan menegakkan kehormatan, keluhuran martabat, serta perilaku hakim.'

Ketentuan ini kemudian diatur lebih lanjut oleh Undang-Undang Nomor 22 Tahun 2004 tentang Komisi Yudisial, sehingga kemudian Pasal 13 Undang-undang tersebut mengatur, bahwa Komisi Yudisial memiliki wewenang untuk:

a. Mengusulkan pengangkatan Hakim Agung kepada DPR, dan
b. Menegakkan kehormatan dan keluhuran martabat serta menjaga perilaku hakim.

Pasal 1 angka 5 UU No. 22 Tahun 2004 itu juga merumuskan pengertian 'hakim' sebagaimana dimaksud Pasal 13 butir b sebagai berikut:

> *Hakim adalah Hakim Agung dan hakim pada badan peradilan di semua lingkungan peradilan yang berada di bawah Mahkamah Agung serta hakim Mahkamah Konstitusi sebagaimana dimaksud dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.*

Konstruksi normatif UU No. 22 Tahun 2004 ini sebenarnya ideal, akan tetapi Mahkamah Konstitusi kemudian ternyata memutuskan,

bahwa Pasal 1 angka 5 sepanjang mengenai kata-kata 'Mahkamah Konstitusi', Pasal 20, Pasal 21, Pasal 22 ayat (1) huruf e dan ayat (5), Pasal 23 ayat (2), ayat (3) dan ayat (5), Pasal 24 ayat (1) sepanjang mengenai kata-kata 'dan/atau Mahkamah Konstitusi, Pasal 25 ayat (3) dan ayat (4), sepanjang mengenai kata-kata 'dan/atau Mahkamah Konstitusi' dan Pasal 34 ayat (4) Undang-Undang Nomor 22 Tahun 2004, dinyatakan ***tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat***.[1]

Maria Farida (Hakim Konstitusi) menyatakan, bahwa dampak putusan MK itu secara tidak langsung telah menyebabkan tujuan reformasi, yaitu kehendak untuk melakukan penyelenggaraan negara terutama dalam bidang peradilan yang lebih demokratis, transparan dan akuntabel semakin jauh dari jangkauan.[2] Pandangan Maria Farida yang disampaikan pada tahun 2006 yang lalu, pada tahun 2013 ini terbukti. MK yang pada saat itu dipandang sebagai satu-satunya lembaga peradilan yang paling bersih dan kredibel, akhirnya tidak kuasa untuk membendung godaan 'mafia peradilan' yang menyelinap masuk melalui pintu sang Ketua – Akil Mochtar.

Ketentuan Pasal 24B ayat (1) UUD 1945 itu, sepanjang menyangkut kata-kata 'hakim', idealnya dalam perubahan UUD yang akan datang dirumuskan dengan tegas dan jelas, bahwa Komisi Yudisial memiliki wewenang untuk menegakkan kehormatan dan keluhuran martabat serta menjaga perilaku hakim, baik yang berada di lingkungan Mahkamah Agung dan badan-badan peradilan di bawahnya, serta Mahkamah Konstitusi. Termasuk juga yang perlu diatur dalam perubahan nantinya adalah tentang kedudukan Komisi Yudisial (KY); bahwa jika hendak dikonstruksi KY berwenang untuk menegakkan kehormatan dan keluhuran martabat serta menjaga perilaku hakim di semua lingkungan dan semua tingkatan, maka idealnya kedudukkannya tidak sebagai *the auxiliary state body* (lembaga negara penunjang/pelengkap), akan tetapi sebagai 'main state body'. Akan tetapi ini semua tentunya berpulang kembali pada *political will* MPR.

Sebenarnya, bukan saja karena beberapa ketentuan di dalam UUD 1945 atau praktik sebagaimana telah disebutkan di atas yang membuka peluang terjadinya perilaku korup. Akan tetapi faktor lain juga memberikan kontribusi, baik secara langsung maupun tidak langsung. Faktor lain itu misalnya: (1)merosotnya moral dan akhlak serta etika kehidupan berbangsa dan bernegara; (2) pengaruh paham individualisme dan kapitalisme yang merasuk dalam sistem penyelenggaraan pemilu, dan (3)pemahaman dan aktualisasi prinsip demokrasiyang tidak lagi bertumpu pada nilai-nilai Ketuhanan (religi) – *vox*

---

[1]Lihat Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 005/PUU-IV/2006.

[2]Maria Farida Indrati S., *Urgensi Perubahan Undang-Undang Nomor 22 Tahun 2004 tentang Komisi Yudisial*, makalah yang disampaikan dalam Seminar Nasional yang diselenggarakan oleh Fakultas Hukum Universitas Trisakti, tanggal 19 Desember 2006 di Jakarta, hal. 3.

populi vox dei, akan tetapi bertumpu pada mekanisme pasar dan kekuatan kapital (modal).

KESIMPULAN

Akhirnya terkait dengan bagaimana arah perubahan UUD 1945 kelima (jika nanti direalisasikan) agar menuju pada negara hukum yang bermartabat, maka ada 3 (tiga) hal yang dapat direkomendasikan. **Pertama**, sistem penyelenggaraan pemilu/pemilukada sebagaimana diatur oleh UUD 1945 maupun oleh Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2004 *juncto* Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2008 hendaknya diatur dengan jelas, tidak membuka multi-tafsir, dan tidak membuka peluang bagi lahirnya perilaku-perilaku koruptif.**Kedua**, kedudukan dan wewenang Komisi Yudisial dapat dikonstruksi sebagai lembaga negara yang kedudukannya sejajar dengan MA dan MK, tidak sekedar sebagai *a supporting state organ*, akan tetapi sebagai *a main state organ* dalam melakukan pengawasan terhadap perilaku hakim di semua lingkungan dan setiap tingkatan. Yang penting dalam konteks ini adalah, bahwa aktualisasi fungsi pengawasan itu jangan sampai mengganggu prinsip independensi hakim atau peradilan. **Ketiga**, penguatan kedudukan dan fungsi Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) sebagai sebuah lembaga negara. Keberadaan lembaga negara ini disamping perlu mendapatkan penguatan secara organisasi kelembagaan dan sumberdaya manusia, lembaga ini idealnya juga diatur dalam konstitusi atau Undang-Undang Dasar. Disadari atau tidak, satu-satunya aset negara yang tersisa dan masih steril dari praktik koruptif sekarang ini adalah KPK. Dari KPK lah kita banyak disadarkan, bahwa perilaku korupsi di Republik inisudah sangat luar biasa, sangat massif dan sistematis, serta mengancam kelangsungan penyelenggaraan negara/pemerintahan. KPK dan lembaga peradilan yang ada karena itu harus dijaga, agar dalam menjalankan tugas dan fungsinya mereka tidak terpengaruh oleh kekuasaan atau godaanpenyuapan.

DAFTAR PUSTAKA

Maria Farida Indrati S., *Urgensi Perubahan Undang-Undang Nomor 22 Tahun 2004 tentang Komisi Yudisial*, makalah yang disampaikan dalam Seminar Nasional yang diselenggarakan oleh Fakultas Hukum Universitas Trisakti, tanggal 19 Desember 2006 di Jakarta

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 005/PUU-IV/2006.

FIKIH TOLERANSI ANTARUMAT BERAGAMA DALAM PERSPEKTIF JAM'IYYAH NAHDLATUL ULAMA (NU)

Dede Permana

UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
Jl Jend Sudirman No 30 Ciceri Kota Serang, Banten 42118 Tlp 02154 200323
dede.permana@uinbanten.ac.id

Abstract: Keragaman agama yang ada pada bangsa Indonesia masih kerap memicu konflik horizontal, baik internal agama maupun antarumat beragama. Catatan Jaringan Gusdurian bahwa pada tahun 2018-2020, aksi-aksi intoleransi dan kekerasan atas nama agama terus meningkat, seperti terkait perizinan rumah ibadah, kekerasan terhadap kelompok berbeda, atau aliran keagamaan menyimpang. Konflik-konflik ini sebenarnya tidak perlu terjadi jika bangsa Indonesia memahami konsep toleransi beragama. Karena itulah kontribusi elemen bangsa dalam memahamkan konsep toleransi kepada masyarakat menjadi penting, termasuk dari ormas keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU). Dalam konteks itulah, tulisan ini memaparkan konsep fikih toleransi antarumat beragama sebagaimana dikemukakan NU, didasarkan pada pertanyaan bagaimana kontribusi NU dalam upaya merawat kerukunan antarumat beragama di Indonesia? Apa konsep NU tentang fikih toleransi antarumat beragama? Untuk memperoleh jawaban atas kedua pertanyaan ini, penulis menelaah sejumlah dokumen resmi NU seperti keputusan muktamar dan Munas, hasil bahsul masail, AD-ART NU, atau referensi lain yang relevan. Dari penelusuran itu ditemukan kesimpulan bahwa NU memiliki konsep jelas terkait tata hubungan dan batas-batas kerjasama antarumat beragama, relevan dengan karakter keagaman NU yang dikenal moderat.
Key Words *: Fikih, Toleransi, NU, Antarumat Beragama*

A. Pendahuluan

Indonesia merupakan negara yang majemuk baik dari segi suku, etnis, ras, bahasa dan agama. Kemajemukan dalam bidang agama dibuktikan dengan adanya enam agama yang diakui yaitu Islam, Kristen, Katholik, Budha, Hindu dan Konghucu. Di samping itu terdapat sejumlah kepercayaan lokal yang dianut oleh komunitas masyarakat di daerah-daerah tertentu. Masing-masing dari agama dan kepercayaan ini memiliki tradisi yang berbeda satu sama lain, bahkan dalam satu agama bisa terdapat perbedaan, baik dari aspek penafsiran maupun aspek kelembagaan.

Kemajemukan seperti ini menjadikan Indonesia sering dihadapkan pada persoalan kerukunan antarumat beragama yang rentan mendorong terjadinya konflik. Konflik ini dapat bersifat internal antarumat seagama seperti persoalan aliran menyimpang, atau eksternal antarumat beragama seperti polemik izin pendirian rumah ibadah.

Dalam kasus-kasus kekerasan atau intoleransi agama, umat Islam sebagai kaum mayoritas sering terlibat sebagai pelaku yang menjadikan umat agama lain atau umat Islam sendiri yang tidak sepaham dengan mereka sebagai korban.

Sekedar contoh adalah kasus bom Bali, kekerasan terhadap jemaah Ahmadiyah di Banten, kekerasan terhadap penganut Syiah di Sampang, bom Vihara di Tangerang, atau kasus terbaru seperti kewajiban jilbab bagi siswi non Muslim di Padang, atau kasus Bom Katedral di Makassar, dan lain-lain.

Perilaku-perilaku intoleran semacam ini bertentangan dengan prinsip Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin* (rahmat bagi seluruh alam). Karena itu upaya merawat kerukunan antarumat beragama menjadi keniscayaan, baik oleh pemerintah, organisasi kemasyarakatan (ormas), maupun oleh elemen masyarakat luas sesuai kapasitas masing-masing.

Satu di antara elemen bangsa yang turut berkontribusi dalam upaya merawat toleransi antarumat beragama di Indonesia adalah jam'iyyah Nahdlatul Ulama (NU). Peran NU sangat signifikan, mengingat ia adalah ormas terbesar di Indonesia dengan karakter keagaman yang dikenal moderat.

Dalam tulisan ini, penulis bermaksud memaparkan beberapa konsep NU tentang toleransi antarumat beragama, dengan berangkat dari pertanyaan : bagaimana fikih toleransi antarumat beragama dalam pandangan NU?

Untuk memperoleh jawaban atas pertanyaan ini, penulis melakukan penelusuran terhadap sejumlah dokumen yang dikeluarkan oleh NU secara resmi, seperti Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga, hasil-hasil muktamar, Musyawarah Nasional, sidang bahsul masail, juga pernyataan-pernyataan para kyai dan tokoh NU yang otoritatif.

B. Konsep Toleransi dalam Islam

Toleransi - dalam Bahasa Arab disebut *as Samahah* - diartikan sebagai sikap yang memberikan kemudahan secara proporsional dalam berinteraksi dengan sesama manusia. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), toleransi merupakan kata benda *(nomina)*. Kata toleransi memiliki beberapa pengertian, seperti sifat atau sikap toleran, batas ukur untuk penambahan atau pengurangan yang dibolehkan, dan penyimpangan yang masih dapat diterima dalam pengukuran kerja. Bertoleransi merupakan kata kerja (verb), sehingga bertoleransi memiliki makna "bersikap toleran".[1].

Ulama besar asal Tunisia, Syeikh Thahir ibn Asyur (w 1973) mendefinisikan toleransi sebagai "Memberikan kemudahan dalam berinteraksi pada sesuatu yang biasa dianggap berat oleh umat manusia. Toleransi adalah sikap pertengahan antara keras dan memudah-mudahkan, atau antara ifrath dan tafrith"[2]

Toleransi dalam pengertian di atas adalah salah satu ajaran inti dalam Islam. Nabi bersabda, "Agama yang paling dicintai oleh Allah adalah agama yang *hanifiyah samhah*".[3] Makna hanifiyah samhah dalam hadits ini adalah agama yang memiliki karakteristik mudah dan ringan.[4] Dalam hadits lainnya disebutkan

[1] Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Edisi IV, PT Gramedia Pustaka Utama, Cet II 2011, hal 1478

[2] Thahir ibn Asyur, *Ushul an Nidzam al Ijtimai fi al Islam*, Darus Salam Kairo, Cet-1, 2005, hal 23

[3] H.R Bukhari

[4] Thahir ibn Asyur, *Ushul an Nidzam* ..., hal 23

bahwa "Allah merahmati seseorang yang memudahkan ketika menjual, ketika membeli, dan ketika meminta haknya".[5]

Dari pemaparan di atas nampak bahwa toleransi memiliki makna yang sangat luas. Ia bisa berarti memberi izin, membolehkan, legitimasi, lisensi, maaf, kelapangan dada, murah hati dan kedermawanan. Makna-makna seperti ini ditunjukkan Nabi SAW dalam dakwahnya, sehingga sikap ini mendorong ketertarikan orang Arab Jahiliyah pada masa itu untuk memeluk Islam. Alquran menyebutkan, "*Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu".*[6] Hal yang sama juga terjadi ketika toleran menjadi karakter para penyebar agama Islam di berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia.

Dalam konteks hubungan antarumat beragama, toleransi diartikan sebagai sikap saling menghormati dan menghargai perbedaan-perbedaan. Alquran mencontohkannya dengan sikap saling menghormati antarkeyakinan[7], tidak mencaci sesembahan agama lain[8], tidak memaksakan keyakinan kepada pihak lain[9], serta berbuat baik kepada non Muslim selama mereka tidak berlaku buruk kepada umat Islam seperti mengusir atau memerangi[10]. Nilai-nilai inilah yang kemudian menginspirasi umat Islam sehingga umat non Muslim seperti Yahudi dan Nasrani dapat hidup damai di tengah-tengah masyarakat Muslim, sebagaimana dibuktikan dalam sejarah.[11]

Dalam tataran yang lebih aplikatif, toleransi beragama dilakukan dengan cara saling menghormati dan berlapang dada terhadap pemeluk agama lain, tidak memaksa mereka untuk mengikuti agamanya dan bahkan tidak men campuri sesuatu apapun dalam urusan agama masing-masing. Toleransi merupakan suatu sikap atau perilaku manusia yang tidak menyimpang dari aturan agama, di mana seseorang saling menghargai, menghormati, dan memberikan ruang gerak yang begitu luas bagi pemeluk agama untuk memeluk agamanya masing-masing tanpa adanya unsur paksaan dari pemeluk agama lain. Dengan demikian, masing-masing pemeluk agama dapat menjalankan ritual agamanya dengan rasa kedamaian dan pada tataran selanjutnya akan menciptakan suasana kerukunan hidup antarumat beragama yang harmonis, jauh dari pertikaian dan permusuhan. Sikap saling memberi maaf, memahami, dan menjunjung tinggi hak orang lain untuk dapat beribadah sesuai dengan keyakinan yang dimilikinya. Bahkan, dalam konteks pergaulan antarumat beragama, Islam memandang bahwa sikap tidak menghargai, tidak menghormati bahkan melecehkan penganut agama lain, termasuk penghinaan terhadap simbol-simbol agama mereka dianggap sebagai

---

[5] H.R Bukhari

[6] Q.S Ali Imran : 159

[7] Q.S al Kafirun 1-6

[8] Q.S al An'am : 108

[9] Q.S al Baqarah : 256

[10] Q.S al Mumtahanah : 8

[11] Syadzili Qlibi, *Ahlu al Dzimmah fi al Hadharah al Islamiyah*, Dar al Gharb al Islami Beirut, Cet-1 1998, hal 102

bentuk penghinaan terhadap Allah SWT sebagaimana tercantum dalam firman-Nya *"Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadi kan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka, kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan".*[12]

Dalam bingkai toleransi pula, terdapat jaminan akan kebebasan menjalankan ajaran agama. Kebebasan menjalankan ajaran agama ini merupakan bagian dari syariat Islam, sebagaimana tercermin dalam beberapa ayat Alquran. Kebebasan yang diberikan Islam dalam hal ini memiliki tiga makna : Pertama, Islam memberikan kebebasan kepada umat beragama untuk memeluk agamanya masing-masing tanpa ada ancaman dan tekanan. Tidak ada paksaan bagi orang non-muslim untuk memeluk agama Islam. Kedua, Apabila seseorang telah menjadi muslim, maka ia tidak sebebasnya mengganti agamanya, baik agamanya itu dipeluk sejak lahir maupun karena konversi. Ketiga, Islam memberi kebebasan kepada pemeluknya menjalankan ajaran agamanya sepanjang tidak keluar dari garis-garis syariah dan akidah[13].

C. Pandangan NU tentang Toleransi Antarumat Beragama

a Pandangan Keagamaan NU

Nahdlatul Ulama sebagai sebuah organisasi masyarakat Islam yang lahir di Surabaya 31 Januari 1926 adalah wadah bagi umat Islam yang menganut paham Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja). Konsep Aswaja yang dimiliki NU mengikuti madzhab Imam Abu Hasan Al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi dalam bidang aqidah; dalam bidang fiqih mengikuti salah satu dari Madzhab Empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali); dan dalam bidang tasawuf mangikuti madzhab Imam al-Junaid al-Bagdadi dan Abu Hamid al-Ghazali[14].

Dalam peta pemikiran Islam, paham Aswaja ala NU merupakan pemikiran Islam moderat. Pemikiran Islam ekstrem kanan adalah kaum radikal dan fundamentalis, sedangkan pemikiran Islam ekstrem kiri adalah kaum liberal.

Salah satu ciri khas paham Aswaja ala NU adalah akomodatif terhadap budaya dan tradisi lokal sesuai prinsip *Al-Muhaafadzatu 'ala al-Qadim ash-Shaalih wal Akhdzu bi al-Jadiid al-Ashlah* (meneruskan pola lama yang baik dan melaksanakan pola baru yang lebih baik). Hal ini juga dapat ditafsirkan sebagai pengakuan paham ini terhadap kebhinekaan (pluralisme).

Aswaja ala NU juga dicirikan dengan lima karakter pemikiran, yakni :

1. *Fikrah Tawassuthiyyah* (pola pikir moderat), artinya NU senantiasa bersikap tawazun (seimbang) dan i'tidal (moderat) dalam menyikapi berbagai persoalan. NU tidak tafrith atau ifrath.

---

[12] Q.S al An'am : 108

[13] Muddathir Abdurrahim, dalam *The Human Rights Tradition in Islam* (London: Praeger, Westport, Connecticut, 2005), h. 170-171. Lihat juga : Sulieman Abdurrahman al-Hageel, *Human Right in Islam and Refutation of the Misconceived Allegation Associated with These Right* (Riyadh: Dar Eshbelia, t.th), h. 82-83.

[14] Anggaran Dasar (AD) NU Bab II Pasal 5.

2. *Fikrah Tasamuhiyyah* (pola pikir toleran), artinya NU dapat hidup berdampingan secara damai dengan pihak lain walaupun akidah, cara fikir dan budayanya berbeda.
3. *Fikrah Ishlahiyyah* (pola pikir reformatif), artinya NU senantiasa mengupayakan perbaikan menuju kea rah yang lebih baik (al Ishlah ila Ma Huwa al Ashlah).
4. *Fikrah Tathawurriyyah* (pola pikir dinamis), artinya NU senantiasa melakukan kontekstualisasi dalam merespon berbagai persoalan.
5. *Fikrah Manhajiyyah* (pola pikir metodologis), artinya NU senantiasa menggunakan kerangka berpikir yang mengacu pada manhaj yang telah ditetapkan oleh NU[15].

Dalam konteks keindonesiaan, NU memiliki sejumlah potensi sekaligus peran strategis dalam menjaga kebhinekaan dan toleransi antarumat beragama yang pada akhirnya dapat menjaga keutuhan bangsa. Di antara peran atau potensi itu adalah :

Pertama, paham Aswaja ala NU yang akomodatif terhadap lokalitas membuat Islam lebih mudah dipahami masyarakat dan menjadikannya Islam khas Indonesia. Kekhasan ini penting dimiliki umat Islam Indonesia mengingat kaum radikal dan fundamentalis banyak mengadopsi pemikiran-pemikiran radikal dari Timur Tengah yang pada akhirnya berusaha memutus hubungan antara Islam dan kekhasannya di Indonesia yang anti kekerasan dan telah dijalankan selama ratusan tahun.

Kedua, sikap moderat yang dimiliki NU memungkinkannya bergaul dan berkomunikasi dengan kelompok manapun. Jika komunikasi yang baik telah terbangun, maka hubungan antarkelompok yang harmonis akan dapat diwujudkan. Dengan berbekal sikap moderat ini, NU juga dapat berperan sebagai penengah jika ada dua pihak yang saling bertikai.

Ketiga, karakter warga NU yang toleran dan membela kaum minoritas yang terdiskriminasi pada hakekatnya adalah realisasi dari prinsip Islam sendiri yakni sebagai *rahmatan lil 'alamin.* Toleransi dalam tubuh NU merupakan konsekuensi dari epistemologi konstruksi pengetahuan bagaimana seharusnya beragama menurut NU.

Keempat, selain menekankan syariat, tasawuf *(mysticism)* merupakan elemen beragama yang penting di NU. Di saat sebagian kelompok mengharamkan dan menganggap tasawuf sebagai bid'ah, ulama NU dengan tegas menempatkan tasawuf dan syariat saling komplementer.

Kelima, bangunan pengetahuan keagamaan di NU cenderung menempatkan konsep-konsep yang integratif dan tidak kontradiktif. Misalnya, meskipun aliran fiqh (hukum) yang dominan di kalangan kaum nahdliyin ini adalah madzhab Syafi'i, Kyai Hasyim Asy'ari (pendiri NU) mengadaptasi sekaligus madzhab Maliki, Hanafi, dan Hambali sebagai madzhab yang sah dalam *qanun asasi* (semacam ajaran dasar) NU. Di zamannya, ini adalah sebuah kemajuan besar di mana keempat madzhab itu di negara lain bisa saling kontradiktif, bahkan pengikutnya saling berbenturan.

---

[15] *Potret Gerakan Dakwah NU : Hasil Mukernas IV LDNU*, hal 115-116, PP LDNU Publishing, 2007

Pada generasi berikutnya, tokoh besar NU Abdurrahman Wahid (w 2009) juga mewarisi kelihaian ulama-ulama besar sebelumnya dalam pola berpikir bahwa mayoritas tak perlu diperhadapkan dengan minoritas, tauhid dengan pluralisme dan kebebasan beragama.

Keenam, selagi NU masih menjadi representasi kekayaan intelektual yang dinamis dan dialektis dari pesantren, semangat toleransi NU diharapkan tetap kuat. Sistem pembelajaran di pesantren menyediakan ruang yang luas dan terbuka untuk memahami perbedaan.

Substansi keenam poin di atas sejalan dengan salah satu butir hasil forum *Bahsul Masail ad Diniyyah al Maudlu'iyyah* pada arena Muktamar NU ke-30 tahun 1999 di Kediri. Hasil sidang forum itu menyatakan bahwa : "Dengan prinsip menyebarkan rahmat kepada seluruh alam semesta *(rahmatan lil 'alamin),* Ahlusunnah wal jama'ah memandang realitas kehidupan secara inklusif dan substansif. Ahlusunnah wal jama'ah tidak mau terjebak dalam klaim kebenaran dalam dirinya secara mutlak, juga tidak dalam kelompok-kelompok lain karena memandang suku, ras dan budaya maupun perbedaan pendapat dan paham golongan serta kelompok merupakan suatu yang niscaya. Pluralitas (kemajemukan) dalam hidup merupakan rahmat yang harus dihadapi dengan sikap ta'aruf, membuka diri dan melakukan dialog secara kreatif untuk menjalin kebersamaan dan kerjasama atas dasar saling menghormati dan saling membantu. Ahlusunnah wal jamaah memandang sikap eksklusifitas yang mengklaim kebenaran hanya miliknya sendiri dan memandang pihak lain salah, apalagi memaksakan pendapatnya kepada orang lain, merupakan refleksi sikap otoriter dan pada gilirannya akan mengakibatkan perpecahan, pertentangan dan konflik yang membuat kerusakan dan kesengsaraan"[16].

Pandangan-pandangan keagaman moderat sebagaimana paparan di atas, tak hanya menjadi slogan-slogan formal, melainkan juga terus disosialisasikan ke warga NU di berbagai tingkatan melalui berbagai forum. Satu di antaranya yang langsung bersentuhan dengan akar rumput adalah kegiatan Lailatul Ijtima. Kegiatan ini dilakukan setiap bulan oleh pengurus NU tingkat cabang di seluruh tanah air. Lailatul ijtima adalah momen sosialisasi organisasi, baik dari segi keorganisasian maupun pandangan keagamaan.

b Fikih Toleransi Antarumat Beragama dalam Pandangan NU

Melalui berbagai forum, NU merumuskan sejumlah konsep fikih toleransi antarumat beragama. Konsep-konsep ini kemudian disosialisasikan kepada umat Islam – terutama warga NU – agar dijadikan sebagai pedoman dalam kehidupan keseharian.

Di antara konsep-konsep itu adalah:

1. Keberagamaan adalah Hak Asasi Manusia

Dalam pandangan NU, agama adalah milik Allah. Manusia itu baru bisa beragama setelah Allah berkenan memberi. Atas dasar itulah, tidak patut bagi seseorang untuk mengusik orang lain karena persoalan agama, apalagi dengan sesama Muslim. Dengan non Muslim saja, Al Quran mengajarkan agar

[16] Sekretaria Jenderal PBNU : *Masail al Diniyah al Waqiiyyah dan Masail al Diniyah al Maudluiyyah*, hal 52, Jakarta, 1999

umat Islam cukup menyatakan *lakum dinukum waliyadin.* Bahkan ucapan ini pun baru boleh diungkapkan manakala orang non Muslim itu sudah terang-terangan mengajak orang Islam mengikuti agama mereka[17]. Allah SWT sendiri memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih agama, sebagaimana firman-Nya : *"Katakanlah bahwa kebenaran itu berasal dari Tuhanmu. Barangsiapa yang ingin beriman, maka berimanlah. Dan barangsiapa yang ingin kafir, silahkanlah kafir"*.[18]

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa beragama adalah hak yang paling asasi bagi setiap manusia. Terlebih jika definisi hak azasi itu adalah hak yang telah ada sejak zaman azali, maka Islam pun memandang bahwa beragama itu hak asasi manusia yang paling mendasar. Karena siapapun yang lahir, dari manapun asalnya, bagaimana pun prosesnya, sebenarnya ia telah membawa jiwa tauhid dalam dirinya. Hal ini sebagaimana firman Allah SWT : *Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)*"[19]

Pemahaman seperti ini perlu terus ditumbuhkembangkan, karena hanya dengan cara demikian orang beragama akan mendapat ketenangan. Jika dengan alasan agama seseorang justru sibuk mengusik orang lain, maka ketenangan itu akan jauh dari kenyataan. Seorang Muslim tidak dibenarkan mengusik orang lain karena agama, apalagi dengan sesama Muslim. Semua manusia, apapun agamanya, perlu mendapat ketenangan. Muslim yang baik adalah yang bisa membawa ketenangan kepada orang lain.[20]

2. Tata Hubungan Antarumat Beragama

NU menyadari kenyataan bahwa masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang majemuk, baik dari segi agama, etnis, budaya atau lainnya. Kemajemukan ini adalah sunnatullah, sekaligus rahmat dalam sejarah Islam itu sendiri, sebagaimana pada zaman Rasulullah SAW.

Muktamar ke-29 NU pada tahun 1994 menegaskan perlunya tiga pola keterpaduan tata hubungan antarsesama manusia yang majemuk itu, yakni tata hubungan antarsesama manusia dalam ikatan keagamaan *(Ukhuwwah Islamiyyah)*, tata hubungan antarsesama manusia dalam ikatan kebangsaan dan kenegaraan *(Ukhuwah Wathaniyyah)*, dan tata hubungan antarsesama manusia dalam ikatan kemanusiaan *(Ukhuwwah Basyariyah)*.[21]

---

[17] Yusuf Muhammad : *Mudzakarah Jam'iyyah : Dentuman Kritisme Ideologis*, hal 183, Penerbit Media Cendekia-Bandung, 2003

[18] Surat Al Kahfi : 29

[19] Surat Al A'raf : 172

[20] Yusuf Muhammad : *Mudzakarah…*, hal 188

[21] Lajnah Ta'lif wan Nasyr PBNU : *Hasil-hasil Muktamar NU ke-29,* hal 28, Jakarta, 1996

Dalam tataran praktiknya, umat Islam harus mampu menempatkan diri serta pandai memilah dan memilih, bagaimana seharusnya ia berinteraksi dengan sesama dalam konteks keagamaan, kebangsaan, dan kemanusiaan.

Pandangan NU tentang tata hubungan antarumat beragama sebagaimana digambarkan di atas, memiliki dasar yang kuat dalam Islam. Secara normatif-doktrinal, Islam sangat menghargai dan menjunjung tinggi hak-hak non Muslim. Dalam sejumlah riwayat disebutkan bahwa Rasulullah SAW melarang penindasan dalam bentuk anarkis terhadap *ahlu Zimmah*[22], kecuali beberapa hal, di antara-nya adalah hak perlindungan, keamanan, keselamatan, perlindungan terhadap jiwa, harta dan kehormatan, sehingga para ulama sepakat bahwa membunuh kaum ahlu zimmih adalah termasuk dosa besar.

Dalam konteks yang lebih luas, spirit ajaran Islam adalah membangun persatuan dan kesatuan antarsesama manusia. Hal ini dapat terwujud jika ada jalinan persaudaraan yang dilakukan baik antarsesama Muslim maupun antar non Muslim. Konsep persaudaraan ini antar sesama Muslim, antara Muslim dengan non Muslim, juga antarumat beragama memiliki pijakan yang kuat dalam Alquran[23].

3. Batas-batas Kerjasama Antarumat Beragama

Jika forum Muktamar ke-29 menegaskan tiga pola keterpaduan tata hubungan antarsesama manusia sebagaimana paparan di atas, maka secara lebih spesifik, forum Bahsul Masail al Diniyyah di arena Muktamar ke-30 tahun 1999 menjelaskan batas-batas kerjasama antarumat beragama yang diperbolehkan oleh syariat Islam.

Hasil forum itu menyebutkan bahwa kerjasama antarumat beragama dapat dilakukan sepanjang kerjasama itu menyangkut urusan duniawi yang ada manfaatnya bagi umat Islam, seperti perdagangan dan pergaulan yang positif[24].

Di antara argumentasi yang dijadikan dasar dalam forum ini adalah pendapat ulama besar Syekh Nawawi al Bantani (w 1897) dalam kitab Tafsir Munir :

وعبارته : وثانيها (المخالطة) المباشرة بالجميل في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع[25]

"Ketentuan kedua : berinteraksi secara langsung (dengan non Muslim) dengan cara yang baik dalam kehidupan dunia secara lahir, adalah sesuatu yang tidak dilarang".

Pandangan ini sejalan dengan spirit Alquran yang menegaskan kebolehan praktik kerjasama antara umat Islam dengan non Muslim yang hidup

[22] Ahlu Zimmah adalah suatu golongan non Muslim yang hidup secara damai ditengah umat Islam, karena mereka mengadakan perjanjian dengan pemerintahan Islam untuk mendapatkan keamanan, perlindungan terhadap harta, agama dan jiwa. Lihat Muhammad bin Idris as Syafii, *al Umm*, Beirut Darul Ma'rifah, Juz IV, hal 123

[23] Misalnya Q.S al Hujurat : 10, Q.S al Hujurat : 11, dan Q.S al Mumtahanah : 8

[24] Sekretaria Jenderal PBNU : *Masail al Diniyah al Waqiiyyah dan Masail al Diniyah al Maudluiyyah*, hal 9-10, Jakarta, 1999

[25] Muhammad Nawawi al Bantani, *Tafsir Munir li Ma'alam at Tanzil*, Darul Fikr Beirut, t.t, Jilid I hal 64

berdampingan secara damai. Alquran menyebutkan "*Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan mereka sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu dalam urusan agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim".*[26]

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa toleransi yang ingin dibangun oleh Islam – dan ditegaskan oleh NU melalui forum di atas - adalah sikap saling menghormati antarpemeluk agama yang berbeda dalam masyarakat majemuk tanpa mencampuradukan hal-hal yang berkaitan dengan akidah. Hal ini disebabkan karena persoalan akidah merupakan sesuatu yang paling mendasar pada setiap agama sehingga bukan menjadi wilayah untuk bertoleransi dalam arti saling melebur dan menyatu. Dengan kata lain, toleransi ditegakkan pada tataran muamalah atau interaksi sosial dalam hubungan antarsesama manusia. Misalnya sikap berbuat baik terhadap tetangga non Muslim, tidak berbuat zalim terhadap keluarga dan kerabat non Muslim, dan anjuran berbuat adil dalam hukum dan peradilan terhadap non Muslim.

4. Doa Bersama Lintas Agama

Praktik doa bersama yang melibatkan kalangan non Muslim sering dilakukan dalam sejumlah forum di Indonesia. Hal ini menimbulkan pertanyaan sebagian kalangan, apa hukum doa bersama tersebut?

Jika kita menilik kitab-kitab fiqh klasik, ada perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang hukum menghadirkan kaum non Muslim untuk doa bersama dalam shalat istisqa'. Pertama, menurut mayoritas ulama (madzhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali), hal itu tidak dianjurkan dan hukumnya makruh menghadirkan non Muslim dalam doa bersama dalam shalat istisqa'. Hanya saja, seandainya mereka menghadiri acara tersebut dengan inisiatif sendiri dan tempat mereka tidak berkumpul dengan umat Islam, maka itu tidak berhak dilarang.

Kedua, menurut madzhab Hanafi dan sebagian pengikut Maliki, bahwa non Muslim tidak boleh dihadirkan atau hadir sendiri dalam acara doa bersama shalat istisqa', karena mereka tidak dapat mendekatkan diri kepada Allah dengan berdoa. Doa istisqa' ditujukan untuk memohon turunnya rahmat dari Allah, sedangkan rahmat Allah tidak akan turun kepada mereka.

Demikian kesimpulan pendapat ulama fuqaha dalam kitab-kitab fiqih. Dari pendapat-pendapat itu dapat ditarik kesimpulan bahwa jika doa diharapkan mendatangkan rahmat dari Allah, sebaiknya didatangkan orang-orang saleh yang dekat kepada Allah, bukan mendatangkan orang-orang yang yang jauh dari kebenaran.

---

[26] Q.S al Mumtahanah : 8-9

Forum Bahtsul Masail al-Diniyah al-Waqi'iyyah Muktamar NU tahun 1999 menyatakan bahwa doa bersama antarumat beragama adalah tidak boleh kecuali cara dan isinya tidak bertentangan dengan syariat Islam[27]. Untuk memperkuat sikap ini, para peserta forum merujuk pendapat para ulama klasik, sebagaimana termaktub dalam kitab-kitab kuning[28].

D. Penutup

Pandangan-pandangan keagamaan moderat dan konsep fikih toleransi antarumat beragama ala NU sebagaimana paparan di atas, menyiratkan spirit ajaran yang penuh rahmat untuk seluruh umat manusia.

Toleransi yang diajarkan Islam dan ditegaskan NU adalah toleransi yang mengedepankan sikap saling menghormati antarsesama pemeluk agama agar dapat mengamalkan ajaran agamanya masing-masing tanpa adanya tekanan atau pemaksaaan dari pihak mana pun. Namun toleransi yang dimaksudkan bukanlah toleransi tanpa batas, melainkan pada wilayah interaksi sosial (muamalah) secara baik dalam kehidupan harian.

Jika toleransi tersebut bersinggungan dengan masalah akidah, maka prinsip yang dipakai adalah "Bagimu agamamu dan bagiku agamaku". Hal ini didasarkan pada konsep bahwa wilayah muamalah dan wilayah akidah mustahil untuk disatukan atau dicampuradukkan antara satu dengan yang lainnya. Keduanya memiliki batas-batas tertentu sesuai dengan porsinya masing-masing.

Pandangan keagamaan seperti ini perlu terus disosialisasikan ke tengah umat Islam agar menjadi inspirasi dalam membangun kehidupan yang damai dan harmonis di tengah kemajemukan bangsa Indonesia.

Daftar Pustaka

Abdurrahim , Muddathir, *The Human Rights Tradition in Islam* London: Praeger, Westport, Connecticut, 2005

ibn Asyur, Muhammad Thahir, *Ushul an Nidzam al Ijtimai fi al Islam,* Darus Salam Kairo, Cet-1, 2005

al Bantani, Muhammad Nawawi, *Tafsir Munir li Ma'alam at Tanzil,* Darul Fikr Beirut, t.t

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa,* Edisi IV, PT Gramedia Pustaka Utama, Cet II 2011

al-Hageel, Sulieman Abdurrahman, *Human Right in Islam and Refutation of the Misconceived Allegation Associated with These Right*, Riyadh: Dar Eshbelia, t.t

Lajnah Ta'lif wan Nasyr PBNU : Hasil-hasil Muktamar NU ke-29 Jakarta, 1996

Muhammad, Yusuf : *Mudzakarah Jam'iyyah : Dentuman Kritisme Ideologis*, Penerbit Media Cendekia-Bandung, 2003

an Nawawi, Yahya bin Syaraf, *al Majmu' Syarh al Muhadzab*, Darul Fikr Beirut, t.t

---

[27] Sekretaria Jenderal PBNU : *Masail al Diniyah al Waqiiyyah dan Masail al Diniyah al Maudluiyyah*, hal 7, Jakarta, 1999

[28] Di antaranya kitab Mughni al Muhtaj 1/323, al Majmu' 5/72, dan Hasyiyah al Jamal Fath al Wahab 5/226

Qlibi, Syadzili, *Ahlu al Dzimmah fi al Hadharah al Islamiyah*, Dar al Gharb al Islami Beirut, Cet-1 1998

Sekretariat Jenderal PBNU : *Masail al Diniyah al Waqiiyyah dan Masail al Diniyah al Maudluiyyah*, Jakarta, 1999

--------------, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga NU*

--------------, *Potret Gerakan Dakwah NU : Hasil Mukernas IV LDNU*, PP LDNU Publishing, 2007

as Syafii, Muhammad bin Idris, *al Umm*, Beirut Darul Ma'rifah, Juz IV

Syarbini, Muhammad Khatib, *Mughni al Muhtaj*, al Maktabah at Taufikiyah Kairo, t.t

SUBALTERNITAS PELAJAR PEREMPUAN MINANGKABAU DALAM KONTROVERSI PENGATURAN JILBAB

Zulfatun Ni'mah

IAIN Tulungagung
Jl. Mayor Sujadi Timur No. 46 Plosokandang Kedungwaru Tulungagung 66221
zulfa_ma@yahoo.com

Abstrak: Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis subalternitas pelajar perempuan Minangkabau dalam kontroversi pengaturan jilbab di sekolah negeri. Subalternitas pada umumnya dialami oleh subjek yang termarjinalkan oleh hukum, namun dalam kontroversi ini pelajar perempuan sebagai subjek yang hak asasinya dijamin oleh hukum justru menampilkan gejala subaltern. Data dalam penelitian ini dikumpulkan dengan cara menelaah dokumen tentang kontroversi jilbab pada awal 2021, kemudian dianalisis dengan perspektif feminisme pascakolonial. Hasil penelitian menunjukkan subalternitas pelajar perempuan Minangkabau dalam kontroversi pengaturan jilbab di sekolah negeri dapat diidentifikasi dari tidak adanya representasi pelajar perempuan Islam yang berbicara sehingga kontroversi didominasi oleh tokoh-tokoh agama, tokoh-tokoh adat dan tokoh politik yang menyuarakan penolakan atas alasan kewajiban agama, kearifan lokal dan Islam sebagai mayoritas. Dengan demikian, hukum negara yang berperspektif hak asasi manusia tidak serta merta dapat mengubah situasi pelajar perempuan sebagai *subaltern* untuk menjadi lebih berdaya karena dominasi elit dipandang sebagai suatu kenormalan.
Kata kunci: *subalternitas, pelajar perempuan, Minangkabau, feminisme pascakolonial*

Abstract: This article aims to analyze subalternity of Minangkabau women student in the controversy of hijab regulation in state schools. Generally, subalternitu experienced by people who marginalized by customary law in front of state law. However, in the controverst of hijab regulation, women students as people who protected by state law performing subalternity phenomenon. Data in this research was collected by document study and then analyzed from a postcolonial feminism perspective. The research result show that subalternity of Minangkabau women students in the controversy of hijab regulation can be identified from absence of their voice in the public sphere, so the controversy dominated by many religious, customary and policy figures who speak about hijab as local wisdom, obligatory for women muslim and Islam as majority. Thus, SKB 3 Ministry as state law which bringing human right perspective does not automatically empowered subaltern group because the domination of these figure viewed as normal and right.
Keyword: *subalternity, women student, Minangkabau, postcolonial feminist*

A. PENDAHULUAN

Dalam rangka merespon keluhan seorang penduduk kota Padang yang beragama Kristen atas kewajiban berjilbab di sekolah bagi anak perempuannya, pada tanggal 3 Februari 2021, Menteri Agama, Yaqut Cholil Qoumas Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Nadiem Makarim Menteri Dalam Negeri, Tito Karnavian menandatangani Surat Keputuwsan Bersama Nomor 02/KB/2021, Nomor 025-199 Tahun 2021, dan Nomor 219 Tahun 2021 Tentang Penggunaan Pakaian Seragam dan Atribut Bagi Peserta Didik, Pendidik, dan Tenaga Kependidikan di Lingkungan Sekolah yang Diselenggarakan Pemerintah Daerah Pada Jenjang Pendidikan Dasar dan Menengah, yang dalam artikel ini selanjutnya disebut dengan SKB 3 Menteri. [1] Substansi dari SKB 3 Menteri ini adalah pelajar, guru dan karyawan di lingkungan sekolah berhak untuk memilih menggunakan pakaian seragam dan atribut tanpa kekhasan agama tertentu atau dengan kekhasan tertentu.

Pemberlakuan SKB ini dalam tinjuan hak asasi manusia dapat dikatakan sebagai suatu kemajuan karena dapat mengembalikan hak-hak warga negara, khususnya kebebasan beragama dan berkepercayaan. Disebutkan oleh beberapa media, setelah SKB diberlakukan, sebagian pelajar perempuan yang tidak beragama Islam di Kota Padang mulai menanggalkan jilbabnya setelah sekitar 15 tahun memakainya sebagai bentuk kepatuhan terhadap peraturan sekolah yang merujuk pada Instruksi Walikota Padang No 451.442/BINSOS-iii/2005.[2] Terkait dengan ini, SKB ini banyak mendapat apresiasi dari para pegiat hak asasi manusia dan tokoh-tokoh Islam moderat, seperti Pengurus Besar Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah.[3] Akan tetapi, di sisi lain SKB 3 Menteri ini juga memicu aksi-aksi penolakan dari sejumlah lembaga dan tokoh masyarakat, khususnya yang berlatar belakang suku Minangkabau, meliputi tokoh agama, tokoh adat, tokoh politik. Penolakan ini ditujukan bagi salah satu isi SKB, yaitu ketentuan yang memerintahkan pemerintah daerah untuk menghapus peraturan-peraturan yang mewajibkan pemakaian atribut khas keagamaan serta ancaman sanksinya bagi yang tidak menghapus. Artinya, para pihak yang menolak ini menginginkan agar pemerintah daerah tetap boleh mewajibkan penggunaan jilbab bagi pelajar perempuan Islam di sekolah negeri di wilayah Sumatera Barat, di mana suku Minangkabau menjadi mayoritas penduduknya. Dengan kata lain, para tokoh ini tidak rela apabila pelajar perempuan di daerahnya menanggalkan jilbab atas nama hak asasi.

Pemberlakuan SKB 3 Menteri yang advokatif terhadap kebebasan beragama dan berkepercayaan bagi pelajar perempuan di satu sisi dan penolakan yang dilakukan oleh para tokoh di sisi yang lain memantik pertanyaan bagaimana suara pelajar perempuan muslim Minangkabau dalam menyikapi peraturan ini.

---

[1] Nur Rohmi Aida and Inggried Dwi Wedhaswary, 'Poin Lengkap SKB 3 Menteri Soal Seragam Sekolah, Aturan Hingga Sanksi', *Kompas.Com*, 2021 <https://www.kompas.com/tren/read/2021/02/05/073300165/poin-lengkap-skb-3-menteri-soal-seragam-sekolah-aturan-hingga-sanksi?page=all#page1>.

[2] Kompas.id, 'Siswa Non-Muslim Di SMK 2 Padang Mulai Lepaskan Jilbab', 2021 <https://bebas.kompas.id/baca/nusantara/2021/01/26/siswa-nonmuslim-di-smk-2-padang-mulai-lepaskan-jilbab/>.

[3] 'NU-Muhammadiyah Dukung SKB Tiga Menteri Soal Seragam Sekolah'.

Idealnya, sebagai pihak yang dibela hak asasinya oleh peraturan ini, mereka memiliki keberdayaan untuk berbicara dan menyampaikan pendapatnya. Berdaya di sini berarti mereka mampu turut mewarnai kontroversi pengaturan jilbab dengan pendapatnya, apakah mereka mengapresiasi dan bergembira karena mendapat kebebasan baru, ataukah sependapat dengan para tokoh yang menolak. Meskipun SKB 3 Menteri ini menyasar para kepala daerah dan pengelola sekolah, pelajar perempuan muslim adalah pihak yang berkepentingan dengan SKB 3 Menteri ini karena merekalah subjek dari hak itu, dan sebagai pemilik hak maka merekalah yang berdaya menentukan apakah akan menggunakan haknya secara bebas, ataukah akan membatasi sendiri penggunaan hak tersebut atas nama ketundukan pada nilai tertentu. Namun, keberdayaan ini rentan hilang karena secara kultural pelajar perempuan adalah kelompok yang biasa diatur dan ditundukkan oleh kelompok-kelompok dominan melalui penanaman nilai-nilai etis, baik nilai moral, nilai keagamaan maupun nilai-nilai kebudayaan lokal. Pengalaman empiris menunjukkan bahwa selama 15 tahun tidak ada pelajar perempuan muslim Minangkabau yang menunjukkan indikasi penolakan atau perlawanan atas kewajiban berjilbab yang diberlakukan oleh pejabat lokal dan didukung oleh tokoh-tokoh masyarakat setempat.

Mempertimbangkan pengalaman empiris tersebut, maka pelajar perempuan muslim Minangkabau dapat dikategorikan sebagai kelompok subaltern, yakni kelompok yang oleh Antonio Gramsci didefinisikan sebagai penghuni lapisan sosial bawah yang terhegemoni oleh kelompok lapisan sosial atas.[4] Dalam konteks pengaturan jilbab, penting mengutip argumentasi Najmabadi bahwa dalam tradisi budaya dan agama, perempuan tidak dapat dianggap sebagai aktor dan kontributor sejarah.[5] Menurut Gayatri Spivak, subaltern tidak dapat berbicara, dalam arti tidak memiliki bahasa konseptual untuk berbicara karena tidak ada telinga dari kaum laki-laki untuk mendengarkannya.[6] Berkaitan dengan itu, penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan menganalisis subalternitas pelajar perempuan Minangkabau dengan fokus pada pertanyaan: bagaimana wujud subalternitas pelajar perempuan Minangkabau dalam kontroversi pengaturan jilbab di sekolah negeri? dan mengapa mereka subaltern?

Kajian terhadap persoalan ini penting karena diskursus subalternitas dalam satu dekade terakhir didominasi oleh kajian sastra yang berlatar kehidupan masyarakat di era kolonialisme, seperti yang dilakukan oleh Asep Deni Saputra[7],

---

[4] Peter D. Thomas, 'Refiguring the Subaltern', *Political Theory*, 46.6 (2018), 861–84 <https://doi.org/10.1177/0090591718762720>.

[5] Tina Davidson and Ruth Roach Pierson, 'Voices from the Margins: Subaltern Women Speak. .. and Rewrite History', *Journal of Women's History*, 13.2 (2001), 169–79 <https://doi.org/10.1353/jowh.2001.0045>.

[6] Gayatri Spivak, 'Can the Subaltern Speak Gayatri Spivak (2)', *Marxism and the Interpretation of Culture London:*, 1988, 24–28.

[7] Asep Deni Saputra, 'Perempuan Subaltern Dalam Karya Sastra Indonesia Poskolonial', *Literasi*, 1.1 (2011), 16–30 <https://jurnal.unej.ac.id/index.php/LIT/article/view/649>.

Nanang Saiful Rohman, Joe Philip[8], SK Artanti, Ainur Rahman[9] dan Imarafsah Mutianingtyas[10]. Tulisan-tulisan terdahulu ini mengeksplorasi pikiran pengarang karya sastra tentang relasi perempuan dengan kelompok-kelompok dominan pada masa kolonial, seperti pejabat pemerintahan kolonial dan orang-orang pribumi yang menjadi kaki tangan pemerintah kolonial atau relasi perempuan dengan kelompok-kelompok dominan dalam masyarakat patriarki, seperti Bali. Secara umum tulisan-tulisan ini menggambarkan ketidakberdayaan perempuan dalam mengartikulasikan kepentingannya di hadapan kelompok dominan, atau jikapun perempuan melakukan perlawanan atas dominasi yang dialaminya, hasilnya tidak signifikan. Sejalan dengan kajian subalternitas dalam karya sastra, kajian subalternitas dalam masyarakat faktual juga banyak memperhadapkan perempuan sebagai kelompok subaltern dengan otoritas adat dan budaya, di mana hak-hak perempuan yang dijamin oleh hukum negara tidak dapat dinikmati karena dominasi patriarki dalam nilai-nilai hukum adat. Kajian Rosramadhana pada masyarakat suku Banjar menunjukkan bahwa praktik kawin usia anak yang ditradisikan oleh suku Banjar di Deli Serdang menempatkan perempuan tidak dapat menikmati secara optimal hak pendidikan yang diberikan oleh hukum negara serta membuat mereka dalam situasi kehamilan dan persalinan yang rentan.[11] Mereka memilih kawin usia muda dalam situasi terdominasi oleh nilai-nilai budaya agar berbakti kepada orang tua dan terjaga dari pergaulan bebas. Kajian tentang hak asasi kelompok subaltern dalam konteks hukum internasional yang dilakukan oleh Rachel Sieder di Meksiko menunjukkan bahwa pengakuan hukum negara atas otonomi masyarakat adat lemah dan ambigu.[12] Menurutnya, para pejabat negara melakukan intervensi secara selektif terhadap otoritas adat untuk memperjuangkan hak asasi manusia universal jika dikaitkan dengan keuntungan politik mereka, sedangkan hukum nasional setempat memarjinalkan mereka. Hal ini berdampak bagi perempuan dan laki-laki dari masyarakat adat semakin menjadi sasaran penindasan dan kriminalisasi oleh aparat negara sehingga mereka tidak dapat menikmati hak asasi yang diatur dalam hukum internasional. Kebaruan dari tulisan ini adalah mengkaji subalternitas perempuan lokal di hadapan tokoh-tokoh lokal yang memiliki otoritas interseksional yakni dalam bidang adat, agama dan politik, di mana mereka tidak sepenuhnya berada

---

[8] Joe Philip, Renu Bhadola Dangwal, and Vinod Balakrishnan, 'Positioning the Gendered Subaltern: Body, Speech and Resistance in Mahasweta Devi's Narratives', *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, 12.5 (2021), 1–9 <https://doi.org/10.21659/RUPKATHA.V12N5.RIOC1S16N5>.

[9] Ainur Rahman and Burhan Nurgiyantoro, 'Subalternity of Hindia Women in Racun Untuk Tuan Short Story by Iksaka Banu: Postcolonial Studies', 461.Icllae 2019 (2020), 380–84 <https://doi.org/10.2991/assehr.k.200804.074>.

[10] Imarafsah Mutianingtyas, Diyah Prilly Upartini, and Badri, 'Subalternitas Perempuan Bali Dalam Cerpen Api Sita Karya Oka Rusmini: Kajian Feminisme Pascakolonial', *Jurnal Wanita Dan Keluarga*, 1.2 (2020), 50–62 <https://doi.org/10.22146/jwk.1119>.

[11] Iosr Journal and Of Humanitiessocial, 'Subaltern Woman in Tradisional Wedding of Banjar Tribe Called Anom in Postcolonial Prespective at the Paluh Manan Village, Deli Serdang, North Sumatera" Rosramadhana', *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*, 20.9 (2015), 33–37 <https://doi.org/10.9790/0837-20953337>.

[12] Rachel Sieder, 'Legal Pluralism And Indigenous Women's Rights In Mexico: The Ambiguities Of Recognition', 1990, 2017, 1125–50.

dalam posisi berhadapan negara, melainkan juga bagian dari aparat negara karena memiliki kedudukan sebagai pejabat negara dan aparat sipil negara atau tokoh yang pernah memiliki jabatan.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Istilah subaltern merujuk pada sekelompok orang yang secara sosial, politik, dan geografis ditundukkan oleh suatu kelompok yang menguasai mereka.[13] Menurut Setiawan, pengertian ini menunjukkan bahwa selalu ada praktik hegemonik dalam diskusi subaltern yang mana suara mereka selalu dimanipulasi secara etis sebagai bagian dari praktik politik suatu kelompok untuk mendominasi.[14] Itu mengapa, menurutnya kelompok subaltern merupakan alat dari suatu praktik hegemonik yang melambangkan dominasi politik, militer, sosial, dan bahkan kultural oleh suatu kelompok di atas kelompok lainnya.[15] Dengan kata lain, kelompok subaltern adalah kelompok yang tertindas.

Ketertindasan perempuan dalam diskursus feminisme telah banyak dikaji oleh para ilmuwan dan aktivis. Gender sejauh ini disepakati sebagai faktor penting yang menyebabkan ketertindasan perempuan. Diskriminasi gender, kekerasan berbasis gender, penindasan gender, subordinasi gender dan marjinalisasi gender adalah beberapa istilah yang digunakan banyak peneliti untuk menegaskan bahwa gender adalah faktor utama yang menyebabkan ketertindasan bagi kaum perempuan. Dalam konteks ini, feminisme radikal yang dipelopori oleh Alison Jaggar dan Paula Rotherberg berpandangan bahwa ketertindasan perempuan berakar dari pembedaan gender dalam struktur budaya patriarkhi.[16] Kajian Dickson M and Louis N yang dilakukan di Zimbabwe menjadi bukti penguat pendapat ini, bahwa gender adalah faktor utama perempuan Afrika pada umumnya dan perempuan Zimbabwe pada khususnya berada dalam situasi tertindas, baik dalam institusi perkawinan maupun di luar perkawinan.[17] Feminisme liberal yang lahir dari konteks perempuan elit kulit putih juga mengemukakan logika yang sama, bahwa perempuan ditindas oleh laki-laki dengan segala hak-hak istimewanya. Oleh karena itu, perempuan hanya butuh diberi kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk dapat mencapai kesetaraan. Kesempatan mengakses pendidikan dengan kurikulum yang sama, kesempatan yang sama untuk memilih dan dipilih dalam pemilihan umum, kesempatan yang sama untuk bersaing mendapatkan pekerjaan, dan sebagainya.

Pola oposisi binner sebagai gambaran relasi ketertindasan didebat oleh feminisme pascakolonial yang dipelopori oleh Gayatri Spivak yang terinspirasi dari wacana pascakolonial Edward Said[18]. Spivak menyebut bahwa perempuan

---

[13] Rahmat Setiawan, 'Subaltern, Politik Etis, Dan Hegemoni Dalam Perspektif Spivak', *Jurnal POETIKA*, 6.1 (2018), 12 <https://doi.org/10.22146/poetika.35013>.

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*

[16] *Feminist Thought : A More Comprehensive Introduction / Rosemarie Putnam*, 1998.

[17] Dickson M and Louis N, 'Discrimination and Oppression of Women: A Social Work Exploration in Zimbabwe', *Sociology and Criminology-Open Access*, 06.02 (2018) <https://doi.org/10.35248/2375-4435.18.6.185>.

[18] Wacana pascakolonial sendiri sebelumnya telah mengidentifikasi dan mengkritik relasi timpang antara bangsa penjajah dan bangsa terjajah yang dikonstruk melalui hegemoni

dari kalangan bangsa yang terjajah dipandang memiliki persoalan ganda yang membuatnya tertindas, yakni gender dan kebangsaan. Dengan demikian, ketertindasan seseorang tidak bersifat binner semata, yakni antara laki-laki dan perempuan atau bangsa penjajah dan bangsa terjajah saja, melainkan dapat merupakan perpaduan dari keduanya. Titik taut antara bangsa dan gender ini yang kemudian dikenal dengan interseksionalitas merupakan sumbangan penting feminisme pascakolonial dalam melihat suatu persoalan. Perspektif ini juga relevan untuk menganalisis subalternitas di luar relasi kolonial. Kelompok homoseksual di India misalnya, dalam kajian Rahana Mansur tidak saja tertindas karena faktor seksualitasnya yang merupakan minoritas, melainkan juga karena faktor geopolitik dan transnasionalitas.[19] Rafi Raman berpendapat bahwa subalternitas adalah persoalan yang berkaitan dengan interseksionalitas, dalam arti faktor yang menyebabkan seseorang atau sekelompok orang menjadi subaltern tidaklah tunggal, misalnya hanya faktor gender saja, agama saja, atau adat saja, melainkan dapat merupakan gabungan dari ketiganya. [20]Gloriana Rodriguez menyebut pentingnya melihat persoalan subalternitas dengan perspektif interseksionalitas untuk menemukan titik temu dari beberapa faktor yang menyebabkan ketidakadilan lain di samping faktor gender.[21]

Setuju dengan konsep interseksionalitas dari feminisme pascakolonial tersebut, tulisan ini mengkaji subalternitas pelajar perempuan Minangkabau dengan melihat pertautan antara faktor adat, agama dan politik. Interseksionalitas ini peneliti pandang penting dalam mengkaji subalternitas pelajar perempuan Minangkabau mengingat Minangkabau sebagai suku bangsa mayoritas di Provinsi Sumatera Barat memiliki menyandingkan adat dan agama sebagai dua unsur penting yang tak terpisahkan yakni melalui semboyan *adat basandi syara, syara basandi kitabullah.*[22] Semboyan ini memiliki makna kurang lebih bahwa adat yang berlaku di Minangkabau adalah adat yang bersendikan hukum syara, sedangkan hukum syara bersendikan kitab Allah, yakni Al Quran.

Semboyan *adat basandi syara dan syara basandi kitabullah,* pada era reformasi banyak diartikulasikan dengan semangat memformalkan praktik-praktik Keislaman melalui peraturan hukum yang bersifat lokal dan kebijakan

---

pengetahuan. Dalam karyanya, *Orientalism*, Edward Said sebagai salah satu penggagas teori pascakolonial menggugat banyaknya stigma-stigma negatif yang sengaja disematkan kepada bangsa -bangsa yang terjajah dari Timur yang oleh bangsa penjajah yang berasal dari negara-negara Barat. Ronald Maraden Parlindungan Silalahi, 'Western Capitalism and Eastern Exoticism: Orientalism in Edward Said's Perspectives', *Journal of English Language and Culture*, 7.2 (2018), 89–96 <https://doi.org/10.30813/jelc.v7i2.1028>.

[19] Rahana Mansur, 'Intersectional Identity Politics and Double Stigmatization in Jayan K . Cherian ' s Papilio Budha', 24.1.

[20] K. Ravi Raman, 'Can the Dalit Woman Speak? How "Intersectionality" Helps Advance Postcolonial Organization Studies', *Organization*, 27.2 (2020), 272–90 <https://doi.org/10.1177/1350508419888899>.

[21] Gloriana Rodriguez, 'The Subalterns Dream and Defy', *Journal of Feminist Scholarship*, 16.16 (2019), 70–73 <https://doi.org/10.23860/jfs.2019.16.07>.

[22] Political Sciences and Universitas Andalas, 'Problems with the Implementation of Adat Basandi Syarak Syarak Basandi Kitabullah Philosophy Permasalahan Implementasi Falsafah Adat Basandi Syarak Syarak Basandi Kitabullah', 162–73.

publik.[23] Kewajiban berjilbab bagi perempuan adalah salah satu materi Keislaman yang banyak diformalkan melalui peraturan dan kebijakan, di samping isu lain seperti visi misi daerah, pencegahan dan pemberantasan maksiat, kewajiban membaca Al Quran, serta kewajiban shalat berjamaah. Beberapa aturan tentang kewajiban berjilbab disebutkan antara lain Peraturan daerah Kabupaten Pasaman Nomor 22 Tahun 2003 tentang Berpakaian Muslim dan Muslimah bagi Siswa, Mahasiswa dan Karyawan, Surat Edaran Nomor 870.2628/BKD-Pdg/2015 bertanggal 28 Desember 2015 yang ditandatangani Sekretaris Daerah Kota Padang Nasir Ahmad serta Instruksi Walikota Padang No 451.442/BINSOS-iii/2005 yang diberlakukan sejak tahun 2005.[24] Artinya, adat, agama dan politik berkelindan membingkai kehidupan masyarakat Minangkabau selama dua dekade terakhir.

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini mengumpulkan data dari sumber-sumber pustaka, meliputi SKB 3 Menteri Nomor 02/KB/2021, Nomor 025-199 Tahun 2021, dan Nomor 219 Tahun 2021 Tentang Penggunaan Pakaian Seragam dan Atribut Bagi Peserta Didik, Pendidik, dan Tenaga Kependidikan di Lingkungan Sekolah yang Diselenggarakan Pemerintah Daerah Pada Jenjang Pendidikan Dasar dan Menengah, Undang-Undang Nomor 39 tentang Hak Asasi Manusia, artikel-artikel berita di media massa tentang kontroversi seputar SKB 3 Menteri antara Januari-Februari 2021, buku dan jurnal tentang hak asasi manusia dan feminisme dengan cara studi dokumen. Keabsahan data dilakukan dengan cara triangulasi, yakni dengan membandingkan informasi yang ditemukan dengan informasi sejenis dari sumber yang berbeda.[25] Tersedianya mesin pencarian di internet sangat memudahkan peneliti untuk melakukan pemeriksaan ini, terutama pada sumber data berupa artikel berita. Data yang terkumpul dan diyakini valid selanjutnya dianalisis dengan menggunakan *content analyzis.*[26]

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil Penelitian

Tulisan ini berargumen bahwa subalternitas pelajar perempuan Minangkabau dalam kontroversi pengaturan jilbab di sekolah negeri dapat diidentifikasi dari tidak adanya representasi pelajar perempuan Islam yang berbicara sehingga kontroversi didominasi oleh tokoh-tokoh agama, tokoh-tokoh adat dan tokoh

---

[23] Efrinaldi, Fakultas Syariah and others, 'Perda Syariah Dalam Perspektif Politik Islam Dan Religiusitas Umat Di Indonesia', 15 <https://www.mendeley.com/viewer/?fileId=77e9760a-fe5b-e093-500a-8e101a3915db&documentId=c5017f34-269e-3bbe-847b-85fb7e5b473b>.

[24] https://minangkabaunews.com/artikel-7501-setiap-kamis-pns-pemko-padang-wajib-pakai-baju-dinas-warna-putih.html

[25] Hadi, 'Pemeriksaan Keabsahan', *Jurnal Ilmu Pendidikan*, 2016, 74–79.

[26] Tandiyo Rahayu, Setya Rahayu, and Info Artikel, 'Analisis Isi (Content Analysis) Buku Sekolah Elektronik (Bse) Pelajaran Pendidikan Jasmani Olahraga Dan Kesehatan Smp Kelas Viii Di Kota Semarang', *Journal of Physical Education and Sports*, 3.1 (2014), 1–5 <https://doi.org/10.15294/jpes.v3i1.4780>.

politik yang menyuarakan penolakan atas alasan kewajiban agama, kearifan lokal dan Islam sebagai mayoritas.

a. **Tidak adanya representasi suara pelajar perempuan Islam yang dimuat media massa**

Berdasarkan penelusuran berita di media massa, terdapat dua pertemuan tatap muka di Sumatera Barat yang dimaksudkan untuk merespon SKB, yaitu pertemuan yang diselenggarakan oleh Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau pada tanggal 16 Februari 2021 dan pertemuan yang diselenggarakan oleh DPRD Sumatera Barat pada tanggal 18 Februari 2018. Dalam pertemuan pertama, pihak-pihak yang hadir adalah purnawirawan tantara yang juga menjabat sebagai Ketua Umum Laskar Merah Putih Indonesia (LMPI) Mayjen (Purn) Syamsu Djalal, mantan Wakil Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Musliar Kasim, mantan Wali Kota Padang Fauzi Bahar, serta sejumlah tokoh lainnya yang dipandang merepresentasikan kekuatan adat atau *ninik mamak*.[27]

Setelah pertemuan tersebut, M Sayuti Datuak Rajo Panghulu menyatakan bahwa mereka akan menyampaikan protes kepada pemerintah pusat sekaligus usul agar SKB 3 Menteri direvisi karena tidak sejalan dengan kearifan lokal masyarakat Sumatera Barat yang merasa penting untuk mengajari anak perempuannya berjilbab. Dalam pandangan tokoh-tokoh adat ini, jilbab adalah pakaian Islami yang sejalan dengan pakaian adat Minangkabau yaitu kerudung dan baju kurungg karena memiliki kesamaan fungsi untuk menutup aurat.[28] Samsu Djalal memberikan pernyataan tambahan bahwa Minangkabau identik dengan Islam, maka ancaman sanksi bagi pemerintah daerah dan sekolah yang tidak mau mencabut kewajiban berjilbab dipandangnya sebagai cara yang mirip komunis.[29]

Adapun pertemuan kedua dihadiri oleh tokoh lintas sektor, meliputi tokoh-tokoh adat yang direpresentasikan Ketua LKAAM Dt Sayuti, tokoh adat perempuan yang direpresentasikan Raudhah Thaib dari lembaga Bundo Kanduang, tokoh politik yang direpresentasikan oleh anggota DPR RI Guspardi Gaus dan mantan Wali Kota Padang Fauzi Bahar, tokoh agama yang direpresentasikan oleh Ketua MUI Sumbar Buya Gusrizal Gazahar, Sekretaris NU Sumatera Barat Sulaiman Tanjung, pengurus Aisyiyah, pengurus Muhammadiyah, Pengurus Persatuan Tarbiyah Islam (Perti), tokoh Pendidikan yang direpresentasikan oleh pengurus Dewan Pendidikan, dan sejumlah ormas lain.[30] Perti, Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama sebenarnya memiliki organisasi sayap yang khusus membawahi para pelajar, yaitu Organisasi Pelajar Islam, Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM) dan Ikatan Pelajar Putri NU, namun tidak ikut serta dalam pertemuan. Sejauh ini, tidak ada informasi apakah ketidakikutsertaan para pelajar berbasis organisasi keagamaan ini terjadi karena tidak diundang atau diundang tetapi tidak berkesempatan hadir.

---

[27] 'Lembaga Adat Di Sumbar Anggap SKB Seragam Sekolah Ganggu Kearifan Lokal'.

[28] *Ibid.*

[29] https://news.detik.com/berita/d-5375920/lembaga-adat-di-sumbar-anggap-skb-seragam-sekolah-ganggu-kearifan-lokal/2

[30] 'Perlawanan Tokoh Sumbar Tolak SKB Seragam Sekolah Kian Melebar'.

Tidak adanya keikutsertaan para pelajar dalam pertemuan tersebut menyebabkan wacana tentang SKB dari kalangan tokoh agama didominasi oleh pendapat tokoh-tokoh yang tidak lagi menyandang status sebagai pelajar, dan mayoritas dari kalangan laki-laki. Setelah pertemuan selesai, Gusrizal Gazahar, selaku Ketua MUI Sumatera Barat menyatakan bahwa Indonesia bukan negara sekuler, melainkan negara yang berdasarkan Pancasila yakni sila kesatu Ketuhanan Yang Maha Esa. Tidak seharusnya adat dan agama dipisahkan dari kearifan lokal.[31] Gusrizal juga menolak orang-orang yang mewajibkan pelajar Islam berjilbab sebagai kelompok intoleran.

Klaim dari Gusrizal mendapat bantahan dari Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Sumatera Barat. Sulaiman Tanjung, selaku sekretaris PWNU mengatakan, sesuai arahan PBNU dalam menyikapi persoalan ini, SKB 3 Menteri seragam sekolah patut didukung sehingga ada ruang interaksi terbuka dan beragam Kemudian aturan ini juga menempatkan sekolah sesuai secara hukum dan hak-hak di sekolah.[32] Terbitnya SKB sudah sesuai dengan keragaman, SKB sudah sesuai dengan amanah konstitusi yaitu kebebasan beragama". Ia menegaskan bahwa secara kelembagaan, NU dengan semua badan otonomnya di Sumatera Barat tidak menolak SKB.[33]

b. Tidak adanya pernyataan pelajar perempuan yang dimuat di media massa

Selain dengan pertemuan tatap muka, kontroversi pengaturan jilbab sebagai respon SKB juga banyak dinyatakan oleh para tokoh melalui pernyataan sikap di media massa. Sebagian pernyataan sikap yang dapat ditemukan merupakan sikap resmi organisasi atau lembaga, dan selebihnya merupakan sikap pribadi yang bersangkutan. Hasil penelusuran menunjukkan bahwa terdapat beberapa organisasi yang membuat pernyataan yang dimuat media massa antara lain Majelis Ulama Indonesia Pusat[34], Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Pimpinan Pusat 'Aisyiyah[35] dan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama dari unsur keagamaan, Persatuan Guru Republik Indonesia[36], Federasi Serikat Guru Indonesia, Asosiasi Guru Pelajaran Agama Islam, Asian Muslim Action Network (AMAN) dari unsur organisasi guru, Genius Umar dari Wali Kota Pariaman, Guspardi Gaus dari DPR RI sekaligus pengurus partai politik. Adapun organisasi pelajar perempuan seperti IPPNU, Ipmawati dan OPI, OSIS, Pramuka atau lainnya yang berkedudukan di ranah Minang tidak ditemukan membuat pernyataan resmi.

Suara pelajar hanya dapat ditemukan di tingkat nasional, yaitu pernyataan Pimpinan Pusat IPM Muhammadiyah. Melalui Ketua Umumnya, Hafiz

---

[31] *Ibid.*

[32] 'MUI, Seluruh Ormas Dan Lembaga Adat Di Sumbar Minus NU Blak-Blakan Tolak SKB 3 Menteri - Muisumbar'.

[33] 'MUI, Seluruh Ormas Dan Lembaga Adat Di Sumbar Minus NU Blak-Blakan Tolak SKB 3 Menteri - Muisumbar'.

[34] '5 Poin Tausiyah MUI Sikapi SKB 3 Menteri Soal Seragam', *Majelis Ulama Indonesia*, 2021 <https://mui.or.id/berita/29633/5-poin-tausiyah-mui-sikapi-skb-3-menteri-soal-seragam/>.

[35] 'PP Aisyiyah Sikapi SKB 3 Menteri Terkait Seragam Sekolah _ Republika Online'.

[36] 'PGRI Sarankan SKB 3 Menteri Dikaji Ulang _ Republika Online'.

Syafa'aturrahman, IPM menyatakan dukungannya terhadap SKB dengan mengatakan bahwa seharusnya sekolah sadar akan nilai keberagaman dalam beragama. "Pihak sekolah seharusnya wajib mengajarkan tentang perbedaan dan kedamaian antar sesama manusia yang berlainan agama sehingga tercipta pendidikan karakter,".[37] Suara ini tidak dapat disebut mewakili suara pelajar perempuan Minangkabau karena selain dikemukakan oleh pimpinan organisasi yang tidak berkedudukan di ranah Minang, juga karena yang disampaikan oleh laki-laki. IPM sendiri memiliki bidang yang menangani urusan keperempuanan, yaitu IPMAWATI.[38] Tidak tertutup kemungkinan, antara PP IPM dan IPMAWATI berbeda pendapat dalam memandang SKB ini, karena di tingkat yang lebih tua, yaitu PP Muhammadiyah dan PP Aisyiyah berbeda pendapat. PP Muhammadiyah yang menyatakan bahwa tidak ada masalah dengan SKB. Sekretaris Umum Pengurus Pusat Muhammadiyah Abdul Mu'ti mengatakan bahwa di negara maju, seragam tidak menjadi persoalan karena tak terkait mutu pendidikan.[39] Akan tetapi, PP Aisyiyah secara resmi membuat pernyataan sikap yang terdiri dari beberapa butir, di mana salah satunya berupa penolakan terhadap SKB.[40]

Tidak adanya pernyataan resmi dari organisasi pelajar menyebabkan ruang kontroversi SKB ini dipenuhi oleh pernyataan-pernyataan tokoh-tokoh yang mengusung idealisme lembaganya masing-masing. Walikota Pariaman, Genius Umar sebagai representasi tokoh politik secara terbuka menyatakan tidak akan melaksanakan isi SKB, dalam hal mencabut kewajiban berjilbab.[41] Ia beralasan karena jilbab adalah perintah Islam, dan di daerahnya, Islam merupakan agama yang dipeluk oleh mayoritas penduduk. Ia tidak sepakat jika pendekatan yang dilakukan pemerintah pusat dalam mengatur semua daerah di Indonesia disamaratakan, tanpa mempertimbangkan realitas.

Selain Genius Umar, tokoh politik yang juga menyuarakan penolakan terhadap SKB adalah politisi Partai Amanat Nasional yang bernama Guspardi Gaus. Tidak atas nama dirinya sendiri saja, dalam sebuah diskusi virtual yang berjudul 'SKB Tiga Menteri Untuk Apa?", tokoh politik yang menjabat sebagai Anggota Komisi II DPR RI ini mengklaim bahwa masyarakat Sumatera Barat sangat menolak SKB itu. "Yang jelas kita Sumatera Barat sangat, sangat menolak adanya SKB Tiga Menteri ini," kata Guspardi. Menurutnya, SKB itu bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 1945 pasal 29 ayat 1 dan ayat 2 yang menyatakan bahwa negara memberikan kebebasan untuk masyarakat menjalankan agamanya. Selain itu, menurutnya, SKB 3 Menteri juga bertentangan dengan tujuan pendidikan nasional yang termaktub dalam Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem

[37] 'Ketum PP IPM_ Sekolah Harus Menjadi Potret Keberagaman Dalam Beragama - Cahaya Islam Berkemajuan'.

[38] https://ipm.or.id/struktur/

[39] 'Mantan Menristek Nilai Tidak Tepat MUI Tetapkan Inkonstitusionalitas SKB 3 Menteri Soal Seragam'.

[40] 'Tanggapi SKB 3 Menteri, 'Aisyiyah_ Pemerintah Harus Lindungi Hak Siswa Jalankan Ajaran Agama _ Suara Muhammadiyah'.

[41] 'Fakta Wali Kota Pariaman Tolak SKB 3 Menteri, Beralasan Mayoritas Islam Dan Tidak Takut Diberi Sanksi Halaman All - Kompas'.

Pendidikan Nasional, yaitu menjadikan manusia beriman dan bertaqwa, serta bertentangan dengan undang-undang otonomi daerah dan kearifan lokal.[42]

Kearifan lokal juga menjadi alasan bagi tokoh politik lain, HM Nurnas yang menjabat sebagai Sekretaris Komisi I DPRD Sumbar. Sebelum SKB diberlakukan, ia menyatakan bahwa memakai jilbab adalah mutlak kearifan lokal.[43] Bukan hanya untuk pelajar yang beragam Islam, menurutnya termasuk dalam kategori kearifan lokal adalah mewajibkan pelajar beragama lain berjilbab dengan alasan selama diwajibkan oleh walikota Padang pada tahun 2005, tidak pernah ada gejolak atau masalah yang timbul, dalam arti tidak ada pelajar yang menentang atau sekedar protes, melainkan menjalankannya dengan patuh. Selain kearifan lokal, argumentasi yang dikemukakan untuk menolak SKB adalah soal identitas budaya. Nusyirwan Effendi, Guru Besar Sosiologi dari Universitas Andalas berpendapat pakaian seragam berjilbab sudah menjadi identitas sosial sekaligus identitas agama masyarakat Sumatera Barat sebagai implementasi kebudayaan yang berazas *adaik basandi syara, syara basandi kitabullah, adaik bapaneh syara balinduang jo syara mangato adaik mamakai*?[44]

2. Pembahasan

Berdasarkan data-data di atas, dapat diketahui bahwa dalam kontroversi pengaturan jilbab di sekolah negeri di ranah Minangkabau tidak ditemukan representasi pelajar perempuan Islam yang berbicara. Orang-orang yang berbicara adalah mereka yang memiliki strata sosial lebih tinggi dibanding para pelajar, di mana stratifikasi ini melahirkan dominasi dan hegemoni atas para pelajar, baik langsung maupun tidak langsung, yaitu tokoh-tokoh agama, adat dan politik. Tokoh agama dari MUI misalnya, memiliki kekuatan ilmu agama yang dominan dasar pemimpin dan umat beragama. Hubungan antara pemimpin agama dan umatnya menurut Weber adalah hubungan yang hegemonik, karena secara umum umat meyakini bahwa ulama memiliki hak untuk memberlakukan aturan yang dianggap sejalan dengan kehendak Tuhan. Dengan kata lain, ulama dipandang memiliki hak untuk memaksakan ketaatan atas nama nilai-nilai umum dan aturan perilaku, yang dimiliki bersama oleh mereka yang menjalankan otoritas ini dan mereka yang tunduk padanya.[45] Beberapa dekade terakhir, mayoritas ulama di Indonesia bersikap afirmatif terhadap pemahaman bahwa jilbab adalah pakaian wajib bagi perempuan Islam karena dapat menutup aurat

---

[42] https://www.merdeka.com/peristiwa/pan-skb-tentang-seragam-sekolah-bertentangan-dengan-kearifan-lokal-sumbar.html

[43] https://sumbar.suara.com/read/2021/01/26/191656/hentikan-kisruh-siswi-nonmuslim-dprd-sumbar-tegaskan-jilbab-kearifan-lokal?page=all

[44] E Puji Permana, 'Jilbab Identitas Sosial Dan Agama Di Sumatra Barat', *Republika.Co.Id*, 2021 <https://www.republika.co.id/berita/qood2g384/jilbab-identitas-sosial-dan-agama-di-sumatra-barat-part1>.

[45] Romi Afadarma, 'Peranan Ketua Adat Dan Kerapatan Adat Nagari Dalam Penyelesain Sengketa Harta Pusaka Tinggi Di Nagari Sungai Tarab Kabupaten Tanah Datar Provinsi Sumatera Barat', 2010, 123.

sesuai ketentuan agama.[46] Maka dapat dimaklumi, ketika tokoh-tokoh agama MUI, Muhammadiyah dan Perti menyampaikan penolakan terhadap SKB 3 Menteri, pelajar perempuan tidak turut berbicara. Sikap ini di satu sisi dapat diartikan bahwa para pelajar telah merasa terwakili oleh pendapat para tokoh agama, bisa pula diartikan tidak memiliki keberanian untuk berbeda dengan para tokoh agama karena tidak memiliki argumentasi yang cukup kuat.

Aktor penolakan SKB 3 Menteri yang juga menampakkan adanya dominasi terhadap para pelajar perempuan adalah tokoh-tokoh adat. Dalam sistem pemerintahan lokal, tokoh adat adalah elemen yang sejajar dengan wali nagari atau kepala desa. Melalui Lembaga Kerapatan Adat Nagari dan Bundo Kanduang, tokoh-tokoh adat memiliki otoritas untuk turut menentukan kebijakan pemerintah setempat. Tokoh-tokoh adat juga memiliki peran-peran tradisional kesukuan seperti upacara adat dan penyelesaian sengketa dalam masyarakat. Sebagai contoh, dalam penyelesaian sengketa harta waris yang kerap terjadi, tokoh adat selalu dilibatkan sebagai pendamai dan pemutus perkara sebagaimana hakim di pengadilan.[47] Sebaliknya, dalam urusan adat, pelajar perempuan dapat dikatakan tidak memiliki peran yang signifikan karena tokoh adat identik dengan orang tua. Di samping itu, sebagai implementasi semboyan *adat basandi syara, syara basandi kitabullah*, adat Minangkabau juga banyak menyerap ajaran Islam, termasuk dalam hal pakaian. Erawati Aziz menyebutkan dalam beberapa dekade terakhir telah terjadi akuturasi adat dan agama, yakni pakaian adat yang terdiri dari baju kurung, sarung dan kerudung dipadukan dengan aturan Islam sehingga kerudung tidak lagi dipakai dengan cara dilipat ke atas, melainkan dijulurkan ke dada.[48] Hal ini didasari oleh keyakinan tentang kewajiban menutup aurat dalam Al Qur'an. Dalam persepsi para tokoh adat, akulturasi adat dan agama ini adalah kearifan lokal yang harus dipertimbangkan sebagai pengecualian adanya kewajiban mencabut larangan berjilbab bagi pelajar muslim. Adapun tokoh politik secara formal memiliki kekuatan untuk mendominasi berupa kekuasaan. Jabatan walikota yang disandang Genius Umar dan anggota DPR RI yang disandang Guspardi Gaus adalah dua kedudukan yang melambangkan strata atas dalam masyarakat yang jika dihadapkan dengan kedudukan para pelajar tidaklah seimbang. Oleh karena itu, dapat dimaklumi jika pernyataan penolakan yang secara lantang disuarakan oleh kedua tokoh politik ini tidak mendapat respon dari para pelajar. Demikian juga terhadap penolakan dari Fauzi Bahar yang pernah menjabat sebagai Walikota Padang, yang secara historis merupakan pejabat yang menginisiasi adanya peraturan tentang kewajiban berjilbab yang kemudian diikuti oleh kepala-kepala daerah lain di ranah Minang.

Alasan Islam adalah agama mayoritas juga merupakan argumentasi yang tidak bisa dibantah, karena fakta menyatakan demikian. Dominasi tokoh-tokoh politik ini bukan sesuatu yang baru karena pengalaman membuktikan bahwa sejak

---

[46] Gatot Sukendro, Achmad Haldani Destiarmand, and Kahfiati Kahdar, 'Nilai Fetisisme Komoditas Gaya Hijab (Kerudung Dan Jilbab) Dalam Busana Muslimah', *Jurnal Sosioteknologi*, 15.2 (2016), 241–54 <https://doi.org/10.5614/sostek.itbj.2016.15.02.7>.,

[47] Afadarma. https://core.ac.uk/download/pdf/11723041.pdf

[48]Erwati Aziz, Mohammad Dzofir, and Aris Widodo, 'The Acculturation of Islam and Customary Law: An Experience of Minangkabau, Indonesia', *Qudus International Journal of Islamic Studies*, 8.1 (2020), 131–60 <https://doi.org/10.21043/QIJIS.V8I1.7197>.

diberlakukannya banyak peraturan lokal tentang kewajiban bagi pelajar yang sudah berlangsung belasan tahun, tidak pernah terdengar protes atau keberatan yang dilayangkan perwakilan pelajar. Artinya, perspektif hak asasi manusia yang memandang individu sebagai subjek yang bebas memilih sebagaimana diatur oleh SKB 3 Menteri kalah eksis dibandingkan pandangan tentang hak komunitas untuk mengatur dirinya sendiri.

Situasi yang melingkupi para pelajar perempuan muslim ini menguatkan argumen Setiawan bahwa hegemoni dan dominasi yang dialami kelompok subaltern sulit dilawan karena ditanamkan secara etis melalui pranata sosial yang berkonotasi benar dan normal. Dalam hal ini, ketika kebenaran dan kenormalan diatasnamakan agama, adat dan kekuasaan pada saat yang bersamaan maka kelompok subaltern semakin tidak mampu berbicara.

KESIMPULAN

Berdasarkan temuan dan pembahasan tersebut di atas dapat diketahui bahwa pelajar perempuan muslim menjadi subaltern karena terdominasi dan terhegemoni oleh kekuatan interseksional, yaitu tokoh-tokoh agama Islam, tokoh-tokoh adat Minangkabau dan tokoh-tokoh politik yang memiliki kekuasaan di lembaga eksekutif dan legislatif yang menggunakan argumentasi kewajiban menutup aurat, kearifan lokal dan Islam sebagai agama mayoritas. Ketiga kekuatan dominan dan hegemonik secara simultan membuat keberdayaan pelajar perempuan muslim untuk berbicara hilang karena secara empiris sudah berlangsung lama dan saling berakulturasi dan tersosialisasi sebagai kebenaran dan kenormalan. Temuan penting dari penelitian ini adalah bahwa subalternitas perempuan bukan saja dapat ditemukan dalam masyarakat yang memiliki riwayat penjajahan bangsa Eropa sebagaimana banyak dieksplorasi oleh karya sastra pascakolonial, juga tidak hanya dalam masyarakat yang memperhadapkan adat dan hukum berperspektif hak asasi manusia, tetapi juga dalam situasi adat, agama dan hukum lokal berakulturasi.

DAFTAR PUSTAKA

‘5 Poin Tausiyah MUI Sikapi SKB 3 Menteri Soal Seragam’, *Majelis Ulama Indonesia*, 2021 <https://mui.or.id/berita/29633/5-poin-tausiyah-mui-sikapi-skb-3-menteri-soal-seragam/>

Afadarma, Romi, ‘Peranan Ketua Adat Dan Kerapatan Adat Nagari Dalam Penyelesain Sengketa Harta Pusaka Tinggi Di Nagari Sungai Tarab Kabupaten Tanah Datar Provinsi Sumatera Barat’, 2010, 123

Aida, Nur Rohmi, and Inggried Dwi Wedhaswary, ‘Poin Lengkap SKB 3 Menteri Soal Seragam Sekolah, Aturan Hingga Sanksi’, *Kompas.Com*, 2021 <https://www.kompas.com/tren/read/2021/02/05/073300165/poin-lengkap-skb-3-menteri-soal-seragam-sekolah-aturan-hingga-sanksi?page=all#page1>

Aziz, Erwati, Mohammad Dzofir, and Aris Widodo, ‘The Acculturation of Islam and Customary Law: An Experience of Minangkabau, Indonesia’, *Qudus International Journal of Islamic Studies*, 8.1 (2020), 131–60 <https://doi.org/10.21043/QIJIS.V8I1.7197>

Davidson, Tina, and Ruth Roach Pierson, 'Voices from the Margins: Subaltern Women Speak. .. and Rewrite History', *Journal of Women's History*, 13.2 (2001), 169–79 <https://doi.org/10.1353/jowh.2001.0045>

'Fakta Wali Kota Pariaman Tolak SKB 3 Menteri, Beralasan Mayoritas Islam Dan Tidak Takut Diberi Sanksi Halaman All - Kompas'

Feminist Thought : A More Comprehensive Introduction / Rosemarie Putnam, 1998

Hadi, 'Pemeriksaan Keabsahan', *Jurnal Ilmu Pendidikan*, 2016, 74–79

Journal, Iosr, and Of Humanitiessocial, 'Subaltern Woman in Tradisional Wedding of Banjar Tribe Called Anom in Postcolonial Prespective at the Paluh Manan Village, Deli Serdang, North Sumatera" Rosramadhana', *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*, 20.9 (2015), 33–37 <https://doi.org/10.9790/0837-20953337>

'Ketum PP IPM_ Sekolah Harus Menjadi Potret Keberagaman Dalam Beragama - Cahaya Islam Berkemajuan'

Kompas.id, 'Siswa Non-Muslim Di SMK 2 Padang Mulai Lepaskan Jilbab', 2021 <https://bebas.kompas.id/baca/nusantara/2021/01/26/siswa-nonmuslim-di-smk-2-padang-mulai-lepaskan-jilbab/>

'Lembaga Adat Di Sumbar Anggap SKB Seragam Sekolah Ganggu Kearifan Lokal'

M, Dickson, and Louis N, 'Discrimination and Oppression of Women: A Social Work Exploration in Zimbabwe', *Sociology and Criminology-Open Access*, 06.02 (2018) <https://doi.org/10.35248/2375-4435.18.6.185>

Mansur, Rahana, 'Intersectional Identity Politics and Double Stigmatization in Jayan K . Cherian ' s Papilio Budha', 24.1

'Mantan Menristek Nilai Tidak Tepat MUI Tetapkan Inkonstitusionalitas SKB 3 Menteri Soal Seragam'

'MUI, Seluruh Ormas Dan Lembaga Adat Di Sumbar Minus NU Blak-Blakan Tolak SKB 3 Menteri - Muisumbar'

Mutianingtyas, Imarafsah, Diyah Prilly Upartini, and Badri, 'Subalternitas Perempuan Bali Dalam Cerpen Api Sita Karya Oka Rusmini: Kajian Feminisme Pascakolonial', *Jurnal Wanita Dan Keluarga*, 1.2 (2020), 50–62 <https://doi.org/10.22146/jwk.1119>

'NU-Muhammadiyah Dukung SKB Tiga Menteri Soal Seragam Sekolah'

'Perlawanan Tokoh Sumbar Tolak SKB Seragam Sekolah Kian Melebar'

Permana, E Puji, 'Jilbab Identitas Sosial Dan Agama Di Sumatra Barat', *Republika.Co.Id*, 2021 <https://www.republika.co.id/berita/qood2g384/jilbab-identitas-sosial-dan-agama-di-sumatra-barat-part1>

'PGRI Sarankan SKB 3 Menteri Dikaji Ulang _ Republika Online'

Philip, Joe, Renu Bhadola Dangwal, and Vinod Balakrishnan, 'Positioning the Gendered Subaltern: Body, Speech and Resistance in Mahasweta Devi's Narratives', *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, 12.5 (2021), 1–9 <https://doi.org/10.21659/RUPKATHA.V12N5.RIOC1S16N5>

'PP Aisyiyah Sikapi SKB 3 Menteri Terkait Seragam Sekolah _ Republika Online'

Rahayu, Tandiyo, Setya Rahayu, and Info Artikel, 'Analisis Isi (Content Analysis) Buku Sekolah Elektronik (Bse) Pelajaran Pendidikan Jasmani Olahraga Dan Kesehatan Smp Kelas Viii Di Kota Semarang', *Journal of Physical Education and Sports*, 3.1 (2014), 1–5 <https://doi.org/10.15294/jpes.v3i1.4780>

Rahman, Ainur, and Burhan Nurgiyantoro, ‘Subalternity of Hindia Women in Racun Untuk Tuan Short Story by Iksaka Banu: Postcolonial Studies’, 461.Icllae 2019 (2020), 380–84 <https://doi.org/10.2991/assehr.k.200804.074>

Raman, K. Ravi, ‘Can the Dalit Woman Speak? How “Intersectionality” Helps Advance Postcolonial Organization Studies’, *Organization*, 27.2 (2020), 272–90 <https://doi.org/10.1177/1350508419888899>

Rodriguez, Gloriana, ‘The Subalterns Dream and Defy’, *Journal of Feminist Scholarship*, 16.16 (2019), 70–73 <https://doi.org/10.23860/jfs.2019.16.07>

Saputra, Asep Deni, ‘Perempuan Subaltern Dalam Karya Sastra Indonesia Poskolonial’, *Literasi*, 1.1 (2011), 16–30 <https://jurnal.unej.ac.id/index.php/LIT/article/view/649>

Sciences, Political, and Universitas Andalas, ‘Problems with the Implementation of Adat Basandi Syarak Syarak Basandi Kitabullah Philosophy Permasalahan Implementasi Falsafah Adat Basandi Syarak Syarak Basandi Kitabullah’, 162–73

Setiawan, Rahmat, ‘Subaltern, Politik Etis, Dan Hegemoni Dalam Perspektif Spivak’, *Jurnal POETIKA*, 6.1 (2018), 12 <https://doi.org/10.22146/poetika.35013>

Sieder, Rachel, ‘Legal Pluralism And Indigenous Women’s Rights In Mexico: The Ambiguities Of Recognition’, 1990, 2017, 1125–50

Silalahi, Ronald Maraden Parlindungan, ‘Western Capitalism and Eastern Exoticism: Orientalism in Edward Said’s Perspectives’, *Journal of English Language and Culture*, 7.2 (2018), 89–96 <https://doi.org/10.30813/jelc.v7i2.1028>

Spivak, Gayatri, ‘Can the Subaltern Speak Gayatri Spivak (2)’, *Marxism and the Interpretation of Culture London:*, 1988, 24–28

Sukendro, Gatot, Achmad Haldani Destiarmand, and Kahfiati Kahdar, ‘Nilai Fetisisme Komoditas Gaya Hijab (Kerudung Dan Jilbab) Dalam Busana Muslimah’, *Jurnal Sosioteknologi*, 15.2 (2016), 241–54 <https://doi.org/10.5614/sostek.itbj.2016.15.02.7>

Syariah, Fakultas, Iain Imam, Bonjol Padang, and Sudirman No, ‘Perda Syariah Dalam Perspektif Politik Islam Dan Religiusitas Umat Di Indonesia’, 15 <https://www.mendeley.com/viewer/?fileId=77e9760a-fe5b-e093-500a-8e101a3915db&documentId=c5017f34-269e-3bbe-847b-85fb7e5b473b>

‘Tanggapi SKB 3 Menteri, ’Aisyiyah_ Pemerintah Harus Lindungi Hak Siswa Jalankan Ajaran Agama _ Suara Muhammadiyah’

Thomas, Peter D., ‘Refiguring the Subaltern’, *Political Theory*, 46.6 (2018), 861–84 <https://doi.org/10.1177/0090591718762720>

INTERNALISASI NILAI PANCASILA DALAM PEMBANGUNAN HUKUM KELUARGA TENTANG MAHAR SEBAGAI IUS CONSTITUENDUM

Siti Nurjanah, Elfa Murdiana, Siti Zulaikha, Enny Puji Lestari, Abdul Qodir Zailani

[1,2,3]Institut Agama Islam Negri Metro
Jl. Ki Hajar Dewantara 15A Kampus Kota Metro - Lampung, 34112. Telp : 0725-47297, fax 0725-47296
[4]Rumah Perempuan dan Anak Kota Metro
[5]Universitas Islam Negri Raden Intan Lampung
Jl. Letnan Kolonel H. Endro Suratmin, Sukarame, Lampung, Indonesia 35131. Telp: +62 721 780887
Email : siti.nurjanah@metrouniv.ac.id

ABSTRACT

Mahar is not explicitly found under the legal framework of marriage. Normative explanation of dowry is contained in Chapter V articles 30-38 of Islamic Law Compilation (KHI). Implicitly, the dowry is contained in Article 2 Paragraph 1 of Law No. 1 of 1974 concerning Marriage. However, the hierarchy of laws and regulations in Indonesia does not explicitly order KHI as an executing law product to carry out a dynamic norm system. This study aims to describe the dynamics of dowry in the meaning of religion and culture associated with several regulations regarding dowry using interview and inventory techniques. As a pillar and condition of marriage in Indonesian society, the essence of the dowry as the actualization of the role of women to express their rights in marriage is still injured because the dowry is actualized as a bargaining transaction between the families of the groom and the bride. Changes to the umbrella law of marriage in Indonesia is a necessity that must be done so that dowry regulations can be hierarchically unraveled in creating certainty and justice in the Marriage Law.
Key words: *Mahar, Marriage Law, Ius Constituendum.*

ABSTRAK

Secara eksplisit, Mahar tidak dijumpai dalam payung hukum perkawinan. Penjelasan mahar secara normatif tertuang pada BAB V pasal 30-38 Kompilasi Hukum Islam (KHI). Secara implisit, mahar tertuang dalam Pasal 2 Ayat 1 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Namun, Hierarkie hukum dan perundang-undangan di Indonesia tidak secara tegas memerintahkan pada KHI sebagai produk hukum pelaksana untuk menjalankan sistem norma yang dinamik. Penelitian ini bertujuan menguraikan dinamika mahar dalam pemaknaan agama dan budaya yang dikaitkan dengan beberapa regulasi tentang mahar dengan menggunakan teknik wawancara dan inventarisasi. Sebagai rukun dan syarat perkawinan masyarakat di Indonesia, esensi mahar sebagai aktualisasi peran perempuan untuk mengungkapkan hak-haknya dalam perkawinan masih cidera karena mahar diaktualisasikan sebagai transaksi tawar menawar antara keluarga mempelai laki-laki dan perempuan. Perubahan terhadap payung hukum perkawinan di Indonesia merupakan suatu keniscayaan yang harus dilakukan

agar regulasi mahar dapat terurai secara hierarki dalam menciptakan kepastian dan keadilan dalam Hukum Perkawinan.
Kata kunci : Mahar, Hukum Perkawinan, *Ius Constituendum*.

PENDAHULUAN

Membaca dan mendengar kata mahar selalu lekat dengan unsur sakral dalam prosesi perkawinan, walau secara normatif mahar tidak menjadi rukun dan syarat namun keberadaannya dirasakan belum bisa melengkapi pelaksanaan prosesi perkawinan. Bahkan sebagian kalangan berasumsi, bahwa mahar (maskawin) adalah harga yang harus dibayar seorang suami untuk memperoleh hak-hak istimewa terhadap istrinya, hal tersebut merupakan sebuah fenomena keagamaan yang keliru dan akan berimplikasi sangat negatif pada kelangsungan kehidupan keluarga. Istri seakan-akan adalah hak milik seorang suami disebabkan harta yang telah diberikan.[1]

Mahar dalam prosesi perkawinan memang bukan merupakan rukun dan syarat perkawinan namun mahar merupakan kewajiban yang harus dilakukan oleh calon mempelai suami kepada calon mempelai istri, baik disebutkan atau tidak dalam prosesi akad perkawinan. Kewajiban tersebut secara hukum merupakan konsekuensi yang harus ada dalam pelaksanaan suatu akad. Dalam islam, kewajiban untuk memberikan mahar kepada istri pada dasarnya merupakan bentuk hak istimewa atau hak eksklusif perempuan yang diberikan Tuhan kepada perempuan. Dengan diberikannya hak mahar tersebut, menggambarkan bahwa perempuan mampu bertanggung jawab atas apa yang menjadi haknya.[1] Oleh karnanya mahar merupakan salah satu bentuk penghargaan islam terhadap keberadaan perempuan, yang dalam perjalanan sejarah tergambar bahwa perempuan merupakan mahluk lemah dan memiliki hak lebih rendah dibanding dengan laki-laki.Pensyaratan mahar dalam perkawinan adalah salah satu bentuk perhatian dan penghargaan terhadap kedudukan Perempuan yang bertujuan bukan hanya untuk mengesahkan ikatan perkawinan, melainkan juga untuk mengafirmasi kedudukan perempuan sebagai mahluk yang setara dengan laki-laki.[2]

Secara faktual, pemberian mahar masih seringkali diwarnai dengan intervensi pihak keluarga dalam menentukan bentuk maupun jumlah mahar, atau mengklasifikasikan mahar yang diperuntukkan bagi mempelai perempuan dan bagi keluarga, bahkan menggunakan mahar dengan alasan untuk kepentingan pelaksanaan perkawinan. Sehingga hakikat mahar sebagai hak mutlak dan hak eksklusif perempuan sudah terreduksi oleh kepentingan keluarga. Menurut penelusuran analisis peneliti bahwa kondisi ini merupakan salah satu dampak yang muncul dari tidak eksplisitnya ketentuan mahar dalam hukum Islam

---

[1] Halimah. B, 2017, Konsep Mahar (Maskawin) Dalam Tafsir Kontemporer, *Al-Daulah,* Vol. 6, no. 2: 310.

[2] Subhan, 2017, Nalar Kesetaraan Mahar dalam Perspektif Syariah Islam, *Jurnal Study Keinslam at-turas* Volume IV, no. 1: 2.

maupun positif di Indonesia. Pada dasarnya tidak ada nash yang menerangkan nominal mahar yang harus diserahkan seorang suami kepada isterinya.[3]

Secara normatif, kondisi sosial tersebut tentu berdampak pada kewibawaan hukum yang semestinya memberi kepastian bagi seluruh masyarakat dalam setiap aktivitas kehidupan termasuk dalam pelaksanaan perkawinan sebab perkawinan merupakan bagian dari aktivitas hukum keluarga yang secara eksplisit telah diatur dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Pada tataran aturan pelaksana telah diatur dalam Kompilasi Hukum Islam. Namun dalam kedua aturan hukum tersebut mahar hanya disebutkan sebagai kewajiban bukan sebagai rukun dari perkawinan yang besarannya didasarkan pada asas kesederhanaan dan kemudahan yang dianjurkan oleh ajaran Islam.[4]

Atas dasar penjelasan diatas, maka penting untuk menetapkan regulasi mahar demi kepastian dan keadilan hukum yang sesuai dengan *recht* ide bangsa Indonesia, sehingga mahar bukan lagi dipandang sebagai syarat formal suatu perkawinan namun sejatinya mahar merupakan hak mutlak perempuan yang sesungguhnya dalam hukum Islam telah diatur sedemikian rupa dan bagi masyarakat mahar diakui sebagai hak yang melekat pada calon pengantin perempuan.

Melalui tulisan ini, akan ditelaah bagaimana hukum Islam dan hukum adat telah memiliki konstruksi tentang mahar yang secara legal formal justru belum memiliki legalitas, sehingga mahar hanya dijadikan pelengkap prosesi perkawinan yang tanpanya pun perkawinan tetap dikatakan syah.

METODE

Jenis penelitian yang penulis gunakan adalah penelitian kualitatif yang akan menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis dan bukan angka. Hal ini merujuk pendapat *Bogdan* dan *Taylor* yang mendefinisikan metodologi kualitatif sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan.[5] Ditinjau dari sifat penyajian datanya, penulis menggunakan metode deskriptif yang mana metode deskriptif merupakan penelitian yang tidak mencari atau menjelaskan hubungan, tidak menguji hipotesis atau prediksi.[6] Sifat penelitian ini adalah deskriptif yaitu penelitian yang bertujuan menggambarkan secara tepat sifat-sifat suatu individu, keadaan, gejala atau kelompok tertentu atau untuk menentukan penyebaran suatu gejala.[7] Sejalan dengan pengertian tersebut, Abdul Kadir Muhammad menjelaskan bahwa deskriptif adalah penelitian yang

---

[3] Ahmad Izzuddin, 2019, Menakar Mahar: Studi tentang Masyarakat Santri di Desa Karangbesuki 42 Sukun, Kota Malang Menakar Mahar: Studi tentang Masyarakat Santri di Desa Karangbesuki Sukun, Kota Malang, *Sabda* Vol 14, no. no 1: 44.

[4] Kementerian Agama Republik Indodnesia, 2006, *Kompilasi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Widyatama. Pasal 30.

[5] Lexy J Moleong, 2012, *Metode penelitian Kualitatif* . Bandung: Remaja Rosda Karya.

[6] Jalaludin Rahmat, 2012, *Metode Penelitian Dilengkapi Contoh Analisis Statistik*, Cet. 11. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

[7] Bambang Sunggono, 2003, *Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

bertujuan memperoleh gambaran lengkap mengenai suatu keadaan hukum yang berlaku ditempat tertentu dan pada waktu tertentu.[8]

Dalam rangka memperkuat analisis data yang peneliti lakukan, maka peneliti memperkuatnya dengan pendekatan sejarah (*Historical Approach*) dan Pendekatan Undang-Undang sehingga diharapkan dapat menemukan nilai-nilai masyarakat adat tentang mahar yang dapat dijadikan sebagai upaya melakukan pembaharuan hukum perkawinan khususnya tentang mahar.

PEMBAHASAN

Mahar dalam Tinjauan Sejarah Islam

Mahar (maskawin) adalah pemberian yang wajib diberikan oleh suami kepada istri dengan sukarela disertai dengan cinta dan kasih sayang tanpa mengharapkan imbalan. Kata nihlah yang didahului kata *saduqat* diikat oleh janji untuk membuktikan kebenaran cinta dan kasih sayang sehingga dengan ikatan janji itu maka terdoronglah atas dasar tuntuan agama untuk memberikan mahar secara suka rela tanpa mengharapkan imbalan. Mahar merupakan simbol kejujuran dan tanda persetujuan kedua belah pihak. Mahar diberikan kepada istri adalah merupakan kemuliaan dan kehormatan bagi perempuan.[1]

Dalam sejarah islam keberadaan mahar memiliki fungsi sebagai instrumen hukum penting dalam suatu perkawinan sehingga mahar dianggap sebagai bagian penting dari prosesi sakral perkawinan, walau pada kemunculannya mahar menjadi pembahasan menarik karna keberadaannya dianggap memihak perempuan yang pada masa *jahiliyyah* perempuan dianggap kaum yang tidak menguntungkan, signifikansi ideologis, ekonomis atau makna moralnya. Praktek hukum mahar dalam kehidupan umat islam sangat erat kaitannya dengan dinamika dan struktur sosial. Sejarah konstruksi dan aplikasi mahar adalah potret dinamis interaksi anasir sosial, politik, ekonomi dan budaya, bukan fakta kejumudan. Namun selama ini kajian yang ada tentang mahar masih terlalu terfokus pada dimensi normatifnya.[9]

Para ulama sepakat bahwa mahar bukanlah salah satu rukun dari akad perkawinan, sebagaimana halnya dalam jual-beli, tetapi merupakan salah satu konsekuensi adanya akad yang dapat diucapkan secara rinci maupun tanpa menyebutnya pada saat ijab qabul dilakukan.[10] Kewajiban pemberian mahar dari suami kepada isteri melahirkan berbagai interpretasi dari *mufassir* dan *fukaha*, karena sejumlah nas tentang mahar, baik Alquran maupun Hadis memiliki variasi teks yang berbeda sehingga menimbulkan perbedaan dalam memahami nas yang ada. Di antaranya mengenai jumlah maksimal dan minimal mahar serta status mahar.

Pemberian mahar dalam perkawinan tidak dapat dipisahkan dari tradisi perkawinan pinang dalam masyarakat Arab pra-islam. Pada masa itu, seorang

---

[8] Abdulkadir Muhammad, 2004, *Hukum dan Metode Penelitian Hukum*. Bandung: PT.Citra Aditya Bhakti.

[9] Noryamin Aini, Januari 2016, Tradisi Mahar Di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar Dan Struktur Sosial Di Masyarakat Muslim Indonesia, *Jurnal Ahkam* Vol XIV, no. 1: 14.

[10] Muhammad Jawad Mughniyah, 2001, *Fiqih Lima Mazhab, Terj. Afif Muhammad,* Jakarta: PT. Lentera Basritama.

laki-laki yang ingin meminang seorang perempuan harus melalui seorang laki-laki yang menjadi wali atau anak perempuannya sendiri, dan laki-laki yang bersangkutan memberikan mahar kepada wali, kemudian menikahinya.[11] Kenyataan ini berimplikasi pada status kepemilikan mahar yang dianggap sebagai milik wali, bukan milik isteri (perempuan yang akan dinikahi).[12] Menyikapi kondisi tersebut islam menegaskan mengenai keberadaan mahar yang merupakan hak mutlak mempelai perempuan bukanlah hak orang tua mempelai perempuan.

Dalam kaitannya dengan jumlah mahar, Alquran menggunakan istilah yang sangat fleksibel, yaitu ma'ruf.[13] Kata ma'ruf dapat diartikan sepantasnya, sewajarnya atau semampunya. Dalam hadisnya, Nabi Muhammad S.A.W. juga menyebutkan nilai mahar dengan jumlah yang terkadang sangat murah dan terkadang kedengarannya cukup mahal.[14] Maka dalam hal ini harus dapat dipahami secara jelas dan bijaksana sehingga masalah mahar tidak akan mengurangi dan menyalahi esensi mahar.

Para *fuqaha* telah sepakat bahwa mahar itu tidak ada batas tertinggi. Kemudian mereka berselisih pendapat tentang batas terendahnya. Golongan Hanafi menyebutkan jumlah mahar sedikitnya sepuluh dirham, golongan Maliki tiga dirham[10], Syafi'i, Hambali dan Imamiyah berpendapat bahwa tidak ada batas minimal dalam mahar. Segala sesuatu yang dapat dijadikan harga dalam jual beli boleh dijadikan mahar.[15]

Dalam Islam tentang mahar memang telah diatur dalam beberapa ayat di Alquran maupun dalam hadist yang secara filisofis disepakati oleh ulama bahwa mahar merupakan kewajiban yang harus diberikan oleh mempelai pria kepada mempelai perempuan dan mahar menjadi syarat syahnya perkawinan namun mahar bukan merupakan Rukun Perkawinan.[16][17][18]

Keberadaan nas sebagai dasar hukum mahar dalam islam memang sudah mampu memberi kepastian hukum adanya mahar sebagai syarat, namun terkait besaran jumlah masih memunculkan *ijtihad* yang hasilnya bervariasi sehingga

[11] Sabiq, A. S., *et al.* (1990). Fiqh al-sunnah. Dār al-Rayān lil-Turāth.

[12] Nasution, K. 2004. Islam tentang relasi suami dan isteri (hukum perkawinan I): dilengkapi perbandingan UU negara Muslim. ACAdeMIA. 256.

[13] Q.S. An-Nisa'/4:25.

[14] Bukhori Muslim Meriwaayatkan hadist tentang mahar yang mengatakan bahwa jumlah mahar yang Rasullallah berikan kepada para istrinya adalah 12 Aqwiyah atau 500 Dirham.

[15] Sayyid Sabiq, 1981, *Fikih Sunnah, Jilid 7, Terjemahan Mohammad ThalibThalib*, Jilid 7. Bandung, PT. Almaarif, 356.

[16] Ayat Alquran tersebut adalah .Q.S. AlBaqarah Ayat 236-237, Annisa Ayat 24 dan 25, Al Maidah ayat 5, dan al Mumtahanan Ayat 10

[17] Hadist terkait dengan penjelasan Mahar dapat dilihat dalam beberapa hadist Imam Albukhori (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978)

[18] Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, 2004, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 84.

menimbulkan perbedaan dalam memahami nas yang ada.[19] Di antaranya mengenai jumlah maksimal dan minimal mahar serta status mahar.[12]

Di era jahîliyyah kaum perempuan cenderung tidak diberikan kekuasaan terhadap mahar yang dibayarkan, mereka hanya dituntut untuk patuh terhadap pernikahan yang diselenggarakan oleh walinya yang kemudian memiliki hak mahar yang dibayarkan. Pascapemberian hak mahar kepada perempuan barulah hak mahar menjadi milik perempuan seutuhnya. Persis pada saat itulah kaum perempuan bukan lagi dianggap sebagai spesies yang terkekang, melainkan manusia yang dihargai kedudukannya.

Pemberian mahar berupa tanah diatur dalam ketentuan hukum perkawinan, yakni Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan juncto Undang-undang No. 5 Tahun 1960 tentang PokokPokok Dasar Agraria (UUPA) jo Peraturan Pemerintah (PP) No. 24 Tahun 1997 Tentang Pendaftaran Tanah serta KHI.[20] Implementasi pendidikan islam terletak pada bagaimana makna mahar yang dapat diajarkan dalam sekolah melalui pengetahuan dan pemahaman secara *holistic* pada kebutuhan karakter siswa laki- laki dan perempuan yaitu: Keikhlasan dan tanggungjawab dalam memberikan mahar bagi siswa laki-laki (calon suami), bijaksana dalam menggunakan mahar bagi siswa perempuan (calon istri) dan bersikap adil dalam membangun pernikahan.[21]

Setiap laki-laki yang berniat menjadikan seorang perempuan sebagai isterinya, maka ia harus mempersiapkan sesuatu yang bernilai guna diberikan kepada isterinya saat akad nikah.[22] Maka, diperlukan regulasi aturan yang mengatur ketentuan mahar dengan tetap berpedoman aturan berdasarkan fikih serta adanya pengakuan sosial (dalam masyarakat) bahwa mahar adalah hak mutlak perempuan yang harus dimiliki, bukan sekedar pengucapan formalitas dalam akad nikah.[23]

Dinamika Keberagaman Mahar di Indonesia

Indonesia sebagai negara yang sangat beragam adat istiadat, didalamnya melekat sitem kekerabatan dan perkawinan yang berlaku secara turun temurun dan tak bisa dinafikan keberadaannya sehingga lekatlah Indonesia dengan sebutan Bhinieka Tunggal Ika. sebagai negara yang kaya akan keragaman ethnis dan budaya, tentunya juga memunculkan keragaman prosesi perkawinan juga dalam penentuan jumlah dan jenis maharnya.

[19] Nurul Mahmudah, 2018, Tradisi Dutu Pada Perkawinan Adat Suku Hulondhalo Di Kota Gorontalo Perspektif Maqāshid Al-Syarī'ah. *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi, dan Keagamaan*, 5(2), 167-174.

[20] Hasma, Juni 2019, Hukum Mahar Berupa Tanah Dalam Kebiasaan Masyarakat Bugis Bone Menurut Perundang-Undangan, Al-Syakhshiyyah, *Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan.* Vol.1, no. No.1: 22.

[21] Abd Kafi, 2020, Mahar Pernikahan Dalam Pandangan Hukum Dan Pendidikan, *Transformative Islamic Education Journal* Vol 3, no. No.1: 55.

[22] Apriyanti, ,2017, Historiografi Mahar dalam Pernikahan, An Nisa'a, *An-Nisa'a* Vol 12, no. No.2: 171.

[23] Harijah Damis, 2016, Konsep Mahar Dalam Perspektif Fikih Dan Perundang-Undangan Kajian Putusan Nomor 23 K/AG/2012 Divergensi Tafsir, *Jurnal Yudisial.* Vol 9, no. No.1: 19.

Mahar pada masyarakat manggarai disebut *Belis* yang merupakan bentuk penghargaan terhadap *tuka wing de ende* (rahim) karna rahim kehidupan manusia pada awalnya terbentuk. Belis juga diberikan sebagai sarana pengukuhan kehidupan suami istri dan sebagai bentuk tanda bahwa lelaki (dan keluarganya) berkemampuan dan dapat bertanggung jawab menghidupkan istri dan anak.[24]

Besaran mahar dalam perkawinan adat Suku Buton di Desa Bahari yaitu karena perbedaan status sosial yang dibedakan atas tiga strata, strata *kaomu*, *walaka*, dan *papara*. Semakin tinggi strata pasangan tersebut, maka jumlah maharnya akan semakin banyak. Selain dari pada itu ada hal lain yang juga berpengaruh pada besaran mahar yakni karena adanya pelanggaran-pelanggaran adat, seperti pernikahan "silang" atau pernikahan beda status sosial, khususnya bagi perempuan yang berstatus bangsawan yang menikah dengan laki-laki biasa, kawin lari dan atau pernikahan yang disebabkan karena terjadinya kehamilan diluar nikah.[25]

Pada masyarakat Tapanuli Selatan, dikenal adanya uang jujur yakni sejumlah uang yang diberikan dari pihak laki-laki kepada pihak perempuan dengan tujuan untuk memasukkan keluarga kerabat perempuan kedalam susunan kerabat laki-laki dan kelak anak yang lahir dari perkawinan tersebut akan mengikuti garis keturunan ayahnya.[22] Sedangkan pada pernikahan suku Bugis (Makasar, Sulawesi Selatan), pihak mempelai pria wajib menyerahkan benda bergerak, uang panai, ternak dan beras serta benda tak bergerak kepada pihak perempuan, benda tak bergerak yang dimaksud disini berupa sebidang tanah atau sawah sebagai mas kawin yang disebut dengan *Sunrang*.[26]

Suku Minangkabau khususnya Pariaman atau padang pariaman dimana ibu memegang peranan penting dalam rumah tangga pada proses pernikahan dikenal adanya uang mahar dan uang bajapuik. Uang mahar merupakan sejumlah uang yang diberikan oleh pihak mempelai pria kepada mempelai wanita sedangkan uang bajapuik merupakan sejumlah uang yang diberikan oleh mempelai perempuan kepada mempelai pria. Besaran uang *bajapuik* tergantung kesepakatan orangtua *marapulai* yang tinggi rendahnya sangat bergantung pada strata sosial dan pendidikan pria. Semakin tinggi status sosial dan pendidikannya maka semakin tinggi pula uang *bajapuik* yang diberikan.[27] Tradisi mahar demikian serupa dengan tradisi mahar di India yang didasarkan pada kasta seorang laki-laki dimana semakim tinggi tingkat pendidikan dan status sosialnya. Dalam hasil penelitian yang dilakukan oleh Bloch dan Rao yang dikutip oleh Noryamin Aini menjelaskan bahwa pada tradisi mahar India keluarga perempuan rela

---

[24] Pia Haryati Musbahar, 2019, Pandangan Masyarakat Terhadap Fenomena Tingginya Belis (Mahar) Perkawinan (Studi Kasus Kecamatan Borong Kabupaten Manggarai Timur, Flores Nusa Tenggara Timur, *HIKMATINA: Jurnal Ilmiah Hukum Keluarga Islam* Vol.1, no. No.1: 41.

[25] Lies Anjelina, 2019, Mahar Perkawinan Adat Suku Buton Perspektif Teori Hudud Muhammad Shahrur (Studi Kasus di Desa Bahari, Kecamatan Sampolawa, Kabupaten Buton Selatan), *SAKINA: Journal of Family Studies* Vol 3, no. 1: 11.

[26] Nurlia, 2018, Sunrang Tanah Sebagai Mahar Untuk Meningkatkan Indentitas diri perempuan dalam perkawinan bugis Makassar, *Jurnal Tabligh* 18, no. 1: 1-15.

[27] Roswita Sitompul, 2017, Perkawinan Bajapuik dan Konsekwensinya dalam Keluarga Minang, *JPPUMA: Jurnal Ilmu Pemerintahan dan Sosial Politik UMA* 5, no. 1: 12.

mengeluarkan pembayaran mahar dengan harga tinggi agar kasta mempelai perempuan bisa setara dengan kasta mempelai laki-laki. Dan tradisi ini sering disebut dengan system pembelian suami.[28][29][30][31]

Pada kelompok masyarakat adat lampung Pepadun terdapat tiga jenis sistem perkawinan, yaitu *mesukum* (*bumbang aji*), *ngakuk majau* (*sebambangan*), dan *ngibal serbou* (*mupakat tuha*). Pada dua kelompok masyarakat adat Lampung di Metro, berpendapat bahwa mahar itu wajib diberikan mempelai laki-laki kepada perempuan, namun secara kultural, masyarakat adat lampung berpendapat bahwa mahar adalah sejumlah barang atau benda dan uang yang diberikan kepada mempelai perempuan pada saat prosesi akad nikah dan akan disebutkan saat prosesi akad nikah dilakukan. Mengenai mahar tersebut, disepakati bahwa jumlah maupun benda yang diberikan disesuaikan dengan kesepakatan kedua mempelai.

Mahar sebagai salah satu syarat yang melekat dalam perkawinan keberadaannya tidak bisa dianggap remeh oleh masyarakat Kota Metro, bukan hanya bagi masyarakat asli yakni yang berasal dari suku adat Lampung, oleh masyarakat adat Jawa dalam hal ini Banyumas maupun Sunda serta masyarakat adat Batakpun dianggap sama. Sebab bagi sebagian masyarakat di Indonesia, mahar dianggap memiliki peranan penting untuk merefleksikan kondisi budaya, sosial dan ekonomi seseorang, dan bukan hanya sebatas pada aspek formal dari suatu mahar.[32] Yang berbeda hanya pada penamaan mahar pada tiap adat seperti *Sinamot* (Adat Batak), *Peningset* (Adat Jawa), *Panibo* (Adat Minang), dan *Sesan* (Adat Lampung).

Bila dikaitkan dengan teori Sibernetika Sosial yang dikemukakan oleh Talcot Parson tergambar bahwa kehidupan sosial terdiri dari suatu sub sistem yang saling terkait, keempat sub sistem tersebut adalah Ekonomi, Politik, Sosial dan Budaya. Dimana sub sistem tersebut berfungsi mempertahankan nilai ideal dalam masyarakat.[33]

Regulasi Mahar dalam Hukum Positif di Indonesia

Ada dua alasan mendasar untuk menganulir validitas asumsi ekonomi mahar dalam tradisi islam, yaitu: (1) Berbeda dengan tradisi era pra-islam, mahar dalam ajaran islam menjadi aset dan hak pribadi perempuan. Di sini perempuan dapat bertindak bebas terhadap maharnya sejauh dilakukan atas dasar prinsip islam.

[28] Bloch dan Rao. 2002, Terror as a Bargaining Instrument: A case Study of Dowry Violence in Rural India, *The American Economic Review*, Vol. 92 (4), h. 1029-1043.

[29] Stone dan James, 1995, *Dowry, Bride Burning and Female Power in India, dalam Gender in Cross-Cultural Perspectives, Brettell dan Sargent, eds.*, New Jersey: Prentice Hall, h. 270-79.

[30] Kumari, 1989, *Brides are Not for Burning. Dowry Victims in India*. Radiant Publishers.

[31] Oldenburg, 1993, *Dowry Murders in India: A Preliminary Examination of the Historical Evidence", dalam Women's Lives and Public Policy: The International Experience, Turshen, eds*, Westport, CT: Greenwood Press, h. 145-157.

[32] Aini, N. 2014, Tradisi Mahar di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar dan Struktur Sosial di Masyarakat Muslim Indonesia. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 17(1).

[33] Bernard L Tanya, 2010, *Teori Hukum (StrategiTertib Manusia Lintas Ruang dan Generasi)*. Yogyakarta: Genta Publishing.

(2) Islam mengizinkan mahar dengan limit ekonomi yang sangat minimal, setara harga seutas cincin murahan.

Secara formal, di Indonesia ketentuan mengenai mahar dapat terurai dalam Bab 5 pasal 30-38 Kompilasi Hukum Islam, yang secara jelas menyebutkan kalimat "wajib" yang eksplisit dalam pasal 30. Dalam pasal 32 dan 33 KHI mahar harus diberikan secara langsung kepada calon mempelai wanita dan sejak itu menjadi hak pribadinya dan penyerannyapun harus diberikan secara tunai.

Mahar menurut Maqashid Syariah bahwa pada pelaksanaan pembayaran mahar bisa dilakukan sesuai dengan kemampuan atau disesuaikan dengan keadaan dan kebiasaan dilakukan oleh masyarakat. Karena kenyataannya seseorang kemampuannya berbeda-beda, asal tidak melanggar *maqashid syariah*. Pemberian mahar tidak mesti diberikan ketika berlangsungnya akad pernikahan kedua belah pihak, tetapi pembayaran mahar bisa dilakukan secara kontan atau bisa juga dilakukan dengan angsuran.[34]

Uraian ketentuan mengenai mahar diatas pada hakikatnya menggambarkan Pengaturan tentang mahar sebagai syarat perkawinan memiliki tujuan untuk menertibkan masalah mahar, menetapkan kepastian hukum bahwa mahar bukan rukun nikah, menetapkan etika mahar atas asas, kesederhanaan dan kemudahan bukan didasarkan atas asas prinsip ekonomi, status, dan gengsi, serta menyeragamkan konsepsi yuridis dan etika mahar agar terbina ketentuan dan persepsi yang sama di kalangan masyarakat dan aparat penegak hukum.[35]

Interpertasi terhadap substansi Surat An-Nisa' ayat 20 yang mengatakan bahwa mahar itu harus memiliki nilai dan berharga kadang dipahami secara berlebihan dalam memberikan mahar. Namun pada beberapa pendapat ulama menunjukkan keberagaman nilai yang disebutkan, seperti yang dikemukakan oleh Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'î, Al-Umm, bahwa mahar yang diberikan tidak boleh lebih dari 500 dirham, mahar juga dapat diberikan walau hanya sepotong besi bahkan upah juga merupakan salah satu bentuk mahar yang dapat diberikan.[36]

Imam Malik mengambil dasar hukum minimal itu atas dasar suatu kejadian, jumlah mahar yang dapat diberikan kepada perempuan adalah tiga dirham atau seperempat dinar. Imam Malik tegas mengatakan bahwa jumlah kurang dari seperempat dinar itu tak layak diberikan maka batasannya adalah seperempat atau 3 dirham. Dasar dari penentuan tersebut adalah dengan mengqiyaskan *Nishob* pencurian yang oleh Imam Malik ditegaskan bahwa setiap anggota tubuh diperbolehkan dengan ukuran harta.[37]

Menilik mahar dalam regulasi beberapa negara yang peneliti peroleh dari beberapa hasil penelitian sebelumnya menunjukkan rinci dan teraturnya secara jelas pengaturan mengenai jumlah mahar, bahkan di Maroko sebagai negara penganut Mazhab Maliki menyebutkan bahwa mahar yang menjadi hak

---

[34] Mohd Winario, Maret 2020, Esesnsi dan Standart Mahar Menurut Perspektif Maqashid Syariah, *Jurnal Al-Himayah* 4, no. 1: 72.

[35] Yahya harahap, 2007, *Kedudukan Kewenangan Dan Acara Peradilan Agama.* Jakarta: Sinar Grafika, h. 40.

[36] Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'î, 2002, *Al-Umm*, vol. Jilid V. Beirut: Dâr al-Fikr. h.43.

[37] Imam Malik, 1992, *Muwaththa' al -Imam Malik, terj.Adib Hasan Bisri Mustofa juz II*. Semarang: Asy-syifa, 10.

perempuan memiliki batas maksimal begitupun di Pakistan yang menetapkan batas maksimal sebesar 5000 rupee kemudian akan menetapkan saknsi bila melebihi.[38][39]

Dalam perspektif sinkronisasi aturan hokum penting juga untuk dianalisis menurut Stuffenbaw Theory Hans Kelsen. Keberadaan Undang-Undang perkawinan No.1 Tahun 1974 merupakan aturan formal yang oleh Hans Nawayski disebut dengan kelompok Formal Gezet sedangkan Kompilasi Hukum Islam yang diberlakukan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 sesungguhnya bukanlah termasuk kategori *Regelling* atau hukum yang bersifat mengatur sebab Kompilasi Hukum Islam diatur dalam suatu Instruksi yang mana kekuatannya dikatakan sebagai *Policy Rules* atau *Beleidsregels* yang tidak dapat dikategorikan sebagai peraturan, demikian yang diuraikan oleh Jimly Assidqie.[40]

Dalam Undang-Undang No. 12 Tahun 2012 khususnya dalam pasal 7 menyebutkan beberapa bentuk peraturan perundang-undangan diantaranya Undang-Undang Dasar 1945, TAP MPR, Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Peraturan Presiden dan Peraturan Daerah Gubernur, Kabupaten dan Kota. Secara teori perundangan bahwa terdapat 2 sifat peraturan hukum yakni *Regelling* dan *Beschikking*.[47][41] Keberadaan kompilasi sebagai sumber hukum yang mengatur tentang mahar dalam perkawinan tak memiliki kekuatan formil untuk mengatur dengan tegas dan jelas. Alhasil, implementasi penetapan mahar menjadi bervarian dan cenderung multitafsir. Maka reformulasi Undang-Undang No.1 Tahun 1974 hendaknya dilakukan dalam rangka menciptakan ruang kepastian dan keadilan hukum perkawinan .

Pembaharuan Regulasi Mahar Dalam Potret *Ius Constituendum*

Formulasi kebijakan tentang mahar tidak menyentuh pada pengaturan tentang besaran dan kualitas mahar yang diberikan sehingga esensi mahar hanya dipahami sebagai pemenuhan hak bagi calon istri, padahal ketika mahar tersebut nantinya akan menjadi hak istri maka mahar harusnya juga memperhatikan prinsip kemanfaatan bukan hanya kesederhanaan .

Kemanfaatan yang dimaksud pada dasarnya adalah kemanfaatan mengenai mahar yang dapat digunakan sebagai penguatan ekonomi keluarga sehingga mahar yang dalam sejarah Islam diberikan sebagai upaya Islam mengangkat derajat perempuan, juga nantinya akan benar benar dapat mengangkat derajat perempuan dalam mengatur kehidupan ekonomi yang menjadi semakin kuat.

Berbicara tentang formulasi kebijakan mahar yang sudah jelas diuraian dalam pasal 30-38 Kompilasi Hukum Islam maka dalam rangka memberikan keadilan dalam hukum keluarga penting pula untuk memformulasikan kembali mengenai kebijakan Mahar. mengingat formulasi mahar hanya diatur dalam Instruksi Presiden yang secara formal, instruksi presiden tidak masuk dalam peraturan hokum (*Regeling*) yang sifatnya mengatur.

---

[38] Qodariah Barkah, 2014, Kedudukan Mahar di Beberapa Negara," *Ahkam* Vol. XIV, No. 2: 290.

[39] Septyarany, N. 2019, Ketentuan Mahar Dalam Perkawinan (Studi Komparatif Hukum Keluarga Islam Yordania dan Pakistan), (*Doctoral dissertation*). Hlm. 90.

[40] Jimly Assidiqie, 2006, *Perihal Undang-Undang*. Jakarta: Konstitusi Pers.

[41] Maria Farida, 2007, *Ilmu Perundang-undangan*. Yogyakarta: Kanisius, h.78.

Membincang keberadaan Instruksi presiden ditahun 1966 disebut dalam tata urutan perundangan pernah diatur dalam Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara Republik Indonesia Nomor XX/MPRS/1966 tentang Memorandum DPR-GR mengenai Sumber Tertib Hukum Republik Indonesia dan Tata Urutan Peraturan Perundang-undangan Republik Indonesia.

Pada perkembangan selanjutnya justru keberadaan instruksi dihapus kedalam tata urutan perundang-undangan sebab Instruksi presiden bukan merupakan peraturan yang bersifat mengatur, instruksi presiden masuk ke dalam ranah peraturan kebijakan. Di mana fungsi dari peraturan kebijakan adalah untuk membimbing, menuntun, memberi arahan kebijakan dan mengatur suatu pelaksanaan tugas dan pekerjaan. Sehingga tidak ada sanksi yang dapat diberikan kepada pihak yang melanggar instruksi tersebut.[42]

Bila upaya memformulasikan kembali kebijakan mahar dilakukan maka dalam prosesnya harus mengkaji tentang nilai-nilai yang terkandung dalam mahar sebagai suatu esensi yang mampu memperkuat ekonomi keluarga. Nilai-nilai tersebut adalah Nilai Keadilan yang merupakan nilai Filosofis/*Filosofiche Geltung* yang akan memberikan kekuatan suatu nilai untuk diyakini keberlakukannya dalam masyarakat. Bicara mengenai nilai keadilan sebagai dasar filosofis maka akan bicara mengenai cita hukum bangsa (*rechtsidee*) sebagai nilai positif tertinggi yaitu Pancasila dan UUD 1945. Melalui nilai keadilan maka nilai-nilai yang mendasari keberadaan mahar sebagai suatu rukun dan syarat yang harus ada dalam suatu perkawinan harus memperhatikan nilai-nilai yang diyakini oleh bangsa Indonesia yakni nilai yang terkandung dalan *Rechtidee* yaitu nilai ketuhanan, nilai kemanusiaan, nilai persatuan, nilai mufakat, dan nilai keseimbangan.

Secara umum bila digambarkan mengenai eksistensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia maka peneliti akan menggambarkannya dalam bingkai Teori Eksistensi adalah teori yang menerangkan tentang adanya Hukum Islam dalam Hukum Nasional Indonesia. Menurut teori ini bentuk eksistensi (keberadaan) Hukum Islam dalam Hukum Nasional artinya bahwa Ada, dalam arti Hukum Islam berada dalam Hukum Nasional sebagai bagian yang integral darinya; Ada dalam arti adanya kemandiriannya yang diakui berkekuatan hukum nasional dan sebagai hukum nasional; Ada dalam Hukum Nasional, dalam arti Norma Hukum Islam (agama) berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia; Ada dalam Hukum Nasional, dalam arti sebagai bahan utama dan unsur utama Hukum Nasional Indonesia.[43]

Perlu diketahui Kompilasi pada umumnya bukanlah suatu peraturan perundang-undangan seperti undang-undang atau peraturan pemerintah atau peraturan presiden atau peraturan lainnya. Khusus Kompilasi Hukum Islam telah melalui proses positivisasi pada saat penyusunannya yaitu Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 No. 07/KMA/1985 dan No. 25 Tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksanakan Proyek

---

[42] Ali Marwan, Juni 2019, Keberadaan Instruksi Presiden Sebagai Produk Hukum Di Indonesia. *Reformasi Hukum.* Vol.XXIII, no. No.1: 110.

[43] S.A.Ichtianto, 1985, *Pengadilan Agama sebagai Wadah Perjuangan Mengisi Kemerdekaan Bangsa, dalam kenang-kenangan Seabad Pengadilan Agama*, Cet.I. Jakarta: Ditbinperta Dep.Agama, h.2.

Pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi atau yang lebih dikenal sebagai proyek Kompilasi Hukum Islam.[44]

Nilai-Nilai Pancasila sebagai Dasar Pembangunan Hukum Keluarga tentang Mahar

Pengaturan tentang mahar sebagai syarat perkawinan memiliki tujuan untuk menertibkan masalah mahar, menetapkan kepastian hukum bahwa mahar bukan, rukun nikah, menetapkan etika mahar atas asas, kesederhanaan dan kemudahan bukan didasarkan atas asas prinsip ekonomi, status, dan gengsi, serta menyeragamkan konsepsi yuridis dan etika mahar agar terbina ketentuan dan persepsi yang sama di kalangan masyarakat dan aparat penegak hukum.[35]

Formulasi kebijakan tentang mahar tidak menyentuh pada pengaturan tentang besaran dan kualitas mahar yang diberikan sehingga esensi mahar hanya dipahami sebagai pemenuhan hak bagi calon istri, padahal ketika mahar tersebut nantinya akan menjadi hak istri maka mahar harusnya juga memperhatikan prinsip kemanfaatan bukan hanya kesederhanaan. Kemanfaatan yang dimaksud pada dasarnya adalah kemanfaatan mengenai mahar yang dapat digunakan sebagai penguatan ekonomi keluarga sehingga mahar yang dalam sejarah Islam diberikan sebagai upaya Islam mengangkat derajat perempuan, juga nantinya akan benar benar dapat mengangkat derajat perempuan dalam mengatur kehidupan ekonomi yang menjadi semakin kuat. Hal tersebut tentunya akan mampu menekan dan mengurangi angka perceraian yang disebabkan oleh faktor ekonomi.

Nilai Keadilan

Nilai Keadilan merupakan nilai Filosofis/*Filosofiche Geltung* yang akan memberikan kekuatan suatu nilai untuk diyakini keberlakukannya dalam masyarakat. Bicara mengenai nilai keadilan sebagai dasar filosofis maka akan bicara mengenai cita hukum bangsa (*rechtsidee*) sebagai nilai positif tertinggi yaitu Pancasila dan UUD 1945. Melalui nilai keadilan maka nilai-nilai yang mendasari keberadaan mahar sebagai suatu rukun dan syarat yang harus ada dalam suatu perkawinan harus memperhatikan nilai-nilai yang diyakini oleh bangsa Indonesia yakni nilai yang terkandung dalan *Rechtidee* yaitu nilai ketuhanan, nilai kemanusiaan , nilai persatuan, nilai mufakat, dan nilai keseimbangan.

Nilai Kemanfaatan

Dalam perspektif berlakunya hukum , nilai kemanfaatan merupakan dasar kekuatan berlaku secara sosiologis/soziologische geltung dimana suatu peraturan hukum memiliki kekuatan berlaku secara sosiologis apabila kekuatan berlakunya suatu peraturan hukum merupakan kenyataan dalam masyarkat artinya bahwa peraturan tersebut efektif dan diterima oleh masyarakat terlepas dari apakah peraturan tersebut memenuhi persyaratan formil atau tidak.

Terkait dengan mahar, nilai kemanfaatan yang dimaksud dapat diartikan bahwa keberadaan mahar sebagai syarat syahnya suatu perkawinan juga tidak

---

[44] Muhammad Helmy, Juni 2016, Kedudukan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islammenurut Peraturan Perundang-Undangan, *Madzahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam.* Vol XV, no. No.1: 139–150.

boleh menafikan kebiasaan dan adat istiadat yang berlaku sehingga urgensi nilai mahar dapat dirasakan kebermanfaatannya oleh kedua belah pihak.

Nilai Kepastian

Nilai kepastian akan menjadi pondasi dalam memberikan nilai kekuatan yuridis suatu aturan hukum. Namun bila dikaitkan dengan mahar maka dalam perspektif yuridis normatif, ketentuan mengenai mahar memang telah jelas diatur dalam pasal 30-38 Kompilasi Hukum Islam. Dimana pelaksanaan ketentuan tentang mahar juga telah ditegaskan dalam Undang-Undang Perkawinan yang menjelaskan secara umum bahwa Perkawinan dianggap syah bilamana dilakukan berdasarkan agama dan kepercayaan masing-masing. Maka, menilik ketentuan tersebut penentuan mahar dalam proses perkawinan juga harus dilaksanakan sesuai dengan ketentuan dalam Hukum Islam.

KESIMPULAN

Keberadaan mahar dalam pasal 30 sampai 38 KHI yang disandarkan pada prinsip kesederhanaan dan kemampuan tanpa ada ukuran batas jelas justru menimbulkan multitafsir, pemahaman terhadap mampu dan sederhana pada tiap orang dipandang berbeda sehingga urgensi esensi mengapa mahar hadir dalam pernikahan menurut Islam justru tak tercapai. Kompilasi Hukum Islam yang lahir berdasarkan Instruksi Presiden Tahun 1991 sebagai sumber hukum pemberian mahar sesungguhnya lemah secara legal formal mengingat kompilasi hukum Islam bukan merupakan norma hukum yang bersifat mengatur / *Regelling* sehingga dalam rangka menguatkan syarat mahar dalam suatu perkawinan penting untuk diformulasikan dalam suatu Undang-Undang yakni include dalam pengaturan Undang-Undang Perkawinan demi menciptakan akses kepastian hukum dan keadilan bagi kedua mempelai yang nantinya keberadaan mahar itu sendiri mampu memberi penguatan ekonomi bagi perempuan yang akan memperkuat ekonomi rumah tangga yang dibangun.

DAFTAR PUSTAKA

Aini, N. 2014. Tradisi Mahar di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar dan Struktur Sosial di Masyarakat Muslim Indonesia. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 17(1).

Anjelina, L. 2019. Mahar Perkawinan Adat Suku Buton Perspektif Teori Hudud Muhammad Shahrur (Studi Kasus di Desa Bahari, Kecamatan Sampolawa, Kabupaten Buton Selatan). *Sakina: Journal of Family Studies*, 3(1).

Apriyanti, A. 2017. Historiografi Mahar dalam Pernikahan. *An Nisa'a*, 12(2), 163-178.

Assidiqie, J. 2006. *Perihal Undang-Undang*. Jakarta: Konstitusi Pers.

Barkah, Q. 2014. Kedudukan dan Jumlah Mahar Di Negara Muslim. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 14(2).

Bloch, F., & Rao, V. 2002. Terror as a bargaining instrument: A case study of dowry violence in rural India. *American Economic Review*, 92(4), 1029-1043.

Damis, H. 2016. Konsep Mahar Dalam Perspektif Fikih Dan Perundang-Undangan. *Jurnal Yudisial*, 9(1), 19-35.

Farida, M. 2007. *Ilmu Perundang-Undangan*. Kanisius, yogyakarta.

Halimah, B. 2017. Konsep Mahar (Maskawin) Dalam Tafsir Kontemporer. *Al-Daulah*. Vol. 6, no. 2.

Hasma. Juni 2019. Hukum Mahar Berupa Tanah Dalam Kebiasaan Masyarakat Bugis Bone Menurut Perundang-Undangan, Al-Syakhshiyyah, *Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan*. Vol.1, No.1: 22.

Helmi, M. 2016. Kedudukan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam Menurut Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia. *Mazahib: Jurnal Hukum Islam*, 15(1), 139-150.

Ichtianto, S. A. 1985. *Pengadilan Agama sebagai Wadah Perjuangan Mengisi Kemerdekaan Bangsa, dalam kenang-kenangan Seabad Pengadilan Agama*. Agama RI, Jakarta, Cet. I., hlm, 266.

Izzuddin, A. 2019. Menakar Mahar: Studi tentang Masyarakat Santri di Desa Karangbesuki 42 Sukun, Kota Malang Menakar Mahar: Studi tentang Masyarakat Santri di Desa Karangbesuki Sukun, Kota Malang. *Sabda*. Vol 14, no 1: 44.

Kafi, A. 2020. Mahar Pernikahan Dalam Pandangan Hukum Dan Pendidikan. *Transformative Islamic Education Journal*. Vol 3, no. No.1: 55.

Kementerian Agama Republik Indodnesia. 2006. Kompilasi Hukum Islam. Yogyakarta: Pustaka Widyatama.

Kumari, R. 1989. *Brides are not for burning: Dowry victims in India*. Sangam: Radiant Publishers.

Mahmudah, N., & Supiah, S. 2018. Tradisi Dutu Pada Perkawinan Adat Suku Hulondhalo di Kota Gorontalo Perspektif Maqāshid Al-Syarī'ah. *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi, dan Keagamaan*, 5(2), 167-174.

Malik, I. 1992. *Muwaththa' al -Imam Malik, terj.Adib Hasan Bisri Mustofa juz II*. Semarang: Asy-syifa, 10.

Marwan, A. 2019. Keberadaan Instruksi Presiden Sebagai Produk Hukum Di Indonesia. *Reformasi Hukum*. Vol.XXIII, No.1: 110.

Moleong, L. J. 2012. *Metode Penelitian Kualitatif*, cet. Ke-30. Bandung: Remaja Rosdakarya Offset.

Mughniyah, M. J. 2001. *Fiqih Lima Mazhab, Terj. Afif Muhammad*. Jakarta: PT. Lentera Basritama.

Muhammad, A. 2004. *Hukum dan Metode Penelitian Hukum*. Bandung: PT.Citra Aditya Bhakti.

Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'î. 2002. *Al-Umm*, vol. Jilid V. Beirut: Dâr al-Fikr. h.43.

Musbahar, P. H. 2019. Pandangan Masyarakat Terhadap Fenomena Tingginya Belis (Mahar) Perkawinan (Studi Kasus Kecamatan Borong Kabupaten Manggarai Timur, Flores Nusa Tenggara Timur. *Jurnal Hikmatina*, 1(1), 37-43.

Nasution, K. 2004. *Islam tentang relasi suami dan isteri (hukum perkawinan I): dilengkapi perbandingan UU negara Muslim*. ACAdeMIA.

Nurlia, N., & Nurasiah, N. 2018. Sunrang Tanah Sebagai Mahar Untuk Meningkatkan Identitas Diri Perempuan Dalam Perkawinan Bugis Makassar. *Jurnal Dakwah Tabligh*, 18(1), 1-15.

Nuruddin, A. & Tarigan, A. A. 2004. *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada.

Oldenburg, V. T. 1993. *Dowry Murders in India: A Preliminary Examination of the Historical Evidence", in Women's Lives and Public Policy: The International Experience, Turshen, eds,* Westport, CT: Greenwood Press, h. 145-157.

Rakhmat, J., & Surjaman, T. 2012. *Metode penelitian komunikasi: dilengkapi contoh analisis statistik*. Remaja Rosdakarya.

Sabiq, A. S. 1981, *Fikih Sunnah, Jilid 7, Terjemahan Mohammad Thalib Thalib*. Bandung, PT. Almaarif.

Sabiq, A. S., Hasanuddin, N., Saipuddin, A., & al-Yamani, J. 1990. *Fiqh al-sunnah*. Dār al-Rayān lil-Turāth.

Septyarany, N. 2019. Ketentuan Mahar Dalam Perkawinan (Studi Komparatif Hukum Keluarga Islam Yordania dan Pakistan), (*Doctoral dissertation*). Hlm. 90.

Sitompul, R. 2017. Perkawinan Bajapuik dan Konsekwensinya dalam Keluarga. *JPPUMA: Jurnal Ilmu Pemerintahan dan Sosial Politik UMA (Journal of Governance and Political Social UMA)*, 5(1), 9-14.

Stone, L., & James, C. 1995, March. Dowry, bride-burning, and female power in India. In *Women's Studies International Forum* (Vol. 18, No. 2, pp. 125-134). Pergamon.

Subhan, S. 2017. Nalar Kesetaraan Mahar dalam Perspektif Syariah Islam. *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman*. 4(1), 1-16.

Sunggono, B. 2003. *Metode Penelitian Hukum*. Jakarta, Raja Grafindo Persada.

Tanya, B. L. 2010. *Teori Hukum (StrategiTertib Manusia Lintas Ruang dan Generasi)*. Yogyakarta: Genta Publishing.

Winario, M. 2020. Esesnsi dan Standart Mahar Menurut Perspektif Maqashid Syariah. *Jurnal Al-Himayah*. 4, no. 1: 72.

Yahya Harahap, M. 2007. *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama*. Sinar Grafika.

KONSEP TOLERANSI KH. A. HASYIM MUZADI DALAM PERSPEKTIF ISLAM RAHMATAN LIL ALAMIN

Febri Taufiqurrahman, FX. Rahyono, Untung Yuwono

Departemen Linguistik Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia
Jl. Prof. DR. Selo Soemardjan Kampus, Pondok Cina, Kecamatan Beji, Kota Depok, Jawa Barat 16424
febri.taufiqurrahman61@ui.ac.id , fxrahyono@gmail.com, untung.yuwono@ui.ac.id,

Abstrak: Intoleransi tidak hanya terjadi dalam kelompok antarumat beragama, melainkan juga terjadi antarorganisasi masyarakat (ormas), penggembira sepakbola, organisasi politik, hingga anggota DPR RI tingkat pusat maupun daerah. Penelitian ini memiliki tujuan untuk menemukan konsep toleransi dalam perspektif Islam Rahmatan Lil Alamin yang digagas oleh K.H. A. Hasyim Muzadi. Metodologi yang digunakan adalah metode kualitatif dengan menggunakan analisis transitivitas dan analisis wacana kritis. Dengan analisis transitivitas (Halliday, 2014) dan kaidah makro (Van Dijk, 1980), peneliti menemukan proposisi-proposisi makro yang mengandung makna toleransi. Dengan Analisis Wacana Kritis (Fairclough, 1992), makna-makna toleransi tersebut membangun relasi dan identitas sosial yang merepresentasikan konsep toleransi. Peneliti menemukan bahwa konsep toleransi dalam perspektif Islam Rahmatan Lil Alamin yang digagas oleh KH. A. Hasyim Muzadi diimplementasikan dalam prinsip moderat (tawassuth), tegak (i'tidal), seimbang (tawazun), dan toleran (tasammuh) yang tercermin dalam berbagai dimensi kehidupan, yaitu negara, bangsa, agama, sosial, hukum, ekonomi, dan budaya.
Kata kunci: *proposisi makro, konsep toleransi, Islam Rahmatan Lil Alamin, Hasyim Muzadi*

Abstract: Intolerance does not only happen among religious communities, but also occur in community organization, soccer supporters, political organization, and even parliaments. This research aims to discover the concept of tolerance in Islam Rahmatan Lil Alamin perspective initiated by KH. A. Hasyim Muzadi. This research used qualitative method with transitivity and critical discourse analysis. Through transitivity analysis (Halliday, 2014) and macro-structures (Van Dijk, 1980), researchers found macro propositions that contain the meaning of tolerance. Through Critical Discourse Analysis (Fairclough, 1992), the implications-built relationships and social identities representing the concept of tolerance. Researchers found the idea of tolerance in this case has been implemented in moderate principal (tawassuth), Upright (i'tidal), Balance (tawazun), and Tolerant (tasammuh) principal that must be applied in nation, social and culture dimensions to achieve unity, integrity, ethics and cultural dignity of Indonesia.

Keywords: *macro-structure, concept of tolerance, Islam Rahmatan lil Alamin, Hasim Muzadi*

A. PENDAHULUAN

K.H. A. Hasyim Muzadi (yang selanjutnya disebut AHM) merupakan tokoh agama yang tidak hanya dikenal sebagai seorang ulama atau kiai, tetapi juga dikenal sebagai tokoh politik dan guru bangsa. Pada bulan Juni 2012, AHM menjawab tuduhan negara-negara anggota PBB dalam sidang Dewan HAM PBB melalui mekanisme Universal Periodic Review (UPR) di Jenewa, Swiss pada bulan Mei 2012 yang mengatakan bahwa warga Indonesia kian menunjukkan sikap intoleransi beragama sehingga banyak terjadi kasus kekerasan. AHM dalam kapasitasnya sebagai Presiden World Conference on Religions for Peace (WCRP) dan Sekjen International Conference of Islamic Scholar (ICIS) membantah tuduhan tersebut melalui pernyataan dan ceramah-ceramahnya. Ia mengatakan bahwa tidak ada bangsa di dunia yang setoleran Indonesia.

AHM sebagai seorang tokoh agama dan bangsa memiliki pandangan dan konsep tentang toleransi. Peneliti menduga bahwa AHM mengunakan pilihan-pilihan kata tertentu untuk mengungkapkan gagasan dan pemikirannya tentang toleransi melalui ceramah-ceramahnya. Oleh karena itu, melalui penelitian ini, peneliti ingin menemukan konsep toleransi dalam perspektif Islam Rahmatan Lil Alamin yang digagas oleh AHM.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Silalahi (2010) dalam penelitiannya yang berjudul "Analisis Makna Revolusi: Sebuah Kajian Struktur Makro atas Pidato-Pidato Kenegaraan Soekarno pada Masa Demokrasi Terpimpin" menganalisis konsep revolusi yang dipersuasikan oleh Presiden Soekarno secara khusus pada era Demokrasi Terpimpin. Dengan bersandar pada analisis komponen makna, Silalahi (2010) membangun definisi operasional dari sejumlah referensi. Melalui analisis komponen makna, dibangun suatu definisi operasional yang menjadi landasan untuk menemukan proposisi-proposisi yang mencerminkan konsep revolusi. Setiap proposisi yang ditemukan direkonstruksi kembali dengan menggunakan Kaidah Makro (macro rules) Van Dijk (1980). Kemudian, proposisi makro yang dibangun dicari daya ilokusionernya dalam konteks yang lebih luas untuk menemukan tindakan-tindakan kebahasaan yang dilakukan melalui pidato Soekarno. Perbedaan penelitian Silalahi (2010) dengan penelitian ini terletak pada landasan teoretis dan metodologis dalam menganalisis data. Jika Silalahi (2010) secara mendasar dan menyeluruh menggunakan landasan teoretis dan metodologis yang dikembangkan Van Dijk (1980). Dalam penelitian ini, analisis dilakukan melalui analisis transitivitas klausa-klausa dalam proposisi-proposisi makro yang membangun makna dan konsep toleransi.

Rasyid (2016) menulis jurnal yang berjudul Islam Rahmatan Lil Alamin Perspektif KH. Hasyim Muzadi yang menjelaskan tentang Islam Rahmatan Lil Alamin dari pandangan KH. Hasyim Muzadi. Metode yang digunakan adalah studi pustaka Islam bersumber pada buku dan Al-Quran. Dalam tulisannya, Rasyid (2016) membuat kesimpulan visi Islam Rahmatan lil Alamin lebih kepada Islamic Society (Masyarakat Islam) ketimbang Islamic State (Negara Islam). Perbedaan penelitian Rasyid (2016) dengan penelitian ini terletak pada landasan teoretis dan

metodologis menganalisis data. Rasyid (2016) menggunakan landasan teoretis yang bersumber pada studi pustaka Islam. Dalam penelitian ini, analisis dilakukan dengan menggunakan landasan teoretis analisis bahasa.

Penelitian ini juga menggunakan *Critical Discourse Analysis (CDA)* Norman Fairclough. Untuk mengetahui suatu wacana yang terkandung dalam sebuah teks, Fairclough (1995)[1] menghubungkan kajian terhadap teks yang mikro dengan yang makro, yaitu konteks masyarakat. Pada dimensi teks, Fairclough (1992)[2] membuat kerangka kerja untuk menganalisis teks. Teks adalah bahasa tertulis atau bahasa lisan yang diproduksi pada peristiwa diskursif. Pada tahap ini analisis teks dilakukan melalui analisis proposisi dan analisis tata bahasa. Pertama, analisis proposisi mikro digunakan untuk memperoleh proposisi makro setiap wacana dalam rangka mengungkap gagasan pokok pidato dengan menggunakan teori kaidah makro van Dijk (1980). Kedua, analisis tata bahasa yang digunakan untuk mengungkap relasi dan identitas sosial, representasi, dan distribusi informasi (Fairclough, 2010) dengan menggunakan teori GFS Halliday (2014).

Analisis tata bahasa (gramatika) menggunakan teori GFS Halliday (2014). Fairclough (2010) menyatakan bahwa teks dianalisis berdasarkan relasi dan identitas sosial, representasi, serta distribusi informasi. Unsur ini sejalan dengan pandangan Halliday (2014) yang disebut dengan fungsi ideasional. Distribusi informasi berkaitan dengan bagaimana informasi disajikan yang dalam pandangan Halliday (2014) disebut sebagai fungsi tekstual.

Fungsi ideasonal termanifestasi dalam sistem Transitivitas. Transitivitas merupakan suatu tindakan yang termanifestasi dalam jenis-jenis proses. Halliday membagi jenis-jenis proses ke dalam enam proses yaitu, proses material, perilaku, mental, verbal, relasional, dan eksistensial. Secara umum, elemen yang terdapat dalam fungsi ideasional adalah proses *(process)* berupa verba, partisipan *(participant)* berupa grup nominal, dan sirkumstansi *(circumstances)* berupa grup adverbial ataupun frasa preposisional.

Proposisi makro merupakan makna suatu wacana yang dibangun melalui relasi antarproposisi dan bersifat global (Van Dijk, 1980:43). Untuk mendapatkan proposisi-proposisi makro dalam sebuah wacana, dapat dilakukan empat cara penerapan kaidah makro *(macro rules). Pertama,* kaidah penghapusan *(deletion),* yaitu proposisi-proposisi yang tidak relevan dengan interpretasi proposisi-proposisi lain dalam wacana dihapus. *Kedua,* kaidah pemilihan *(selection)* diterapkan pada suatu proposisi yang merupakan syarat interpretasi dari proposisi lain dalam teks. *Ketiga,* kaidah perampatan *(generalization)* diterapkan pada sejumlah proposisi yang spesifik untuk diubah menjadi proposisi yang lebih general. *Keempat,* kaidah penyusunan *(construction)* diterapkan dengan cara mengonstruksi proposisi baru berdasarkan makna proposisi-proposisi yang ada.

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan analisis wacana. Dalam ancangan ini, hubungan antara bentuk dan fungsi bahasa dalam

---

[1] N Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (Harlow: Pearson Education Limited, 1995).

[2] N. Fairclough, *Discourse and Social Change* (Cambridge: Polity Press, 1992).

wacana merupakan tujuan utama dalam penelitian. Data primer yang digunakan adalah ceramah AHM di Istana Merdeka pada tanggal 23 Desember 2015. Data berupa audio visual tersebut ditranskripsi. Hasil transkripsi yang berupa teks sekitar 7 halaman tersebut kemudian dianalisis untuk menemukan konsep toleransi AHM dalam perspektif Islam Rahmatan Lil Alamin.

Untuk dapat menemukan proposisi-proposisi mengenai toleransi, maka diperlukan membangun definisi operasional terlebih dahulu. Dalam membangun definisi operasional, peneliti mengumpulkan sejumlah definisi yang mengungkapkan makna, konsep dan prinsip toleransi dari berbagai sudut pandang. Lebih lanjut, dari definisi-definisi yang ditemukan dicari komponen-komponen makna yang membangun makna toleransi. Komponen-komponen makna toleransi ini dijadikan sebagai acuan untuk menemukan proposisi-proposisi di dalam teks yang mengandung makna toleransi.

Dalam penelitian ini peneliti menggunakan definisi operasional toleransi yang terbangun dari beberapa sumber: (1) Prinsip-prinsip Toleransi UNESCO, (2) Literatur Agama Islam, (3) Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)

Mengacu pada pandangan dan makna leksikal di atas serta melihat data penelitian yang dijaring, penelitian ini merumuskan bahwa pengertian toleransi mencakupi komponen makna yang terkait dengan (1) prinsip/ pandangan dan (2) tindakan. Adapun definisi operasional kata toleransi yang digunakan dalam penelitian ini adalah sikap mau memberikan penghargaan terhadap orang lain yang berbeda prinsip/ pandangan dan tindakan. Jika seseorang mau memberikan penghargaan terhadap orang lain yang berbeda prinsip/ pandangan dan tindakan, maka ia (1) memiliki rasa hormat, (2) bersikap adil, (3) bertanggung jawab, (4) menerima perbedaan, (5) mengendalikan diri, (6) tidak memaksakan kehendak, (7) menciptakan suasana damai.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil

Berdasarkan pengolahan data yang mengacu pada definisi operasional *toleransi* yang berkaitan dengan dimensi *agama, negara, pendidikan, ekonomi, hukum, sosial, budaya, bahasa, dan bangsa,* makna *toleransi* terdapat dalam 9 paragraf yang terungkap dalam fungsi ideasional sebagai berikut:

Paragraf ke-1

Ilmu	*diletakkan*	*pada setiap*	*dan*
Participant: Goal	**Process: Material**	**Circumstance**	**Conjunction**
Itu	*harus dibaca*		*karena*
Participant: Goal	**Process: Material**	**Participant: Material**	**Conjunction**
Dia	*bersumber*	*dari kekuasaan Allah yang sama*	
Participant: Attributor	**Process: Material**	**Participant: Aktor**	
Ilmu ini	*diberikan*	*kepada seluruh manusia*	*tanpa memandang agama*

Participant: Attributor	**Process: Material**	**Participant: Beneficiary**	**Circumstance**

Berdasarkan analisis transitivitas klausa-klausa di atas, melalui *deletion dan generalization,* peneliti menemukan proposisi makro Tuhan memberikan ilmu secara adil. Mengacu pada definisi operasional, proposisi makro tersebut mengandung makna toleransi, yaitu bersikap adil. Adapun makna bersikap adil dalam dimensi agama mencakupi (1) Tidak memisahkan ilmu agama dengan ilmu sains dan teknologi, (2) Ilmu diberikan kepada seluruh manusia tanpa memandang agama.

Paragraf ke-2

Yang ketiga,	**Ø**	*peristiwa hijrah Nabi Besar Muhammad saw*
Participant: Identifier	**Process: (Ø) Relational**	**Participant: Identified**
Peristiwa hijrah ini	*adalah melengkapi*	*hablu minallah menjadi hablunminannas*
Participant: Identifier	**Process: Relational**	**Participant: Identified**
Di situ	*diatur*	*perdagangan, hak milik, hak perorangan dan hak kolektif, bagaimana mengatur ekonomi, bagaimana bedanya ekonomi dengan hukum?, bagaimana mempertahankan budaya?*
Circumstance	**Process: Material**	**Participant: Attributor**
Seluruhnya	*ada*	*pada periode Madinah*
Participant: Existent	**Process: Existential**	**Circumstance**
	Ada	*dua aspek di situ*
	Process: Existential	**Participant: Existent**
Pertama	*adalah*	*aspek kemasyarakatan*
Participant: Identifier	**Process: Relational**	**Participant: Identified**
Yang kedua	**Ø**	*aspek sistem kenegaraan*
Participant: Identifier	**Process: Relational**	**Participant: Identified**

Berdasarkan analisis transitivitas klausa-klausa di atas, melalui kaidah deletion dan generalization, peneliti menemukan proposisi makro negara dan masyarakat mengelola ekonomi, hukum, dan budaya. Proposisi makro tersebut mengandung makna toleransi, yaitu bertanggung jawab. Adapun makna bertanggung jawab dalam dimensi ekonomi, hukum dan budaya mencakupi (1) Mampu mengatur ekonomi, (2) Mampu menegakkan hukum, (3) Mampu mempertahankan budaya.

Paragraf ke-3

Seringkali ibadah dan tauhid kita			*tidak tembus menjadi*	*kesalehan soial*
Participant: Actor			**Process: Material**	**Participant: Goal**
Ini	*harus diakui*		*kelemahan umat Islam, mungkin di seluruh dunia*	
Participant: Identifier	**Process: Relational**		**Participant: Identified**	
Adanya	*pertarungan-pertarungan antar umat Islam*	*pasti*	*karena*	*iman dan tauhid*
Process: Existential	**Participant: Existent**		**Conjuction**	**Participant: Actor**
tidak tembus	*kepada muamalah tata sosialnya itu*			
Process: Material	**Participant: Goal**			
Kadang-kadang	*kita*	*malu*	*terhadap yang tidak menggunakan Islam*	*Tetapi*
Circumstance	**Participant: Senser**	**Proses: Mental**	**Participant: Fenomenon**	**Conjunction**
dia	*lebih tertib*	*daripada*	*kita*	
Participant: Aktor	**Proses: Material**		**Participant: Goal**	

Berdasarkan analisis transitivitas klausa-klausa di atas, melalui deletion rule dan generalization rule, ditemukan proposisi makro kesalehan pribadi harus menjadi kesalehan sosial. Mengacu pada definisi operasional, proposisi makro tersebut mengandung makna toleransi, yaitu mengendalikan diri dan menciptakan suasana damai. Adapun makna mengendalikan diri dan menciptakan suasana damai dalam dimensi sosial dan negara mencakupi (1) Tidak membuat keributan, (2) Tidak mengambil barang milik orang lain.

Paragraf ke-4

Ini	*membuat*	*sebuah aturan negeri Madinah.*
Participant: Carrier	**Process: Relational**	**Participant: Attribute**
Piagam Madinah	*artinya*	*konsensus penduduk Madinah*

Participant: Carrier			**Process: Relational**	**Participant: Attribute**
Nah, yang menarik	*adalah bahwa*		*Piagam Madinah itu*	*tidak disebut*
Participant: Identifier	**Process: Relational**		**Participant: Identifier**	**Process: Relational**
sebagai Dawlah Islamiyah	*tapi*	*disebut*	*sebagai konsensus negeri Madinah yang memungkinkan*	*dan*
Participant: Identified		**Process: Relational**	**Participant: Identified**	
dia	*diberi*	*ruang siapa pun*	*untuk mengembangkan agama Rasulillah sawa tanpa harus mematikan orang yang beragama yang lain*	
Participant: Goal	**Proses: Material**	**Participant: Actor**	**Circumstance (Purpose)**	

Berdasarkan analisis transitivitas klausa-klausa di atas, melalui deletion rule dan generalization rule, peneliti menemukan proposisi makro negara harus memberikan perlindungan dan kebebasan dalam memeluk agama. Proposisi makro tersebut mengandung makna toleransi, yaitu bertanggung jawab dan tidak memaksakan kehendak. Adapun makna bertanggung jawab dan tidak memaksakan kehendak dalam dimensi agama dan negara mencakupi (1) Saling melindungi antar pemeluk agama, (2) Saling menghormati antar pemeluk agama

Paragraf ke-5

ada		*ukhuwah baynal adiyan*	
Process: Existential		**Existent**	
Urusannya duniawiyah yang tidak menyangkut tata illah	*Ø (dilakukan)*	*bareng*	
Participant: Goal	**Proses: Material**	**Participant: Actor**	
Pembangunan fisik segala macam	*Ø (dilakukan)*	*bareng*	
Participant: Goal	**Process: Material**	**Participant: Actor**	
Ibadah itu	*biar Ø (dilakukan)*	*sendiri-sendiri aja*	*tapi*
Participant: Goal	**Process: Material**	**Participant: Actor**	**Conjunction**
baik ibadah yang di luar maupun di dalam	*harus menghasilkan*		*sebuah integritas diri dan juga*

		komunitas sosial yang homogen
Participant: Actor	**Process: Material**	**Participant: Goal**

Berdasarkan analisis transitivitas klausa-klausa di atas, melalui deletion rule dan generalization rule, peneliti menemukan proposisi makro persaudaraan lintas agama harus menghasilkan integritas diri dan komunitas sosial yang homogen. Mengacu pada definisi operasional, proposisi makro tersebut mengandung makna toleransi, yaitu memiliki rasa hormat, menerima perbedaan, dan tidak memaksakan kehendak. Adapun makna memiliki rasa hormat, menerima perbedaan, dan tidak memaksakan kehendak dalam dimensi sosial dan agama mencakupi (1) Saling menghormati dalam kehidupan beragama, (2) Saling membantu dalam kehidupan sosial masyarakat.

Paragraf ke-6

Ekonomi dan hukum	*dibedakan*	*di dalam Mitsaqul Madinah.*	*Kalau hukum itu*	**Ø**	*sama rata sama rasa.*
Participant: Token	**Process: Relational**	**Participant: Value**	**Participant: Token**	**Proses: Relational (Ø)**	**Participant: Value**
mencuri	*saya*	*akan potong*		*tangannya.*	
Process: Material	**Participant: Actor**	**Process: Material**		**Participant: Goal**	
Memotong tangan ini	*jangan*	*diartikan*	*selalu fisik*	*tetapi*	
Participant: Token	**Process: Relational**		**Participant: Value (1)**	**Conjunction**	
memotong kesempatan untuk mencuri.		*Nah, tapi*	*kalau ekonomi itu*	*sama-sama*	*merasakan*
Participant: Value (2)		**Conjunction**	**Participant: Phenomenon**	**Participant: Senser**	**Process: Mental**
Pokoknya negara	*menyiapkan*	*pemerataan saja.*			
Participant: Actor	**Process: Material**	**Participant: Goal**			

Berdasarkan analisis transitivitas klausa-klausa di atas, melalui deletion rule dan generalization rule, ditemukan proposisi makro negara harus mewujudkan

keadilan ekonomi dan hukum. Mengacu pada definisi operasional, proposisi makro tersebut mengandung makna toleransi, yaitu bersikap adil dan bertanggung jawab. Adapun makna bersikap adil dan bertanggung jawab dalam dimensi ekonomi, hukum, dan negara mencakupi (1) Adanya pemerataan ekonomi, (2) Adanya penegakan hukum

Paragraf ke-7

penyelenggara-penyelenggara negara	*kalau*	*mengambil*	*rezeki dari perut bumi, SDA*
Paricipant: Actor	**Conjunction**	**Process: Material**	**Participant: Goal**
		mengumpulkan	*uang fa'i*
		Process: Material	**Participant: Goal**
		mengumpulkan	*pajak-pajak*
		Process: Material	**Participant: Goal**
	kalau	*sudah terkumpul*	
	Conjunction	**Process: Material**	
		bagi	*rata.*
		Process: Material	**Participant: Attributor**

Berdasarkan analisis trasitivitas klausa-klausa di atas, melalui kaidah deletion rule dan generalization rule, peneliti menemukan proposisi makro negara harus mewujudkan keadilan ekonomi. Mengacu pada definisi operasional, proposisi makro tersebut mengandung makna toleransi, yaitu bersikap adil dan bertanggung jawab. Adapun makna bersikap adil dan bertanggung jawab dalam dimensi ekonomi dan agama mencakupi (1) Mampu mengelola ekonomi secara adil, (2) Mampu membagikan hasil pengelolaan ekonomi secara merata.

Paragraf ke-8

Madinah	*diserang*	*maka*	*seluruh agama-agama dan potensi negara*	*harus bersama-sama melawan*	*serangan itu*
Participant: Goal	**Process: Material**	**Conjunction**	**Participant: Actor**	**Process: Material**	**Participant: Goal**
Istilah Bung Karno		*Ø (adalah)*	*sammen bundling fan alen kraten, satukan kekuatan negara untuk menghadapi orang dari luar maka nasionalisme sebetulnya inheren dengan ajaran Nabi Besar Muhammad saw*		
Participant: Identifier		**Process: Relational**	**Participant: Identified**		
Kita	*lakukan*	*maka*	*kita*	*akan*	*menuju*
Participant: Actor	**Process: Material**	**Conjunction**	**Participant: Actor**	**Process: Material**	
baldatun tayyibatun	*tapi*	*kalau*	*kita*	*berjalan*	*sebaliknya*

wa rabbun ghafur					
Participant: Goal	**Conjunction**		**Participant: Actor**	**Process: Material**	**Circumstance**
maka	*kita*	*harus*	*mempertanggungjawabkan*	*kepada Allah*	*di akhirat nanti.*
	Participant: Actor	**Process: Material**		**Participant: Goal**	**Circumstance**

Berdasarkan analisis transitivitas klausa-klausa di atas, melalui kaidah deletion dan generalization, peneliti menemukan proposisi makro seluruh agama dan potensi negara harus menjaga keamanan negara. Mengacu pada definisi operasional, proposisi makro tersebut mengandung makna toleransi, yaitu bertanggung jawab. Adapun makna bertanggung jawab dalam dimensi negara dan agama mencakupi (1) Menyatukan kekuatan agama dan negara, (2) Menjaga keamanan negara

Paragraf ke-9

Di dunia hukum	*Ø*	*relatif*			
Participant: Identifier	**Process: Relational**	**Participant: Identified**			
Kadang-kadang	*hukum*	*tidak berdaya*	*maka*	*harus ada*	*keadilan yang sesungguhnya*
Circumstance	**Participant: Actor**	**Process: Material**	**Conjunction**	**Process: Existential**	**Participant: Existent**
dan	*itu tempatnya*	*adalah*	*di Mahkamah Allah Swt*		
Conjunction	**Participant: Identifier**	**Process: Relational**	**Participant: Identified**		
Semoga	*Allah*	*melindungi*			*kita sekalian*
	Participant: Actor	**Process: Material**			**Participant: Goal**
		melindungi			*iman kita*
		Process: Material			**Participant: Goal**
		melindungi			*keilmuan kita*
		Process: Material			**Participant: Goal**
Mudah-mudahan	*Allah*	*melindungi*			*ibadah kita*

Circumstance	**Participant: Actor**	**Process: Material**		**Participant: Goal**
Kemudian,	*dalam komunitas*	*menuju*	*Allah*	*dalam suasana rabbun ghafur, dalam konteks Islam yang rahmatan lil alamin*
Circumstance	**Participant: Actor**	**Proses: Material**	**Participant: Goal**	**Circumstance**

Berdasarkan analisis transitivitas klausa-klausa di atas, melalui kaidah deletion dan generalization, peneliti menemukan proposisi makro negara harus mewujudkan keadilan hukum. Proposisi makro mengandung makna toleransi, yaitu bersikap adil dan bertanggung jawab. Adapun makna bersikap adil dan bertanggung jawab dalam dimensi hukum dan negara mencakupi (1) Adanya penegakkan hokum, (2) Adanya kepastian hokum

2. Pembahasan

Berdasarkan analisis transitivitas di atas, konsep toleransi yang terkandung dalam proposisi makro yang ditemukan dalam 9 paragraf di atas sebagai berikut.

1. Proposisi Makro: *Tuhan memberikan ilmu secara adil.* AHM memandang jika Allah Swt tidak memisahkan antara ilmu agama dengan sains dan teknologi. Makna toleransi ini dimaknai sebagai wujud dari keadilan. Tidak ada perbedaan antara ilmu agama dengan sains dan teknologi. Hal itu terkait dengan sifat Allah Swt, yaitu *Rahman* dan *Rahim*. AHM menafsirkan jika *Rahman* untuk seluruh makhluknya, termasuk non-muslim, sedangkan *Rahim* hanya diperuntukkan bagi orang Muslim yang taat kepada Allah Swt, tidak menduakannya, dan mengimani ajaran Nabi Muhammad Saw. Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa konsep toleransi adalah wujud dari keadilan dalam kehidupan sosial dan agama.
2. Proposisi Makro: *Negara dan masyarakat mengelola ekonomi, hukum, dan budaya.* AHM memandang jika negara dan masyarakat harus bekerja sama untuk mengelola ekonomi, hukum, dan budaya. Menurut AHM, ajaran Islam dan ide-ide kebangsaan memiliki keterkaitan antara satu sama lain. AHM berpandangan jika proses keberagaman dalam bernegara dan bermasyarakat seharusnya menuju substansi *akhlakul karimah.* Proses hukum seharusnya menciptakan kemakmuran bersama. Proses pendidikan seharusnya melahirkan karakter dan profesionalitas. Proses budaya seharusnya menuju kepada etika harga diri dan persatuan. Proses politik seharusnya membuahkan penataan negara serta pengayoman masyarakat. Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa konsep toleransi adalah bentuk tanggung jawab bersama antara negara dan masyarakat dalam pengelolaan ekonomi, hukum, dan budaya. Dengan pengelolaan ekonomi, hukum, dan budaya secara adil dan merata, maka tidak akan terjadi konflik dan tindakan intoleransi.
3. Proposisi Makro: *Kesalehan pribadi harus menjadi kesalehan sosial.* AHM memandang jika kesalehan pribadi diwujudkan dalam hubungan seseorang secara individu kepada Allah Swt. Menurut AHM, kesalehan sosial adalah

wujud konkrit dari ajaran Islam *Rahmatan Lil Alamin.* Dalam pandangan AHM, implementasi Islam harus dibangun berdasarkan kecerdasan dan ketakwaan yang harus diposisikan dalam dimensi kemanusiaan secara proporsional sehingga dapat membentuk kesalehan pribadi dan kesalehan sosial. Kedua hal tersebut harus saling mengisi dan memperkuat satu sama lain. Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa konsep toleransi adalah wujud dari integritas diri dan sosial. Dengan integritas diri dan sosial, maka setiap individu tidak akan membuat keributan dan mengambil barang milik orang lain.

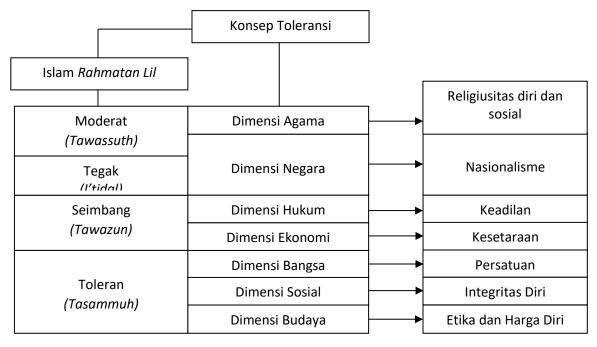
4. Proposisi Makro: *Negara harus memberikan perlindungan dan kebebasan dalam memeluk agama.*AHM memandang bahwa secara filosofis dan konstitusional tidak ada ruang untuk tidak beragama di Indonesia karena bangsa Indonesia adalah bangsa yang beragama. Untuk itu, negara bertugas melakukan pengkondisian agar kerukunan hidup beragama bisa terwujud. Setiap agama harus punya produk toleransi sendiri yang nantinya akan diseimbangkan oleh pemerintah untuk bisa bergandengan tangan dengan agama lainnya. AHM pun menjelaskan bahwa praktik kebebasan juga pernah dilakukan Rasulullah Saw ketika memberikan pengakuan terhadap umat beragama lain sebagai satu kesatuan umat dengan umat Islam dalam Piagam Madinah. Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa konsep toleransi adalah wujud dari perlindungan dan kebebasan beragama.
5. Proposisi Makro: *Persaudaraan lintas agama harus menghasilkan integritas diri dan komunitas sosial yang homogen.* AHM memandang bahwa hakikat semua ajaran agama mengajarkan perdamaian, kesejahteraan, kelemahlembutan, dan toleransi. Semua agama memiliki kewajiban untuk menciptakan perdamaian. Menurut AHM, prinsip-prinsip yang sejalan dengan kemanusiaan juga menjadi karakter kemasyarakatan yang khas dan modal Nahdlatul Ulama dalam pergaulan dengan masyarakat luas. Modalitas tersebut berperan dalam membangun persaudaraan sesama muslim *(ukhuwwah islamiyah),* persaudaraan sesama anak bangsa *(ukhuwah wathoniyah),* dan persaudaraan sesama manusia *(ukhuwah insaniyah/ basyariah)* sehingga dapat bergandengan tangan menjaga kerukunan antarumat beragama. Pada titik ini sangat terlihat jelas bahwa nilai kemanusiaan *(humanity)* menempati posisi yang sangat sentral sebagai bagian tidak terpisahkan dari sikap keberagamaan seorang muslim. Oleh karena itu, jika urusan ketuhanan, maka kembali kepada ranah pribadi, tetapi pada tataran pembangunan sosial, maka harus dilaksanakan bersama-sama tanpa mengenal suku, agama, dan golongan. Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa konsep toleransi adalah wujud dari integritas diri dan sosial.
6. Proposi Makro: *Negara harus mewujudkan keadilan ekonomi dan hukum.* AHM memandang jika demokrasi di Indonesia belum menyentuh hakikat kerakyatan sebagaimana tercantum dalam sila ke-4 Pancasila. Hal tersebut dapat mengakibatkan demokrasi menjadi oligarki atau hegemoni demokrasi oleh kekuasaan dan uang. Demokrasi bisa saja berubah menjadi bisnis demokrasi dan bukan perjuangan demokrasi. Hal tersebut disebabkan karena keadilan politik tidak akan tercapai dengan sendirinya tanpa keadilan ekonomi. Menurut AHM, dalam keadilan sosial terdapat keadilan hukum,

keadilan ekonomi, keadilan politik, keadilan kesempatan kerja, keadilan diperlakukan hak sama sebagai warga negara tanpa melihat agama dan budayanya. Dalam hal ini, Islam lebih menghendaki suatu aksi yang dapat menyejahterakan masyarakat luas tanpa sekat-sekat agama, suku, ras sebagai realisasi Islam *Rahmatan Lil Alamin.* AHM juga menekankan jika hakikat semua ajaran agama adalah mengajarkan perdamaian, kesejahteraan, kelemahlembutan, dan toleransi. Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa konsep toleransi adalah wujud dari adanya keadilan ekonomi dan hukum.

7. Proposisi Makro: *Negara harus mewujudkan keadilan ekonomi.* AHM memandang jika tanpa keadilan ekonomi, maka demokrasi hanya menjadi bisnis. Hal tersebut disebabkan karena keadilan politik tidak akan tercapai dengan sendirinya tanpa keadilan ekonomi. Bahkan, demokrasi bisa saja berbelot menjadi oligarki atau hegemoni demokrasi oleh kekuasaan dan uang. AHM berpendapat bahwa dengan moderasi di bidang ekonomi, maka tata ruang ekonomi nasional juga dapat dilakukan oleh pemerintah bersama pelaku usaha dan *civil society* sehingga pergerakan ekonomi tumbuh dengan proporsional, kesenjangan tidak melebar, inflasi dapat ditekan, pengangguran dapat dikurangi, dan pembangunan di berbagai daerah berjalan secara merata. Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa konsep toleransi adalah wujud dari pemerataan ekonomi.
8. Proposisi Makro: *Seluruh agama dan potensi negara harus menjaga keamanan negara.* AHM memandang jika agama dan negara adalah dua tiang kembar yang tidak boleh saling berbenturan. AHM menekankan bahwa agama, negara, dan budaya memiliki posisi yang sangat penting dalam membangun karakter bangsa. Indonesia memiliki banyak agama, budaya, adat istiadat yang berbeda. Kondisi tersebut jangan sampai menyebabkan terjadinya konflik horizontal di tengah masyarakat. Menurut AHM, umat Islam di Indonesia perlu menjadikan Piagam Madinah yang dibuat Nabi Muhammad Saw sebagai rujukan dalam mengatur kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam piagam tersebut juga menyebutkan bahwa seluruh elemen masyarakat, baik agama maupun suku dan golongan yang berada di Madinah harus saling tolong-menolong. Apabila ada serangan dari pihak luar, seluruh elemen masyarakat yang ada di Madinah harus bersama-sama mempertahankan negara. Oleh karena itu, religiusitas dan nasionalisme harus menjadi pijakan dalam berbangsa dan bernegara. Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa konsep toleransi adalah wujud religiusitas dan nasionalisme dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.
9. Proposi Makro: *Negara harus mewujudkan keadilan hukum.* AHM memandang jika ada hubungan antara agama dengan negara. Meskipun sebuah negara berasaskan Islam atau berbentuk negara Islam, maka tidak secara otomatis nilai-nilai Islam dapat dilaksanakan secara baik dalam sistem kenegaraan. Untuk itu, Pancasila sebagai dasar negara Indonesia adalah pilihan cerdas untuk menjaga keutuhan bangsa dan negara Indonesia. Indonesia bukanlah negara sekuler, tetapi negara yang Berketuhanan Yang Mahaesa. Oleh karena itu, negara tidak hanya saja wajib memberikan perlindungan, tetapi juga mengatur hubungan umat beragama tanpa melakukan intervensi terhadap ajaran teologis setiap agama. AHM menggagas sebuah pemikiran tentang

moderasi agama dan negara. Hal tersebut menyangkut bagaimana tata hubungan yang seimbang antara hukum Islam dengan negara, yakni bagaimana hukum Islam dilindungi negara, dan negara terinspirasi oleh hukum Islam dengan tetap dalam bingkai nasionalisme dan pluralitas Negara Kesatuan Negara Republik Indonesia (NKRI). Menurut AHM, Perundang-undangan dan peraturan-peraturan negara sudah cukup memadai sebagai humanitas dan tidak bertentangan dengan teologi maupun ritual agama yang ada di Indonesia. AHM memberikan contoh, misalnya dalam membuat Undang-Undang Anti Korupsi, maka orang Islam tidak usah memaksa harus ada undang-undang Islam anti korupsi karena anti korupsi itu sudah ajaran Islam. Begitu pula agama lain pun tidak perlu mengatakan harus ada undang-undang agama lain anti korupsi karena anti korupsi juga sudah pasti ada dalam ajaran agama yang lain juga. Untuk itu, titik temu ini yang harus dipertahankan. Titik temu dari semua ajaran agama yang melarang akan korupsi harus dipertahankan sebaik-baiknya sehingga di dalam kebhinekaan bernegara menjadi nyata. Dengan demikian, keadilan hukum akan dapat tercapai dengan sendirinya. Dengan adanya keadilan hukum, maka tidak dipungkiri jika kerukunan umat beragama akan tetap lestari dan terpelihara dengan baik di Indonesia karena pemikiran-pemikiran tersebut berangkat dari pemikiran agama masing-masing dan tidak hanya berlaku pada satu saat saja atau kepentingan politik praktis di belakangnya. Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa konsep toleransi adalah wujud dari keadilan hukum.

KESIMPULAN

Adapun konsep toleransi dalam perspektif Islam *Rahmatan Lil Alamin* yang digagas AHM adalah sebagai berikut.

Dimensi Negara
Menurut AHM, Pancasila adalah dasar negara yang membedakan antara negara agama dan negara sekuler. Pancasila bukan agama, tetapi melindungi semua agama. Pancasila tidak bertentangan dengan agama. Pancasila juga bukan jalan, tetapi titik temu antara banyak perbedaan jalan. Pancasila dapat menyatukan perbedaan agama, suku, budaya, dan bahasa. Dengan demikian, melalui pendekatan politik dalam dimensi negara, maka visi Islam *Rahmatan Lil Alamin* lebih mengedepankan *Islamic Society* (masyarakat Islam), dibandingkan *Islam State* (negara Islam). Oleh karena itu, prinsip *tawassuth* (moderat) dan *i'tidal* (tegak) harus diimplementasikan dalam wujud sikap nasionalisme sehingga tidak akan terjadi konflik antara agama dan negara.

Dimensi Bangsa
Menurut AHM, dalam perspektif Islam *Rahmatan Lil Alamin* terdapat konsep *ukhuwah wathoniyah* (persaudaraan sesama anak bangsa) yang menjadi dasar untuk dapat bergandengan tangan menjaga kerukunan antarumat beragama dan antarsuku bangsa. Pada titik ini jelas bahwa nilai kemanusiaan *(humanity)* menempati posisi yang sangat sentral sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari sikap keberagaman umat Islam. Paradigma perjuangan Islam untuk bangsa adalah modalitas terbesar yang dapat digunakan untuk menyelesaikan berbagai persoalan. Dengan konsisten mensinergikan agama dan nasionalisme, maka akan dapat mengurangi (menyelesaikan) konflik serta ketegangan dan kesalahpahaman antarkelompok dan antarbangsa. Oleh karena itu, sikap moderat *(tawassuth)* dalam kehidupan beragama dan toleran *(tasamuh)* dalam kehidupan berbangsa akan menciptakan rasa nasionalisme yang tinggi sehingga dapat mewujudkan persatuan dalam keberagaman.

Dimensi Agama
AHM menegaskan bahwa hakikat semua ajaran agama mengajarkan perdamaian, kesejahteraan, kelemahlembutan, dan toleransi. Apabila terdapat kelompok agama yang melalukan anti-damai, anti-toleransi, dan tindak kekerasan, maka bisa dipastikan bahwa telah terjadi pembajakan agama. Untuk itu, agama harus dilepaskan dari setiap tindakan dan perilaku yang tidak sesuai dengan ajaran dan tujuan agama itu sendiri. Agama tidak dapat dijadikan sebagai alat untuk kepentingan politik karena politisasi agama adalah penyebab konflik agama yang berkepanjangan. Islam *Rahmatan Lil Alamin* diimplementasikan dalam prinsip moderat *(tawassuth)* yang diwujudkan melalui sikap religiusitas diri dan sosial. Seseorang yang sudah memiliki religiusitas diri dan sosial yang tinggi maka pasti tidak akan menimbulkan dan menciptakan konflik karena memiliki sikap moderat *(tawassuth)* dalam bergama.

Dimensi Sosial
Menurut AHM, implementasi Islam *Rahmatan Lil Alamin* harus dibangun berdasarkan kecerdasan dan ketakwaan dalam arti agama yang diposisikan dalam dimensi kemanusiaan secara proporsional. Hal tersebut tidak hanya akan membentuk kesalehan individual, tetapi juga kesalehan sosial. Sikap toleran

dalam setiap individu akan membentuk kesalehan sosial. Dalam konteks dimensi sosial ini, setiap individu harus memiliki integritas diri dalam kehidupan sosial masyarakat. Dengan integritas diri, maka pendekatan dialogis dalam menyelesaikan konflik-konflik lokal dan global dapat dilakukan.

Dimensi Hukum
Menurut AHM, pendekatan hukum untuk orang-orang yang sudah siap melaksanakan syariat Islam secara total dan komprehensif harus disediakan tempat yang berupa *civil society.* Sementara itu, untuk penerapan hukum Islam dalam sebuah negara dan bangsa dibutuhkan kontekstual ajaran agama. Artinya, tata hubungan yang seimbang antara hukum Islam dan negara, yaitu bagaimana hukum Islam dilindungi negara, dan negara terinspirasi oleh hukum Islam harus dilaksanakan dengan tetap dalam bingkai nasionalisme, pluralitas, dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Dalam hal ini, moderasi hukum Islam yang bersumber dari akar Islam *Rahmatan Lil Alamin* dibangun untuk mengkampanyekan kedamaian, kerukunan, dan keberadaban yang akan berujung pada suatu keadilan hukum sehingga akan terjadi keseimbangan *(tawazun)* antara penerapan anturan legal dan substansinya.

Dimensi Ekonomi
Menurut AHM, prinsip tawazun (seimbang) di bidang ekonomi dalam perspektif Islam *Rahmatan Lil Alamin* diwujudkan dalam sikap yang elastis dan tidak kaku. Menjaga keseimbangan berarti meringankan beban kepada masyarakat yang sudah memiliki beban berat, tetapi juga tidak menambahkan beban kepada masyarakat yang memiliki beban lebih ringan. Artinya, prinsip tawazun (seimbang) di bidang ekonomi ini harus memperjuangkan masyarakat kecil, bukan mendorong ekonomi kapital yang berpihak kepada pemodal. Dengan demikian, prinsip tawazun (seimbang) yang dijalankan di bidang ekonomi akan menciptakan kesetaraan ekonomi.

Dimensi Budaya
Menurut AHM, kondisi di Indonesia saat ini sedang kritis. Hal tersebut disebabkan karena masuknya banyak budaya yang tidak sesuai dengan identitas bangsa serta agama Islam. Berbagai perkembangan tersebut harus dapat disaring oleh anak-anak muda agar terselamatkan moralnya dan syariat Islam serta unsur negara tetap terjaga dengan baik. Artinya, berbagai budaya yang telah dan akan masuk tidak menghilangkan etika dan harga diri budaya Indonesia. Dalam hal ini, sikap toleran diperlukan setiap individu dalam menyikapi berbagai budaya yang beragam di Indonesia sehingga tidak akan terjadi konflik budaya lokal dan global.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa konsep toleransi dalam perspektif Islam *Rahmatan Lil Alamin* yang digagas oleh AHM diimplementasikan dalam prinsip moderat *(tawassuth),* tegak *(i'tidal),* seimbang *(tawazun),* dan toleran *(tasammuh)* yang tercermin dalam berbagai dimensi kehidupan, yaitu negara, bangsa, agama, sosial, hukum, ekonomi, dan budaya. Dalam dimensi agama harus diterapkan prinsip moderat *(tawassuth)* yang tercermin dalam sikap religiusitas diri dan sosial. Dalam dimensi negara harus diterapkan prinsip moderat *(tawassuth)* dan tegak *(i'tidal)* yang tercermin dalam sikap nasionalisme. Dalam dimensi hukum dan ekonomi harus diterapkan prinsip seimbang

(tawazun) yang akan menghasilkan keadilan hukum dan pemerataan ekonomi. Dalan dimensi bangsa, sosial, dan budaya harus diterapkan prinsip toleran *(tasammuh)* yang akan menghasilkan persatuan bangsa, integritas diri dalam kehidupan sosial, serta etika dan harga diri budaya Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Ghazali, *Al-Tibr al-Masbûk Fi Nâshihat al-Mulûk (Nasihat Bagi Penguasa)*, trans. by Ahmadie Thaha and Ilyas Ismail (Bandung: Mizan)

Dijk, T.A. Van, *Macrostructures: An Interdiciplinary Study of Global Structure in Discourse, Interaction and Cognition* (Hillsdale: Erlbaum, 1980)

Fairclough, N, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (Harlow: Pearson Education Limited, 1995)

Fairclough, N., *Discourse and Social Change* (Cambridge: Polity Press, 1992)

Halliday, M.A.K, and Christian Matthiessen, *Halliday's Introduction to Functional Grammar*, 4th edn (London: Routledge, 2014)

Rasyid, Muhammad Makmun, 'ISLAM RAHMATAN LIL ALAMIN PERSPEKTIF KH. HASYIM MUZADI', *Epistemé*, 11.1 (2016), 24 <https://doi.org/10.21274/epis.2016.11.1.93-116>

Silalahi, Ronald MP, 'Analisis Makna Revolusi: Sebuah Kajian Struktur Makro Atas Pidato-Pidato Kenegaraan Sorkarno Pada Masa Demokrasi Terpimpin' (unpublished text, Universitas Indonesia. Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, 2010) <http://lib.ui.ac.id/detail?id=133710&lokasi=lokal#parentHorizontalTab2>

Kamus Besar Bahasa Indonesia <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/toleransi>

INTELEKTUAL MUDA DAN KOSMOPOLITANISME ISLAM: Dinamika Di Era Disruptif

Lukman Santoso, Najamuddin Muhammad

Institut Agama Islam Negeri Ponorogo
Jl Puspita Jaya, Jenangan, Ponorogo 63492. Telp (0352) 481277
cak_luk@iainponorogo.ac.id
Sekolah Tinggi Agama Islam Nahdlatul Ulama Purworejo
Jl. Pahlawan No.05, Banyuurip, Purworejo 54171. Telp (0878) 6613 5741
naja081@gmail.com

Abstract: NU's young intellectuals, including PMII, are currently faced with the challenges of globalization, the era of disruption, and the post-truth era. As a result of the massive digital media and information technology, state and national identity boundaries began to erode in an infinite order. This condition has led to ideas which, on the one hand, have become the 'pebble' of the nation-state, and on the other hand, have been used as a reference for some groups, especially young people. This paper aims to offer critical construction ideas for strengthening NU's young intellectuals' Islamic character while maintaining Indonesians in global dynamics. Using a critical analysis approach, this study offers an inclusive perspective of religious moderation for NU's young intellectual movement. So with such a perspective, it is hoped that this study will become a reference and a basis for formulating the direction of the cosmopolitan NU young intellectual movement. These intellectuals can struggle, have dialogue, and integrate with the archipelago's diverse traditions while being responsive to disruptive global conditions through selection and acculturation. And adaptation.
Keywords: *Islamic cosmopolitanism; Young intellectuals; Disruption; NU.*

Abstrak: Intetektual Muda NU, termasuk didalamnya PMII, dewasa ini dihadapkan pada tantangan globalisasi, era disrupsi sekaligus era post-truth. Akibat massifnya media digital dan teknologi informasi menyebabkan batas identitas kenegaraan dan kebangsaan mulai tergerus dalam tatanan tanpa batas. Kondisi inilah yang kemudian memunculkan paham-paham yang disatu sisi menjadi 'kerikil' negara-bangsa, dan di sisi lain justru dijadikan acuan bagi sebagian kalangan, khususnya kaum muda. Tulisan ini bertujuan menawarkan gagasan konstruksi kritis penguatan watak keislaman intelektual muda NU sembari tetap merawat keIndonesiaan di tengah dinamika global. Dengan menggunakan pendekatan analisis kritis, kajian ini menawarkan perspektif moderasi keberagamaan yang inklusif bagi Gerakan intelektual muda NU. Sehingga dengan perspektif yang demikian, diharapkan kajian ini mampu menjadi acuan sekaligus dasar rumusan arah Gerakan intelektual muda NU yang kosmopolit, yakni intelektual yang mampu bergumul, berdialog dan menyatu dengan tradisi Nusantara yang beragam, sekaligus responsif dengan kondisi global yang disruptif melalui proses seleksi, akulturasi dan adaptasi.
Kata kunci : *Kosmopolitanisme Islam; Intelektual muda; ; Disrupsi; NU*.

PENDAHULUAN

Di Indonesia, eksistensi Islam selalu dinamis seiring relasi negara dalam menempatkan posisi umat Islam dalam pasang surut tensi politik nasional dan global.[1] Nahdlatul Ulama (NU) sebagai bagian dari bangsa Indonesia, sekaligus merupakan organisasi Muslim terbesar di Indonesia, memiliki peran strategis sepanjang sejarah republik tersebut. NU, termasuk kaum intelektual di dalamnya, telah menjadi denyut nadi kehidupan sosial-keagamaan masyarakat Indonesia melintasi ruang dan waktu.

Dewasa ini, intelektual muda NU dihadapkan pada tantangan yang lahir akibat globalisasi, era disrupsi sekaligus era *post-truth*. Akibat massifnya media digital dan teknologi informasi menyebabkan batas identitas kenegaraan dan kebangsaan mulai tergerus dalam tatanan tanpa batas. Kondisi inilah yang kemudian memunculkan paham-paham yang disatu sisi menjadi 'kerikil' yang mendistorsi moral keagamaan-kebangsaan, dan di sisi lain justru dijadikan acuan bagi sebagian kalangan, khususnya kaum muda.[2] Semisal materialisme, hedonism, Transnasional, Khilafah, ISIS dan lain sebagainya.

Kaum Intelektual NU saat ini dihadapkan pada dunia yang tidak lagi monolitik; Ia hidup menjadi warga dunia (*world citizenship*). Tentang hal ini, Bauman melihat globalisasi sebagai "perang ruang angkasa". Menurutnya globalisasi merupakan mobilitas pada masyarakat yang menjadi faktor stratifikasi paling kuat. Bahwa para pemenang dalam arus globalisasi dikatakan telah berhasil hidup di dalam "waktu" dan ruang (jarak) yang bukan lagi menjadi masalah. Agama juga menjadi bagian dari globalisasi dan juga dipengaruhi oleh proses globalisasi. Sehingga munculnya kelompok-kelompok sekuler maupun fundamentalis dalam masyarakat akibat proses tersebut.[3]

Diantara resiko yang dimunculkan globalisasi adalah perseteruan antara fundamentalisme *vis a vis* kosmopolitanisme. Fundamentalisme dalam pengertian ini sangat beragam, bisa fundamentalisme agama, etnis atau ideologi politik. Namun apapun bentuknya, karakter fundamentalis tetap dianggap menjadi sebuah masalah, karena berlawanan dengan kosmopolitanisme dan identik dengan kekerasan.[4] Kasus lahir dan dibubarkannya HTI dan FPI di Indonesia menjadi contoh nyata bahwa fundamentalisme dapat bermetamorfosis dalam berbagai model produk modernitas, baik organisasi kemasyarakatan maupun kelompok politik, termasuk didalamnya komunitas intelektual.

Di sisi lain, saat ini bangsa Indonesia juga tengah menyambut bonus demografi berupa generasi emas *(golden generation)* pada 2045. Ada banyak tantangan yang dihadapi dalam merealisasikan visi Indonesia Emas 2045. Perkembangan teknologi informasi yang sangat pesat, memungkinkan terjadinya pertukaran informasi tanpa batasan ruang dan waktu. Hal itu dapat

---

[1] Abid Rohmanu dkk, 2021. *Nalar Kritis Keberagamaan: Menguatkan Ruh dan Hakikat Agama.* Yogyakarta: IRCiSoD, hlm.172

[2] M. Imdadun Rahmat. 2003. *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*. Jakarta: Erlangga 2003 hlm.xi

[3] George Ritzer dan Doudlas J. Goodman. 2010. *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern.* Yogyakarta: Kreasi Wacana.

[4] George Ritzer dan Doudlas J. Goodman. 2010. *Teori Sosiologi,* hlm 980

mempengaruhi sendi-sendi kehidupan berbangsa dan bernegara. Sehingga muda dituntut untuk mampu memfilter sekaligus beradaptasi dengan berbagai situasi.

Indonesia Emas 2045 dicirikan pada kualitas sumber daya manusianya, terutama kaum muda. Fase ini juga disebut sebagai jendela demografi *(window of demography)*. Hal ini menghendaki setiap generasi memiliki karakter intelektual komprehensif, mulai dari: kecerdasan intelektual, kecerdasan emosional, dan kecerdasan spiritual.[5] Untuk itu, sebagai negara dengan penduduk mayoritas muslim, perlu penyiapan intelektual muda unggul, agar potensi bonus demografi itu tidak malah menjadi bencana demografi *(demographic disaster)*. Masalah SDM unggul memang telah menjadi masalah klasik di negara-negara berpenduduk mayoritas muslim, termasuk Indonesia. Upaya mencetak intelektual muda yang terlatih dan terdidik merupakan faktor penting yang terus diupayakan dalam mengejar ketertinggalan dengan negara maju.[6]

Bonus demografi dapat tercapai jika kualitas sumber daya manusia di Indonesia memiliki kualitas yang mumpuni sehingga akan berimbas pada pertumbuhan ekonomi negara. Sebaliknya, kutukan demografi akan terjadi jika jumlah penduduk yang berada pada usia produktif ini justru tidak memiliki kualitas yang baik sehingga menghasilkan pengangguran massal yang justru menjadi beban negara. Intelektual muda NU harus mampu memanfaat peluang tersebut, sehingga menjadi navigator perubahan. Intelektual muda NU harus terus tumbuh dan berkembang menjadi intelektual yang inovatif dan produktif. Membuka diri dan adaptif terhadap hal-hal baru di era disruptif.

Era disruptif adalah era dimana munculnya inovasi yang tidak terlihat dan tidak disadari, bahkan tidak diprediksi oleh organisasi atau Lembaga yang mapan sehingga mengganggu tatanan yang sudah ada.

Sehingga selain menjadi navigator juga mampu memimpin sektor-sektor strategis menuju era Indonesia emas di tahun 2045.[7] Intelektual muda NU terlatih dan terdidik adalah salah satu kekuatan Islam dalam pembangunan berkelanjutan.

Berangkat dari pertanyaan mendasar bahwa, apakah intelektual muda NU saat ini sudah siap dan secara konkrit telah menyiapkan diri dalam menyongsong Indonesia Emas 2045 mendatang? Hal inilah yang menjadi tantangan intelektual muda NU saat ini. Tulisan ini berusaha untuk memberikan gambaran bagaimana intelektual muda NU membutuhkan formula yang tepat dalam menghadapi Indonesia emas 2045 sehingga dapat berimplikasi dalam pembangunan dan pemberdayaan masyarakat demi kesejahteraan umat. Kajian ini juga berupaya memberi tawaran reposisi peran intelektual muda NU untuk dapat menjadi intelektual muda yang inklusif-afirmatif, yang tidak hanya bisa menyusun konsep dan teori tetapi juga ikut terlibat dalam penyampaian konsep tersebut diranah praksis.

---

[5] Nastiti Khadijah, 2021. "Generasi Muda Indonesia Menuju Indonesia Emas 2045," https://www.kompasiana.com/akses 28 Maret 2021.

[6] Yanwar Pribadi. 2015. "Partisipasi Aktif Intelektual Muda Muslim Dalam Membangun Masyarakat," *Lembaran Masyarakat,* Vol 1 No 1 (2015).

[7] Sunanto, 2021. "Muktamar Dosen PMII Se- Indonesia Harus Bisa Merumuskan Siapa Navigator Perubahan Bangsa," https://www.muktamardosenpmii.com/, akses 30 Maret 2021.

PEMBAHASAN

A. Kaum Intelektual dan Ruang Publik Disrupsi

Dalam setiap kemajuan sebuah bangsa, terdapat kelompok kaum cendekia yang memegang peran strategis. Mereka menjadi navigator penting dalam menentukan arah peradaban bangsa; dialah para kaum intelektual. Istilah intelektual,[8] secara bahasa dimaknai sebagai cerdas, berakal, dan berpikiran jernih. Berdasarkan ilmu pengetahuan.[9] Dalam istilah Arab disebut ‘Aqil, yang berarti orang yang berakal, orang yang mengetahui, juga berbudaya. Bentuk kata sifat dari ‘aqil adalah 'aql yang diterjemahkan melalui terma "nalar."[10]

Ada dua hal penting dari makna intelektual tersebut yaitu, *pertama*, kecerdasan sebagai syarat utama bagi seorang dikatakan sebagai intelektual dan ditandai dengan kepemilikan ilmu pengetahuan yang luas. Itulah kenapa intelektual disebut juga sebagai cendekiawan. *Kedua*, tentang makna berakal. Jika merujuk pada pemikiran Raymond Williams,[11] kata intelektual sering kali diidentikkan dengan orang yang menganut intelektualisme (*intellectualism*) dan kata intelektualisme merupakan bentuk lain dari rasionalisme (*rationalism*). Jadi intelektual dapat dipahami sebagai seorang rasionalis dan rasonalitas gagasannya menjadi indikator keintelektualan seseorang.

Karl Mannheim menyebut intelektual dengan istilah *intelligentsia*. Menurutnya, dalam setiap masyarakat, *intelligentsia* yang memiliki tugas khusus (*special task*) untuk memberikan interpretasi dunia (*an interpretation of the world*) untuk masyarakat tersebut. Intelektual merupakan interpreter (penafsir) realitas politik demokrasi dengan tujuan memberikan kejelasan kepada publik agar memiliki kesadaran, pengetahuan dan pemahaman politik yang benar.[12] Dalam perspektif lain, kaum intelektual,[13] didefinisikan sebagai mereka yang

---

[8] Intelektual secara harfiah berasal dari bahasa Inggris “Intellectual”. Dalam fungsinya sebagai kata sifat kata ini berarti Intelektual cerdik cendikia. Lihat John M. Echol dan Hassan Sadly. 1981. *Kamus Inggris Indonesia.* Jakarta: Gramedia, hlm. 326.

[9] KBBI Online/intelektual, akses 28 Maret 2021.

[10] Abid al-Jabiri. 1991. *Bunyah al-'Aql al-Arabi.* Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabaiyah. hlm. 15-16.

[11] Raymond Williams. 2015. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New Edition. New York: Oxford University Press. hlm.122

[12] Karl Mannheim. 1954. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. With a Preface by Louis Wirth. New York: Harcourt, Brace, & Co., Inc. hlm. 9

[13] Antara intelektual dan ilmuwan ada persamaan dan perbedaannya; ilmuwan dan intelektual sama-sama bekerja dengan informasi dan pengetahuan sebagai sarana dan fasilitas. Yang membedakan; Ilmuwan mengubah kepercayaan dan nilai menjadi informasi dan pengetahuan, sementara intelektual mengubah pengetahuan dan informasi menjadi nilai, komitmen politik, atau keyakinan idologis dan sikap moral, Ilmuwan membatasi kerjanya dalam disiplin ilmu tertentu, sedangkan intelektual menerobos disiplin keilmuannya karena memikirkan atau membela kepentingan publik. Lihat Ignas Kleden, 2020. *Fragmen Sejarah Intelektual: Beberapa Profil Indonesia Merdeka,* Yayasan Pustaka Obor Indonesia: Jakarta, hlm. 12.

berani berbicara kebenaran dan mengungkap kebohongan.[14] Mereka adalah individu yang mempunyai bakat untuk mengartikulasikan pesan, pandangan dan sikapnya kepada publik.

Urgensi hadirnya kaum intelektual ditengah masyarakat adalah untuk melakukan advokasi atas lingkungan sosialnya yang tidak adil. Terlibat langsung dalam pergumulan sosial untuk menjaga akal sehat tetap kritis dan merawat agar kebenaran tidak diselewengkan. Dalam pandangan Edward Said, kaum intelektual tidak boleh netral, tapi harus mempunyai keberpihakan terhadap kelompok lemah yang tertindas.[15] Dosa terbesar kaum intelektual adalah apabila ia tahu apa yang seharusnya dikatakan, tapi dia memilih diam dengan dalih apapun. Setiap orang mempunyai potensi untuk menjadi intelektual, tapi tidak semua orang bisa menjadi intelektual dengan fungsi sosialnya.[16]

Dalam kasus Indonesia, di tengah gaung era disrupsi dan revolusi industri yang menggema, kaum intelektual muda mengalami surplus. Era disruptif adalah era dimana munculnya inovasi yang tidak terlihat dan tidak disadari, bahkan tidak diprediksi oleh organisasi atau Lembaga yang mapan sekalipun, sehingga mengganggu tatanan yang sudah ada. Namun demikian, ditengah kondisi tersebut, realitanya kaum intelektual terpolarisasi menjadi dua bentuk; intelektual yang menyelami karir birokratik dan menjadi penyokong negara dalam lingkaran kekuasaannya dan intelektual yang terbawa arus perengkingan universitas dalam kosmopolitanisme pendidikan global, sehingga kehidupan akademik terfokus untuk membuat paper atau makalah yang terindeks global (baca=scopus),[17] namun miskin kontribusi bagi umat dan rakyat banyak. Sehingga dua arus kecenderungan intelektual itu mempunyai konsekwensi terpinggirkannya peran advokasi pengetahuan untuk masyarakat sipil. Tidak hanya peran advokasi sosial yang lumpuh tapi integritas dan moral juga pelan-pelan runtuh.

Terkait penyelewengan intelektual, Majalah tempo edisi Januari 2021 dan Februari 2021 menurunkan investigasi ihwal benang kusut praktik plagiarisme dan praktik keji dalam mengejar jurnal predator untuk sebuah gengsi universitas serta obral penghargaan doktor honoris causa kepada penguasa yang belum jelas sumbangsihnya bagi masyarakat dan kemanusiaan. Ini hanya salah satu alarm yang tak hanya menunjukkan matinya fungsi sosial kaum intelektual karena hanya tunduk dan menjadi penyokong kekuasaan, tapi juga runtuhnya integritas dan moral kaum intelektual karena lebih mengejar target *World Class University* dengan cara instan.

Dengan situasi seperti ini, perlu kiranya kembali merenungkan pertanyaan-pertanyaan kritis Edward Said tentang peran kaum intelektual di

---

[14] Noam Chomsky dkk. 2019. *The Responsibility of Intellectuals Reflections by Noam Chomsky and others after 50 years.* UCL Press University College London. hlm. 21

[15] Edward W. Said. 1999. *Peran Intelektual.* Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta, h. 54

[16] Antonio Gramsci, 1989. *The Intellectuals", In Selections From The Prison Notebooks*, New York: International Publishers, hlm. 3-23

[17] Airlangga Pribadi. 2021. "Pudarnya Peran Intelektual Pembela Masyarakat," *Harian Kompas,* Edisi 15 Maret 2021.

abad ke-20; Edwar Said mempertanyakan; masih adakah intelektual yang independen dalam menyampaikan gagasannya? Ia melakukan kritik keras bagi yang menganggap intelektual sebagai profesi dengan tujuan material *an sich.* Baginya, ancaman khusus intelektual saat ini bukan otonomi kampus, komersialisasi pendidikan, bukan posisi pinggiran, tapi justru perangai profesionalisme. Profesionalisme bagi Edward adalah bahaya laten yang dapat menurunkan derajat intelektual seseorang.[18] Seharusnya, kaum intelektual bergerak bukan karena mengejar keuntungan atau karena mendapat imbalan, melainkan bergerak karena cinta kebenaran, mempunyai rasa keberpihakan pada yang lemah dan tertindas.

Hal ini tentu relevan dengan apa yang dipertanyakan oleh Antonio Gramsci tentang peran intelektual di dalam ruang publik (masyarakat).[19] Menurutnya, semua orang pada dasarnya adalah intelektual yang mampu berpikir secara rasional, namun tidak semua orang memanfaatkan intelektualitasnya tersebut untuk memajukan masyarakat. Gramsci menyebutkan bahwa intelektual modern bukan hanya berbicara dan mengajarkan suatu ilmu, melainkan juga turut ambil bagian dalam pembangunan hegemoni. Atas dasar itu, ia membagi intelektual menjadi dua jenis, yaitu intelektual tradisional dan intelektual organik.[20] Intelektual tradisional, menurut Gramsci, adalah intelektual yang menempatkan dirinya sebagai strata yang terpisah dari masyarakat. Intelektual semacam ini tinggal di "menara gading" institusi akademik dan hanya berkutat dengan teori-teori yang tidak praktis bagi lingkungan sosial.[21] Sebaliknya, intelektual organik tidak berkutat dengan hal-hal yang bersifat saintifik semata, melainkan memilih untuk mengaplikasikan pengetahuan tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Gramsci menyebutkan bahwa peran intelektual organik adalah memberi wawasan tentang bahasa pengetahuan dan bahasa ekspresi yang tepat agar masyarakat dapat mengartikulasikan hal-hal yang ia rasakan dan pikirkan. Melalui peran semacam itu masyarakat tidak akan mudah terjebak dalam dogma ideologi fundamentalis, transnasionalis, kapitalis maupun hegemoni penguasa.

Setiap orang dapat disebut sebagai intelektual yang memiliki fungsi sosial, sepanjang ia mampu memposisikan diri secara sosial untuk membela dan berkontribusi menyelesaikan persoalan-persoalan sosial-politik mendasar, meskipun menimbulkan resiko. Namun, keberanian kaum intelektual di dalam menyuarakan gagasannya diruang publik, baik ruang publik konvensional maupun digital, sebagai respon atas realitas yang dihadapi merupakan wujud totalitas sekaligus tanggung jawab kaum intelektual.

---

[18] Edward W. Said. 1996. *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. New York: Vintage Books.

[19] Antonio Gramsci. 1989. *The Intellectuals, In Selections From The Prison Notebooks*. New York: International Publishers. hlm. 3-23

[20] Antonio Gramsci. 1989. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: Internationale Publisher. hlm. 16.

[21] Syarif Maulana, 2015. Ruang Publik dan Intelektual Organik, *Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 12, No. 1, Juni 2015, hlm. 123-124

Pada posisi ini, intelektual muda NU diharapkan dapat mengambil peran, misalnya pada ruang publik digital dengan mengimbangi berbagai isu dan wacana yang berkembang di ruang publik dengan cara mengkounter informasi viral yang sering kali menyesatkan atau merusak nalar umat yang sengaja dan sistematis diseminasikan oleh para pendengung bayaran (*buzzers*). Mekanisme kounter isu atau wacana tersebut juga dapat dilakukan dengan cara melibatkan pendengung organik (*the organic buzzers*) yang diaktivasi dan diorganisasikan oleh para intelektual muda melalui berbagai komunitas.[22]

Melalui berbagai sarana dan media, intelektual muda NU diharapkan dapat menyajikan wacana dan gagasan alternatif yang sekiranya bisa meningkatkan literasi keagamaan umat/publik. Merujuk pada gagasan Gramsci, kemauan kaum intelektual menjalankan fungsi sosialnya. Terkait hal ini, intelektual muda NU dalam menjalankan fungsi sosialnya dihadapkan pada ragam tantangan ruang publik. Tantangan itu dapat berupa: *Pertama,* tantangan internal dari kalangan intelektual sendiri, yang justru menggadaikan intelektualitasnya untuk kepentingan-kepentingan pragmatis dan transaksional. *Kedua,* tantangan dari kaum muslim ketika dihadapkan dengan perkembangan globalisasi dan teknologi informasi atau ruang publik digital, seperti kurangnya literasi masyarakat terhadap paham keagamaan, masifnya media dakwah fundamentalis, fanatisme aliran dan mazhab, ujaran kebencian di media sosial, dan lain-lain,[23] tanpa menafikan tantangan lain, semisal *image* buruk Islam di dunia Barat.

Sebagai ruang dialog dan diskusi, ruang publik digital maupun konvensional, harus menjadi pasar gagasan (*market of ideas*) intelektual muda NU dimana gagasan-gagasan dikontestasikan. Isu-isu strategis didiskusikan agar terbangun pemahaman publik yang benar. Publik manjadi tercerahkan, sehingga mereka tidak terjebak dalam lingkaran setan (*devil's circle*) hoaks, misinformasi, dan bahkan ujaran kebencian. Dengan demikian, ruang publik dapat menjadi mekanisme preventif bagi potensi terulangnya praktek wacana pasca-kebenaran (*post-truth*) tentang ajaran agama. Di ruang publik, berbagai gagasan fundamentalis, pesan propaganda maupun ujaran kebencian diverifikasi melalui diskusi rasional-kritis. Jadi, ruang publik bisa menjadi mekanisme proteksi umat dari serangan pesan propaganda, fundamentalis, atau bahkan destruktif.

Ruang publik dapat dioptimalkan menyehatkan nalar publik umat. Upaya peningkatkan literasi umat/publik dapat dilakukan dengan mentransformasikan melalui berbagai media, semisal: *e-books, e-paper, e-buletin, e-magazine, e-journal, e-flayer, youtube, socmed,* atau media kreatif lainnya. Dengan ruang publik tersebut, lanskap literasi keagamaan moderat dan inklusif tidak sekedar menjadi lebih interaktif tanpa dibatasi oleh ruang dan waktu, tetapi juga berbasiskan media literasi yang melimpah (*abundantly informed*). Internet telah merubah cara publik berdialektika.

---

[22] Idham Holik. 2020. "**Idealitas Intelektual Dalam Ruang Publik Pilkada," https://kota-cirebon.kpu.go.id/berita/ akses 20 Maret 2021.**

[23] Muhammad Nasir. 2012. "Mahasiswa Islam Dalam Perspektif Pendidikan Global," *Dinamika Ilmu,* Vol 12 No 1. Juni 2012, DOI: 10.21093/di.v12i1.58

Sebagai *agent of change* (agen perubahan) dan *moral agent* (agen moral), para intelektual muda NU yang tinggal di berbagai pelosok negeri, agar tidak hanya dimonopoli oleh intelektual ibu kota, memiliki peran strategis untuk terlibat aktif di ruang publik digital tersebut. Secara imperatif, intelektual muda NU dituntut untuk dapat berkontribusi dalam mewujudkan optimisme literasi keagamaan digital di tengah arus fundamentalis dan global yang semakin deras. Kontribusi mereka dapat dimulai dengan intensitas dan keaktifannya publikasi literasi keagamaan dalam berbagai bentuk di ruang publik digital, begitu juga hal yang sama di ruang publik konvensional. Dengan kemampuan komunikasi diskursif yang persuasif, intelektual muda NU bisa mengobarkan wacana kosmopolitanisme Islam yang mencerahkan dengan berbagai bahasa dan media.[24]

Dalam pandangan Julien Benda, intelektual yang mampu adaptif dan inovatif merupakan intelektual sejati. Mereka adalah intelektual yang memiliki kepribadian kuat, siap menanggung resiko, pantang menyerah atas masalah praktis (*practical concerns*),[25] dan memiliki keberanian untuk menjadi oposisi permanen terhadap ketidakadilan dan penindasan.[26]

B. Menjadi Kaum Muda NU: Menjadi Kaum Intelektual yang Kosmopolit

Secara etimologis, istilah kosmopolitan berasal dari kata *kosmos,* yang berarti jagat raya, sedangkan kosmopolitan itu sendiri merupakan penduduknya dari berbagai elemen; yang memiliki wawasan atau pengetahuan yang luas.[27] Kata kosmopolitan itu berasal dari Yunani, berarti *citizen of the world* (warga dunia). Kosmopolitan mengindikasikan adanya sebuah nilai universal yang dianut dan diyakini oleh masyarakat dalam lingkup yang luas atau bahkan tanpa batas. Sementara kosmopolitanisme merupakan harapan ideal tentang warga dunia tanpa batas, dan kosmopolitanisme bersumber dari inspirasi pemikiran humanitas rasional, sebuah nilai yang terkandung dalam diri setiap manusia.

Dalam konteks negara-bangsa, pemikiran kosmopolitanisme pada dasarnya memberi ruang penting pada peran individu dalam membentuk komunitas. Dengan dampak globalisasi pada relasi-relasi sosial, kosmopolitanisme menegaskan bahwa perbedaan kultur individu, kelompok dan bangsa, dan dialog antar kelompok tersebut, sebagai batu pijakan dalam membangun tatanan komunitas global. Dalam pengertian lain, nilai kosmopolitan merujuk kepada suatu paham atau gagasan bahwa semua manusia, tanpa memandang latar belakangnya adalah anggota dari sebuah komunitas. Maksudnya, nilai kosmopolitan mengarahkan kepada suatu kehidupan yang "tanpa-batas" *(borderless)* yang erat kaitannya dengan globalisasi sehingga nilai kosmopolitan dapat juga dianggap sebagai ideologi yang menganggap semua

---

[24] Idham Holik. 2020

[25] Julien Benda. 1969. *The Treason of the Intellectuals*. Translated by Richard Aldington. With a new introduction by Roger Kimball. New Burnswick: Transaction Publishers, hlm 43

[26] Edward W. Said. 1996. *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. New York: Vintage Books, hlm. 7

[27] KBBI Online/cosmopolitan/ akses 28 Maret 2021.

kelompok etnis manusia milik sebuah komunitas tunggal berdasarkan pada moralitas bersama.

Pandangan lintas kultural dalam kosmopolitan ini memberi arti akan pentingnya dialog dalam sebuah komunitas dengan landasan saling mengakui dan menghargai, dimana perbedaan pada manusia dianggap sebagai inti dalam menciptakan kehidupan dunia yang damai. Artinya manusia sebagai tujuan, bukan alat. Unsur dialog menjadi penting dalam paradigma kosmopolitanisme. Menurut Fethullah Gulen dialog menjadi relevan untuk menjawab problem *Class of Civilization* atau perbenturan budaya yang pernah digaungkan oleh Samuel P Huntington, yang menyebabkan manusia saling curiga mencurigai khususnya antar umat beragama. Dengan landasan saling mengakui dan menghargai, dialog dapat digunakan sebagai pijakan dalam menata dunia yang plural, membuka perspektif baru dan akan adanya penghargaan Islam terhadap nilai-nilai toleransi dan rekonsiliasi pemikiran agama dengan aturan kehidupan modern.[28]

Hal ini menegaskan bahwa, kebangkitan kembali peradaban Islam hanya dapat direngkuh apabila Intelektual muda NU bersikap terbuka terhadap perkembangan dunia. Menutup diri sebagai bentuk penolakan dan atau ketidak mampuan kaum muda NU dalam menyikapi perkembangan dunia justru akan memperlihatkan kelemahan. Nilai dan prinsip universal dalam Islam Indonesia harus tetap menjadi dasar atau landasan dalam setiap ekspresi keagamaan intelektual muda NU dalam merespon perkembangan zaman tersebut.[29] Dengan demikian Islam Indonesia tidak akan kehilangan identitasnya serta mampu menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman sehingga mampu melahirkan kader-kader muda yang kosmopolit.

Kosmopolitanisme Islam akan mencapai titik optimal manakala terjadi keseimbangan antara kecenderungan normatif dan kebebasan berfikir semua warga bangsa. Implikasinya bagi intelektual muda NU adalah, harus ada kesembangan dalam aktualisasi pengetahuan, yakni *fikrah* dan *amaliyah*, atau intelektual dan aksi sosial. Intelektual muda NU, memang hidup berkembang di Indonesia, akan tetapi secara peradaban, Intelektual muda NU tidak menutup diri dari pengaruh peradaban dunia. Intelektual muda NU harus aktif berdialog, berpikir keluar dari lingkup Indonesia untuk mempromosikan Islam Indonesia itu ke dunia luar. Tak hanya menerima pengaruh asing, tetapi juga berdialog, sharing tentang Indonesia kepada dunia luar. Selama ini kaum muda NU, mengalami *inferiority complex,* meski sudah ada beberapa yang studi di luar negeri dan membanggakan serta tersebar di berbagai benua, namun itu belum seberapa. Masih banyak yang mengalami rasa minder ketika berhadapan dengan bangsa lain. Karena itulah harus segera diatasi dengan semangat yang kosmopolitan.

Diskursus kosmopolitanisme Islam juga dapat dilacak di era kemerdekaan. Saat Indonesia dihadapkan pada persoalan perumusan bentuk kenegaraan yang dinilai relevan dengan realitas sosial masyarakat Nusantara

---

[28] A. Rizqon Khamami. 2011. "Islam Kosmopolitan dalam Ajaran-ajaran Fethullah Gulen," *Al Fikr* vol 15 no 2, 2011, hlm.157-161

[29] Fabian Fadhly. 2018. "Tradisi Intelektual Islam Di Indonesia Abad VII-XXI M," *Tamaddun,* Vol 18, No 1 (2018), hlm. 37-39

yang plural. Perbedaan pendapat dalam merumuskan dasar negara sangat tajam. Sehingga muncul dua poros perbedaan pendapat itu dalam dua kelompok besar: —nasionalis Islam — dan nasionalis sekuler. Nasionalis Islam digunakan untuk menyebut tokoh-tokoh Islam yang mempunyai aspirasi agar Islam dijadikan sebagai dasar negara *(Islamic state)*. Tokoh-tokoh Islam dari berbagai organisasi, termasuk K.H. Wahid Hasyim, berada dalam kelompok ini. Sementara itu —nasionalis sekuler digunakan untuk menyebut tokoh-tokoh yang sebagian juga beragama Islam seperti Soekarno, tapi tidak menghendaki Islam sebagai dasar negara. Mereka menginginkan negara kebangsaan *(nation state)* yang tidak didasarkan pada satu agama tertentu. Dari sinilah kemudian Bung Karno mencetuskan gagasan tentang Pancasila. Diskursus tersebut merupakan salah satu contoh terang dari para intelektual Islam yang kosmopolit di Indonesia dalam upaya merumuskan dan mendialogkan universalitas Islam dengan partikularitas kearifan lokal.[30]

Ciri khas lain pemikiran kosmopolit adalah tidak adanya faktor kekerasan baik di tingkat wacana maupun aksi dalam menyikapinya. Sudah barang tentu, dalam dialektika antara dimensi lokal dan global *citizenship* ini ada pergumulan dan pergulatan identitas yang tidak mudah, ada dinamika dan dialektika antara keduanya, antara *being a true Muslim* dan *being a member of global citizenship* sekaligus. Muaranya adalah pada pencarian sintesis baru yang dapat memayungi dan menjadi jangkar spiritual bagi mereka yang hidup dalam dunia baru dan dalam arus pusaran perubahan sosial yang global sifatnya.

Menurut Nurcholish Madjid, Refleksi spirit kosmopolitanisme itu sejatinya dapat dilacak dalam segenap segi kebudayaan yang berkembang di dunia Islam, sejak dari segi-segi yang bukan-material seperti dunia pemikiran sampai kepada segi-segi yang material seperti arsitektur dan seni bangunan pada umumnya.[31] Pola-pola serupa itu dapat dicermati di semua bagian dari dunia Islam, namun kesemuanya sekaligus dilengkapi *(overarched)* oleh suatu dasar universal ajaran Islam. Representasi pola itu dalam bidang budaya material yang paling baik ialah arsitektur masjid. Bahkan arsitektur Islam itu sendiri, secara keseluruhannya, mencerminkan watak kosmopolit.

Demikian pula dalam gagasan Gus Dur, kosmopolitanisme yang ia tawarkan sejatinya berakar dari spirit hijrah yang dilakukan oleh Nabi Muhamad bersama para sahabatnya ke Madinah. Dalam hijrah, Nabi yang ditemani sahabatnya, Abu Bakar, tampil sebagai pemimpin yang sukses mencipta strategi pemikiran dalam memecahkan situasi yang sulit. Peristiwa-peristiwa yang dilakoni Nabi dan Abu Bakar menyiratkan sebuah kosmopolitanisme peradaban yang sedang diletakkan Nabi di Semenanjung Arabia.[32] Kosmopolitanisme peradaban yang diciptakan Nabi dipoles dengan nilai-nilai universal yang

---

[30] M. Nur Fauzi, 2019. "Jejak Pemikiran Kosmopolitan Gus Dur: Antara Universalitas Islam Dan Partikularitas Kearifan Lokal," *Jurnal Transformatif,* Vol. 3, No. 2 October 2019, hlm. 215-240.

[31] Nurcholish Madjid, 2021. "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme kebudayaan Islam,"

http://nurcholishmadjid.org, akses 25 Maret 2021.

[32] **Usman, 2008. "Pemikiran Kosmopolit Gus Dur Dalam Bingkai Penelitian Keagamaan," *Jurnal Masyarakat & Budaya*, Vol 10 No. 1 Tahun 2008, hlm. 185-192**

tertancap dalam seluruh ajaran Islam. Peristiwa hijrah, yang oleh Umar bin Khattab dijadikan sebagai peletak dasar tahun Hijriyah, telah melompatkan ruang kesadaran umat Islam dalam penciptaan peradaban agung yang dipelopori Nabi Muhammad. Kalau di Mekkah Nabi lebih banyak disibukkan dengan berbagai konflik dengan kaum Quraisy Mekkah, maka di Madinah Nabi memulai babakan kehidupan baru dalam menata kehidupan sosial, politik, dan kenegaraan.

Nabi Muhammad tampaknya memahami betul bahwa masyarakat yang beliau hadapi adalah masyarakat majemuk yang masing-masing golongan bersikap individualis terhadap golongan lain. Untuk itu, beliau melihat perlu adanya penataan dan pengendalian sosial-politik untuk mengatur hubungan-hubungan antar golongan dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan agama. Dirumuskanlah perjanjian tertulis yang dikenal sebagai *Sahifah al-Madinah* atau *Mitsaq al-Madinah* (Konstitusi Madinah) sebagai landasan politik bersama yang menekankan pada persatuan yang erat di kalangan kaum muslimin dan kaum Yahudi, menjamin kebebasan beragama bagi semua golongan, menekankan kerjasama dan persamaan hak dan kewajiban semua golongan dalam kehidupan sosial politik, dalam mewujudkan pertahanan dan perdamaian, dan menetapkan wewenang bagi Nabi untuk menengahi dan memutuskan segala perbedaan pendapat dan perselisihan.[33]

Nabi membuat persaudaraan *(al-ikho)* antarumat Islam, dan mengubah nama Yatsrib menjadi Madinah. Secara bahasa Madinah mempunyai akar kata yang sama dengan *tamaddun* (peradaban). Seluruh peristiwa sejarah yang dijalankan Nabi mencerminkan sebuah kosmopolitanisme peradaban, yang oleh Robert N Bellah dikatakan modern, bahkan terlalu modern untuk ukuran Timur Tengah waktu itu. Kecemerlangan Rasulullah SAW dalam mengintrodusir negara Madinah ini oleh Michael H.Hart,[34] menjadikannya ditempatkan dalam urutan pertama di antara 100 tokoh berpengaruh dunia lainnya.

Hadirnya Negara Madinah bagi Rasulullah sejatinya bukan semata-mata untuk membangun "rezim Politik" atas aksi peretasan keprihatinan karena merasa gagal mengembangkan Islam di Mekkah. Melainkan, sebagai suatu praktik reformasi ideal yang berwacana kemanusiaan dan integrasi sosial di tengah kemajemukan masyarakat. Bercermin dari teladan Nabi, Lantas bagaimana idealnya kaum intelektual muda NU menempatkan diri dalam diskursus kebangsaan dan dinamika global saat ini ? Kosmopolitanisme Islam bagi intelektual muda NU hendaknya dipahami sebagai paradigma "etik-Islam" yang dikonstruksi untuk menghadapi realitas global dan problematika modernitas. Hal ini tentu muaranya adalah tugas intelektual muda untuk menjadikan keIslaman dan keindonesiaan sebagai Etika Universal. Aktualisasinya dapat diwujudkan dengan segala sumberdaya/*resources* kaum muda NU dalam beragam *locus* dan *tempus*. Dapat berupa Gerakan literasi, pengembangan berbagai saluran digital dan non digital, Gerakan komunitas.

---

[33] Lukman Santoso Az, 2020. "Pesan Hijrah dan Praktik Moderasi Negara Madinah" https://nyabtu.com/pesan-hijrah-dan-praktik-moderasi-negara-madinah/, akses 30 Maret 2021.

[34] Michael H.Hart, 1997, 100 Tokoh Paling Berpengaruh Dalam Sejarah, Jakarta: Pustaka Jaya.

Islam kosmopolit harus dipahami sebagai frame atau kerangka pikir. Dalam tataran praksis, alam pikiran intelektual muda NU yang berorientasi pada nilai-nilai peradaban yang kosmopolitan, selalu berupaya untuk ikut berdialog dan berbagi dengan berbagai peradaban dunia. Tidak hanya sebagai penerima pengaruh asing tapi juga memengaruhi masyarakat dunia. Inilah makna dari kosmopolitanisme yang dalam aktivitas nyata. Dengan sifat-sifat tersebut peran intelektual kosmopolit akan mampu membawa Indonesia sejajar dengan bangsa-bangsa lain dalam menyikapi kemajuan teknologi. Sederhananya Intelektual kosmopolit merupakan representasi priyayi prograsif, sekaligus santri yang Transformatif.

Era disrupsi dan globalisasi adalah sebuah keniscayaan yang harus di hadapi intelektual muda NU dewasa ini. Salah satu wujud formulasi kosmopolit warga NU secara kritis-transformatif dalam menjawab tantangan globalisasi tersebut adalah dengan penguatan watak keislaman sembari tetap merawat keIndonesiaan. Islam Indonesia pada hakikatnya merupakan manifestasi sebuah pemahaman keislaman yang bergumul, berdialog dan menyatu dengan kebudayaan Nusantara, dengan melalui proses seleksi, akulturasi dan adaptasi.

Sehingga NU tidak hanya terbatas pada sejarah atau lokalitas Islam di tanah Jawa. Lebih dari itu, NU sebagai *manhaj* atau model beragama yang harus senantiasa diperjuangkan untuk masa depan peradaban Indonesia dari sabang sampai merauke, dan juga seluruh penjuru dunia. Intelektual muda NU yang ramah, terbuka, inklusif, kosmopolit dan mampu memberi solusi sekaligus bersahabat dengan lingkungan kultur, sub-kultur, dan agama yang beragam ini setidaknya cukup. Gagasan demikian secara universal merupakan wujud kosmopolitanisme keislaman intelektual NU di tengah gempuran arus globalisasi.

Sebagaimana argumentasi Gus Dur bahwa, kosmopolitanisme Islam hakikatnya lebih mementingkan pemahaman *ma haula al-nass* (*around the text*), dan bukannya berhenti dalam *ma fi al-nass* (*in the text*) dalam memahami Islam. Artinya, Keislaman intelektual Muda NU bukan sebatas teks namun juga berarti konteks. Hanya ada dua pilihan atau jalan dihadapan intelektual muda saat ini, yaitu mengikuti Islam tradisional, statik, dan legal formal ataukah mengubah lagi secara lebih dinamis pandangan dunia yang plural, universal, dan kosmopolit.[35] Secara aplikatif menurut Gus Dur harus ditopang oleh *dharriyat al-khamsah* (lima hal dasar yang dilindungi agama). Kelima hal dasar itu adalah: 1) *hifz al-din;* keselamatan keyakinan setiap agama; 2) *hifz al-nafs;* keharusan keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan anarkis dan teror; 3) *hifz al-aqli;* pemeliharaan atas kecerdasan akal; 4) *hifz al-nasl;* keselamatan keluarga dan keturunan; dan 5) *hifz al-mal;* keselamatan hak milik, properti dan profesi dari kekerasan dan gangguan. Artinya, semakin saleh intelektual muda NU dalam menjalankan *dharriyat al-khamsah,* semakin kosmopolit intelektual tersebut.[36]

Menjadi intelektual muda yang kosmopolit tidak harus melepas jubah keislaman, namun cukup dengan memoles jubah tersebut sesuai dengan kondisi

---

[35] M. Lutfi Mustofa. 2011. "Pembaruan Pemikiran Islam Indonesia: Negosiasi Intelektual Muslim dengan Modernitas," *Ulul Albab Jurnal Studi Islam,* Vol 12, No 2, 2011, hlm. 14-15

[36] Abdurrahman Wahid. 2007. *Islam Kosmopolitan, Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute.

yang dibutuhkan di masing-masing *locus* dan *tempus* seiring perkembangan revolusi industri dan globalisasi. Hal ini sejalan dengan kaidah *al-Muhafadhotu Alal Qodimis Sholeh Wal Akhdu Bil Jadidil Ashlah* (mengaktualisasikan nilai-nilai klasik yang masih relevan sembari mengambil nilai-nilai kontemporer yang membawa kebaikan). Bagaimanapun juga upaya menangkal ekstrimisme, fundamentalisme dan terorisme sejalan dengan membangun keberagaman Islam di bumi nusantara yang majemuk.

Sederhananya, adanya dialektika dan pergumulan antara dimensi lokal dan global *citizenship* muaranya harus diarahkan pada pencarian sintesis baru yang dapat memayungi dan menjadi jangkar spiritual bagi semua kelompok, yakni inklusif-emansipatoris. Sehingga melahirkan keseimbangan dalam aktualisasi pengetahuan kaum muda NU, yakni *fikrah* dan *amaliyah*, atau pemikiran dan aksi sosial. Dengan demikian tinggal bagaimana diaktualkan kedalam NU secara kelembagaan. Tentunya menjadikan kolaborasi dengan kelompok lain yang memiliki visi yang sama sebagai kunci.

KESIMPULAN

Dari uraian dan analisis yang telah dilakukan, dapat dirumuskan beberapa kesimpulan: *Pertama,* masa depan NU, yang dalam hal ini dimotori oleh kaum intelektual muda, bergantung kepada kesiapan mereka dalam menempatkan diri. Lakpesdam, PMII, KMNU, ISNU serta kantung-kantung intelektual NU lainnya perlu bertransformasi dan segera melakukan upaya reposisi nilai-nilai keislaman dan keindonesiaan yang sinergis dengan perkembangan revolusi industri dan era disrupsi, agar dapat kembali menyapa akar rumput secara lebih *applicable* dan *adaptable.*

Kedua, Perlu rumusan bersama arah gerakan intelektual muda NU yang kosmopolit, yakni gerak intelektual yang mampu bergumul, berdialog dan menyatu dengan tradisi Nusantara yang beragam, sekaligus responsif dengan kondisi global yang disruptif melalui proses seleksi, akulturasi dan adaptasi. Sebuah gerak dan gerakan intelektual yang membenamkan diri pada paradigma ilmu yang bertujuan praksis, yakni upaya emansipasi.

Adapun tawaran aksi yang dapat dikembangkan, diantaranya, *pertama,* perlu riset empiris untuk mengidentifikasi sekaligus memetakan secara faktual segala kondisi dan gerak intelektual muda di masing-masing daerah, kampus maupun lingkungannya. *Kedua,* perlu mencari formula bagaimana mengkonversi frame pemikiran intelektual NU Kosmopolit sebagai gerakan yang *compatible* dengan beragam audiens. *Ketiga,* perlu ada rumusan sistematis melalui wadah struktural untuk melahirkan intelektual kosmopolit yang tersebar diberbagai lini sekaligus intelektual publik yang menjadi teladan ummat, semisal kaderisasi model milenial.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman Wahid. 2007. *Islam Kosmopolitan, Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute.

Abid al-Jabiri. 1991. *Bunyah al-'Aql al-Arabi.* Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabaiyah.

Abid Rohmanu dkk, 2021. *Nalar Kritis Keberagamaan: Menguatkan Ruh dan Hakikat Agama.* Yogyakarta: IRCiSoD,

Antonio Gramsci. 1989. *The Intellectuals, In Selections From The Prison Notebooks*. New York: International Publishers.

Edward W. Said. 1996. *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. New York: Vintage Books.

George Ritzer dan Doudlas J. Goodman. 2010. *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern.* Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Ignas Kleden, 2020. *Fragmen Sejarah Intelektual: Beberapa Profil Indonesia Merdeka,* Yayasan Pustaka Obor Indonesia: Jakarta, 2020.

John M. Echol dan Hassan Sadly. 1981. *Kamus Inggris Indonesia.* Jakarta: Gramedia.

Julien Benda. 1969. *The Treason of the Intellectuals*. Translated by Richard Aldington. With a new introduction by Roger Kimball. New Burnswick: Transaction Publishers.

Karl Mannheim. 1954. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. With a Preface by Louis Wirth. New York: Harcourt, Brace, & Co., Inc.

M. Imdadun Rahmat. 2003. *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*. Jakarta: Erlangga 2003.

Michael H.Hart, 1997, 100 Tokoh Paling Berpengaruh Dalam Sejarah, Jakarta: Pustaka Jaya.

Raymond Williams. 2015. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New Edition. New York: Oxford University Press.

Noam Chomsky dkk. 2019. *The Responsibility of Intellectuals Reflections by Noam Chomsky and others after 50 years.* UCL Press University College London.

A. Rizqon Khamami. 2011. "Islam Kosmopolitan dalam Ajaran-ajaran Fethullah Gulen," *Al Fikr* vol 15 no 2.

Fabian Fadhly. 2018. "Tradisi Intelektual Islam Di Indonesia Abad VII-XXI M," *Tamaddun,* Vol 18, No 1.

M. Lutfi Mustofa. 2011. "Pembaruan Pemikiran Islam Indonesia: Negosiasi Intelektual Muslim dengan Modernitas," *Ulul Albab Jurnal Studi Islam,* Vol 12, No 2, 2011, hlm. 14-15

M. Nur Fauzi, 2019. "Jejak Pemikiran Kosmopolitan Gus Dur: Antara Universalitas Islam Dan Partikularitas Kearifan Lokal," *Jurnal Transformatif,* Vol. 3, No. 2 October.

Muhammad Nasir. 2012. "Mahasiswa Islam Dalam Perspektif Pendidikan Global," *Dinamika Ilmu,* Vol 12 No 1. Juni. DOI: 10.21093/di.v12i1.58

Usman, 2008. "Pemikiran Kosmopolit Gus Dur Dalam Bingkai Penelitian Keagamaan," *Jurnal Masyarakat & Budaya*, Vol 10 No. 1.

Syarif Maulana, 2015. "Ruang Publik dan Intelektual Organik," *Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 12, No. 1, Juni.

Yanwar Pribadi, 2015. "Partisipasi Aktif Intelektual Muda Muslim Dalam Membangun Masyarakat," *Lembaran Masyarakat,* Vol 1 No 1.

Airlangga Pribadi. 2021. "Pudarnya Peran Intelektual Pembela Masyarakat," *Harian Kompas,* Edisi 15 Maret 2021.

Idham Holik. 2020. "**Idealitas Intelektual Dalam Ruang Publik Pilkada," https://kota-cirebon.kpu.go.id/berita/ akses 20 Maret 2021.**

Lukman Santoso Az, "Pesan Hijrah dan Praktik Moderasi Negara Madinah" https://nyabtu.com/pesan-hijrah-dan-praktik-moderasi-negara-madinah/, akses 30 Maret 2021.

Nastiti Khadijah. 2021. "Generasi Muda Indonesia Menuju Indonesia Emas 2045," https://www.kompasiana.com/ akses 28 Maret 2021.

Nurcholish Madjid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme kebudayaan Islam,"

http://nurcholishmadjid.org, akses 25 Maret 2021.

Sunanto, "Muktamar Dosen PMII Se- Indonesia Harus Bisa Merumuskan Siapa Navigator Perubahan Bangsa," https://www.muktamardosenpmii.com/, akses 30 Maret 2021.

KBBI Online/intelektual, akses 28 Maret 2021.

MENAKAR KEADILAN GENDER ATAS PERUBAHAN REGULASI UMUR NIKAHn DALAM UUP NO 16 TAHUN 2019

Taufik, Mohsi, Miftahul Munir, Fahmi Assulthoni, Ridan Muhtadi

STAI Miftahul Ulum Pamekasan. Kode pos: 69362. Hp. 082332975294
taufik.hasyim9@gmail.com, silamohsi@gmail.com,
reng.palengaan9@gmail.com, soulelousa@gmail.com,
ridanmuhtadi@gmail.com.

Abstrak: Menyamakan umur nikah menjadi salah satu perbincangan kaum akademisi, termasuk menjadi pembahasan dimeja legislasi, bahkan telah disahkan menjadi UU No 16 tahun 2018. Gagasan penyamaan umur nikah, sejatinya merupakan tindak lanjut dari gagasan KOMNAS Perempuan sejak beberapa tahun terakhir, yang kemudian telah menjadi sebuah regulasi yang bersifat positif dan perlu disosialisasikan. Dalam perspektif keadilan gender, penyamaan umur nikah merupakan upaya dalam mengangkat martabat kemanusiaan, dan memperkecil bias gender yang sudah terlanjur mengakar di Negara Indonesia, termasuk sebagai upaya menyempurnakan system hukum yang berkeadilan, meskipun hal teresbut bukan barometer inti dari sebuah keadilan hukum. Sehingga, cita-cita system keluarga egaliter sudah mendapatkan posisi diranah legislasi Indonesia, tidak sekedar teori dan gagasan semata.
Kata kunci: *Keadilan Gender, Perubahan Umur Nikah, UUP No 16 tahun 2019.*

Abstract: Equalizing the age of marriage is one of the topics of discussion among academics, including being discussed at the legislative table, and it has been ratified into UU No. 16 of 2018. the idea of equalizing the age of marriage, is actually a follow-up to the idea of KOMNAS Perempuan since the last few years, which has since become a regulations that are positive in nature and need to be socialized. In the perspective of gender justice, equalizing the age at marriage is an effort to uplift the dignity of humanity and reduce the gender bias that has already taken root in the State of Indonesia, including as an effort to improve a just legal system, even though this is not the core barometer of legal justice. Thus, the ideal of an egalitarian family system has secured a position in the domain of Indonesian legislation, not just theories and ideas.
Keywords: *Gender Justice, Change of Marriage Age, UUP No. 16 of 2019.*

Pendahuluan

Umur nikah dalam diskursus akademik selalu menjadi hal yang seksi dan problematik. Berbagai alasan atas diskursus ini, termasuk pengaruh norma yang mengitari pemikiran akdemisi tentang formulasi dan norma perkawinan. *Pertama*; Pemikiran dalam ihwal perkawinan yang dikonstruk oleh pemikiran klasik (kitab kuning) yang cendrung tradisionalis-fundamentalis, akan mengambil kesimpulan bahwa umur perkawinan menjadi bagian yang tidak perlu diatur dalam sebuah hukum. *Kedua*: bagi yang memiliki cara pandang kontekstualisasi hukum, artinya lebih memiliki cara pandang yang substansial tentang hukum, akan mengatakan bahwa aturan tentang batas umur nikah menjadi suatu yang

urgen dan perlu diformulasikan dalam sebuah aturan perundang-udangan, sebagaimana yang ada di Indonesia.

Dalam fiqh klasik, tentang diperbolehkannya menikah tidak dibatasi oleh umur. Tetapi, perintah substansialnya adalah kematangan dan kedewasaan dari kedua calon. Menikah dengan umur dibawah ketentuan Negara, secara fiqh tidak menjadi soal. Karena standar kedewasaan dan kematangan kedua calon. Sehingga adanya kedewasaan inilah diharapkan nantinya kedua pasangan bisa membina hubungan rumah tangganya dengan baik, sehingga tercipta keluarga yang harmonis. Tanpa pertimbangan kedewasaan, kedua pasangan suami istri bisa saja terjerumus pada egoisme sektoral diantara masing-masing keduanya, dan bisa mengantarkan pernikahannya pada jurang keretakan dan kehancuran rumah tangga.

Secara normatif fiqh, sangat jelas sekali, bahwa ketentuan umur bukan standar dalam perkawinan. Konsep yang begini terus dipertahankan oleh kelompok yang memiliki idealitas formalisasi hukum islam secara tekstual. Sedangkan Dalam aspek konstitusi Negara Indonesia, umur nikah menjadi sebuah hal yang urgen dalam melangsungkan perkawinan. Sehingga, melalui proses legislasi di Parlemen, Pemerintah mengundangkan Undang-Undang Perkawinan pada tanggal 2 Januari 1974 dalam Lembaran Negara Nomor 1 tahun 1974.[1] Termasuk didalamnya memuat pasal umur nikah, yakni pasal 7 UU No 01 tahun 1974. Dalam ketentuan tersebut ditentukan bahwa umur calon mempelai laki-laki adalah 19 tahun dan pihak wanita mencapai umur 16 tahun. Ketentuan ini mendapatkan sorotan dan kritik dari pegiat gender, salah satu yang terkuak ke media adalah KOMNAS Perempuan, organisasi ini melakukan upaya secara bersama-sama dengan sejumlah organisasi gerakan perempuan lainnya dengan mengajukan revisi terhadap UU Perkawinan. Isi pokok tuntutanya adalah tentang (a) pendewasaan usia perkawinan. (b) Prinsip non diskriminasi dalam pencatatan perkawinan, di unit-unit di bawah naungan Departemen Agama; (c) Prinsip non diskriminasi juga diterapkan terhadap hak dan kewajiban bagi perempuan dan laki-laki; (d) Hak dan status anak yang dilahirkan di luar hubungan pernikahan tetap memiliki hak dan status yang sama dengan anak yang dilahirkan dalam ikatan perkawinan secara perdata,[2] akan tetapi upaya tuntutan revisi terebut, tidak mendapatkan hasil yang maksimal. Sehingga gerakan-gerakan lain diluar tersebut tetap gencar dilakukan.

Secara perlahan, tuntutan Komnas Perempuan mendapat sambutan positif, baik salah satunya oleh lembaga yudikatif. Dimana lembaga yudikatif, tuntutan tentang penyamaan status anak yang lahir diluar nikah telah diketok palu dengan ketentuan, bahwa anak diluar nikah disamakan statusnya dengan anak yang dilahirkan karena pernikahan, asalkan dapat dibuktikan dengan bukti autentuk berupa tes DNA, Putusan ini dilakukan oleh MK pada tahun 2010 dengan Nomor 46/PUU-VIII/2010. Dari sector legislatif dan ekskutif, pada tahun 2019 telah dilakukan revisi UU Perkawinan tentang batas umur nikah, dimana yang awalnya bagi laki-laki 18 tahun dan pihak perempuan 16 tahun, telah direvisi

---

[1] Sofia Hardani, "Analisis tentang Batas Umur untuk Melangsungkan Perkawinan Menurut Perundang-undangan di Indonesia," *An-Nida'* 40, no. 2 (2016): 126–39.

[2] Hardani. 127.

dengan ketentuan bahwa baik pihak laki-laki maupun perempuan ketentuan bolehnya melangsungkan perkawinan adalah umur 19 tahun. ketentuan tersebut perlu dilakukan analisis baik dari perspektif gender, yuridis normative, dan kemaslahatan hukum.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan *konseptual upproach* dengan menjadikan yuridis normatif dan ketentuan konsep kaidah hukum dalam Islam sebagai pisau analisisnya, sedangkan jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif. Penelitian ini dalam rangka menjawab tentang batas umur nikah dalam perspektif gender, hal ini dalam upaya melacak aspek kemaslahtan hukum dan kedayagunaan hukum.

Pembahasan

1. Genealogi batas umur nikah dalam hukum Islam.

Dialektika fiqh klasik dengan fiqh kontemporer tidak ada hentinya dalam mempergumulkan persoalan umur nikah. Tawaran-tawaran yang dimunculkan dari kedua pihak tersebut selalu menjadikan suasana pemikiran hukum Islam selalu konstelatif. Dalam pendekatan fiqh klasik, persoalan umur nikah tidak menjadi ukuran dalam pernikahan. Akan tetapi standar yang digunakan adalah kedewasaan. Akan tetapi standart kedewasaan yang ada dalam al-Qur an dan al-Hadits yang menjadi rujukan para faqih itu tidak ada standar mutlak dengan umur. Artinnya kedewasaan yang dimaksud mengandung maksud yang multi tafsir dalam aspek umur. Ketidak bakuan tersebut nampak dari sumber-sumber syar'I yang menyatakan secara tersirat batas-batas umur seseorang yang terkategori dewasa, yang kemudian menjadi standart seseorang melakukan pernikahan.

Dalam ketentuan al-Qur an ada potongan ayat yang menyinggung tentang umur nikah, yakni dalam surat al-Nisa` ayat 6:

وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا

Artinya: Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartanya. Dan janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menyerahkannya) sebelum mereka dewasa. Barangsiapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa miskin, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang patut. Kemudian, apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Dan cukuplah Allah sebagai pengawas.

Beberapa *mufassir* memberikan makna atas kalimat حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ tersebut adalah *ihtilam,* termasuk juga pendapat imam al-Thobari dalam kitab tafsirnya. Imam Mujahid menyimpulkan adalah sampai *Ihtilam*, Ibn Abbas juga menyimpulkan *inda l-hilm*, dan ibn Zaid menyimpulkan *al-hilmu*, dan rata-rata semuanya menyimpulkan bahwa umur nikah yang dimaksud adalah ketika seseorang sudah terkategori bermimimpi basah. Dalam kamus *al-Maani likulli rosmi makna*, kata *al-hilmi* memiliki arti bermimpi, pubertas, kedewasaan, dan

baligh. Maka, secara umum para mufassir di atas menyimpulkan bahwa *balaghun nikah* tersebut adalah bermimpi keluar mani, atau pubertas. Hanya saja, para mufassir tidak memberikan batasan umur.

Implikasi ayat tersebut kepada beberapa ulama` fiqh, utamanya madzhab yang empat dalam menyimpulkan standart kedewasaan, yaitu baligh dan berakal. Makanya, kesimpulan tersebut membentuk patokan umur kedewasaan tidak secara tersurat ditentukam oleh ulama` fiqh klasik. melainkan ditentukan berdasarkan kecakapan dan kecerdasan. Yang menarik, meskipun akal dan baligh jadi standart kedewasaan seseorang. Akan tetap, mayoritas ulama` madzhab menyimpulkan bahwa persoalan baligh dan berakal tidak menjadikan syarat dalam pernikahan. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Wahbah al-Zuhaily dalam *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*.

أما :ولم يشترط جمهور الفقهاء لانعقاد الزواج: البلوغ والعقل، وقالوا بصحة زواج الصغير والمجنون. الصغر
الصغر فقال الجمهور منهم أئمة المذاهب الأربعة، بل ادعى ابن المنذر الإجماع على
جواز تزويج الصغيرة من كفء

Artinya: Mayoritas ulama tidak mensyaratkan baligh dan aqil untuk berlakunya akad nikah. Mereka berpendapat keabsahan perkawinan anak di bawah umur dan orang dengan gangguan jiwa. Kondisi anak di bawah umur, menurut jumhur ulama termasuk ulama empat madzhab, bahkan Ibnul Mundzir mengklaim ijmak atau konsensus ulama perihal kebolehan perkawinan anak di bawah umur yang sekufu`.[3]

Wahbah al-Zuhaily memiliki pandangan tersendiri terkait syarat perkawinan dibidang umur, yakni pentingnya syarat-syarat yang berkaitan dengan baligh, mukallaf dan perempuan yang mau dinikahi (bagi laki-laki) harus ditentukan secara utuh.[4] Pendapat ini didukung oleh pernyataan Ibn Syubromah, Abu Bakar al-Asham, dan Utsman al Bitty. Dalam kitab yang sama, al-Zuhaily menyatakan bahwa:

أهلية الزوجين :يرى ابن شبرمة وأبو بكر الأصم وعثمان البتي رحمهم الله أنه لا يزوج الصغير والصغيرة حتى يبلغا، لقوله تعالى: {حتى إذا بلغوا النكاح} [النساء:4/6] فلو جاز التزويج قبل البلوغ، لم يكن لهذا فائدة، ولأنه لا حاجة بهما إلى النكاح. ورأى ابن حزم أنه يجوز تزويج الصغيرة عملاً بالآثار المروية في ذلك. أما تزويج الصغير فباطل حتى يبلغ، وإذا وقع فهو مفسوخ[5]

Artinya, Dalam ihwal kriteria calon mempelai. Ibnu Syubrumah, Abu Bakar Al-Asham, dan Ustaman Al-Bitti RA berpendapat anak kecil laki-laki dan perempuan di bawah umur tidak boleh dinikahkan sampai keduanya baligh, berdasarkan ‘Sampai mereka mencapai usia nikah,’ (Surat An-Nisa ayat 6). Apabila perkawinan dilangsungkan sebelum mereka baligh, maka perkawinan tersebut tidak memberikan manfaat, karena keduanya disinyalir belum ada hajat untuk melakukan perkawinan. Ibnu Hazm berpendapat bolehnya perkawinan anak kecil perempuan di bawah umur dengan dasar sejumlah riwayat hadits perihal ini. Sedangkan akad perkawinan anak kecil laki-laki di bawah umur batal

---

[3] Wahbah Az-Zuhayli, Al-Fiqhul Islami wa Adillatuh, (Beirut, Darul Fikr: 1985 M/1405 H, cetakan kedua, juz VII),179.

[4] Holilur Rohman, “Batas umur pernikahan dalam perspektif hukum Islam: studi penerapan teori Maslahah Mursalah” (IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009). 45.

[5]Wahbah Az-Zuhayli, *Al-Fiqhul Islami wa Adillatuhu*,….179.

sampai anak itu benar-benar baligh. Kalau perkawinan juga dilangsungkan, maka pernikahannya harus difasakh.

Dalam fiqh Islam, meskipun persoalan syarat kedewasaan menjadi perdebatan. Akan tetapi, kedua gerbong pendapat tidak secara tegas membicarakan pada masalah batas-batas yang berkaitan dengan umur. Tetapi menekankan pada kecakapan dalam bertindak, dengan alasan karena perkawinan merupakan perbuatan hukum yang meminta tanggung jawab dan dikenai kewajiban kewajiban tertentu. Maka, setiap orang yang akan berumah tangga diminta kemampuannya secara utuh.[6] Kemampuan dalam Islam dikenal dengan istilah mukallaf atau ahliyah yang dalam bahasa Indnesia dikenal dengan istilah cakap hukum. Al-Rahawi yang dikutip Sun C Ummah mengistilahkan cakap hukum dengan shalahuyyatuhu liwujub al-huquq al-masyru'ah lahu wa 'alaih, yaitu kepantasan seseorang untuk menerima hak-hak dan memenuhi kewajiban-kewajiban yang diberikan syara'.[7] Dalam konteks dunia ushul fiqh, Ahli terbagi pada dua bagian yaitu: ahliyah al-wujub dan ahliyah al-ada'.[8] Ahliyah al-wujub adalah kelayakan seseorang untuk mendapat hak dan kewajiban, sedangkan ahliyah al-al-ada` adalah kelayakan seseorang mukallaf agar perkataan dan perbuatannya dapat dianggap dan dipandang menurut syara'.[9]

2. Konstruksi umur Dewasa dalam system perundang-undangan di Indonesia.

Bangunan umur nikah yang dikonstruk dalam peraturan perundang-undangan sejatinya tidak lepas dari konstruk batas umur dewasa bagi warga Indonesia. Sedangkan kedewasaan tersebut ukurannya berdasarkan kecakapan seseorang dalam berbuat hukum, dan Ketentuan mengenai kecakapan seseorang dalam melakukan perbuatan hukum diatur secara beragam dalam perundang-undangan di Indonesia.[10] Keragaman ketentuan hukum ini yang kemudian menjadi pemicu adanya kerancuan dalam menentukan batas-batas umur yang bisa melakukan tindakan hukum. ketidak paduan aturan kedewasaan membuka klan adanya tafsiran-tafsiran atas pasal-pasal yang mengatur tentang kedwasaan.

Bukti banyaknya ketentuan tentang dewasa yang terjadi dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia adalah Dalam kitab Undang-Undang Hukum Perdata pasal 330 dinyatakan bahwa dewasa adalah ketika sudah berumur 21 atau sudah menikah sebelum umur 21. Sedangkan dalam UU Perkawinan No 01

---

[6] Sun C Ummah, "Kedewasaan Untuk Menikah," *HUMANIKA* 13, no. 1 (2013). 44.

[7] Ummah. 45. Lihat juga dalam Agung, Abrar, and Abrar Agung. *Konsep Badan Hukum Menurut Mushtafa Ahmad al-Zarqa; Ditinjau Dari Konsep Taklif Ushul Fikih*. Diss. Institut Agama Islam Negeri Imam Bonjol Padang, 2013. Juga bisa dilihat dalam Hudha, M. Thoriqul. *Analisis pendapat Syaikh Abi Yahya Zakariya Al Anshari tentang sahnya akad nikah dengan mendahulukan qabul dan mengakhirkan ijab*. Diss. UIN Walisongo, 2016.

[8] Syahabudin Syahabudin, "PANDANGAN AL-SYATIBI TENTANG MAQASID AL-SYARI'AH," *An Nisa'a* 9, no. 2 (2014): 81–100. 95.

[9] B Rudi Harnoko, "Dibalik tindak kekerasan terhadap perempuan," *Muwazah vol 2 no* 1 (2010): 35–45.

[10] Agustinus Danan Suka Dharma, "Keberagaman Pengaturan Batas Usia Dewasa Seseorang untuk Melakukan Perbuatan Hukum dalam Peraturan Perundang-undangan di Indonesia," *Repertorium* 2, no. 2 (2015). 168

tahun 1974 Pasal 47 ayat 1 disebutkan bahwa "anak yang belum mencapai umur 18 tahun atau belum pernah melangsungkan pernikahan ada dibawah kekuasaan orang tuanya selama mereka tidak dicabut dari kekuasaannya". Dalam undang-undang yang lain juga berbeda, seperti dalam UU tentang system peradilan anak yang membagi kategori anak pada tiga bentuk. Akan tetapi dari sekian banyak UU yang mengatur tentang anak dan kedewasaan, rata-rata semuanya mengkategorikan anak yaitu umur dibawah 18 tahun. adapun umur dewasa terdapat varian yang sangat menonjol dari sekian banyaknya aturan yang ada, sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Dalam lingkup peradilan sebagai lembaga independen, juga tampak ketidak konsistennya dalam menggunakan tolak ukur umur dewasa. Ada yang berpegang kepada ukuran 21 tahun, dalam keputuasan-keputusan yang dilakukan Pengadilan tidak sedikit yang berpegang kepada umur 18 tahun.[11]

Dalam hukum perkawinan Indonesia No 01 tahun 1974, umur nikah kedua calon mempelai sudah berumur 19 tahun, yang semula 19 tahun bagi pria dan 16 tahun bagi calon wanita. Ketentuan umur nikah sebagaimana yang disebut dalam pasal 15 ayat 1 KHI bertujuan untuk kemasalahtan keluarga dan rumah tangga.[12] Kemasalahatan tersebut sejalan dengan semangat dan prinsip UU Perkawinan yang menyatakan bahwa suami istri harus telah matang jiwa raganya, agar dapat mewujudkan tujuan perkawinan secara baik tanpa berakhir pada perceraian dan mendapat keturunan yang baik dan sehat. Jika dipandang dari konsep pernikahan sebagaimana dalam UU perkawinan. Maka, umur dewasa seseorang itu diukur berdasarkan umur 19 tahun atau sudah menikah, meskipun belum sampai umur 19 tahun. konstruksi yang demikian belum bisa terkategori ideal, karena kedewasaan tidak sepenuhnya diukur dari umur dan/atau sudah menikah.

3. Pembaruan regulasi umur nikah dan Supremasi hukum

Salah satu menjadi alasan yang dikemukakan dalam dictum konsideran atas revisi UU Perkawinan NO 01 tahun 1974 tentang umur nikah adalah pertama: bahwa negara menjamin hak warga negara untuk membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah, menjamin hak anak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi sebagaimana diamanatkan dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945; *kedua*: bahwa perkawinan pada usia anak menimbulkan dampak negatif bagi tumbuh kembang anak dan akan menyebabkan tidak terpenuhinya hak dasar anak seperti hak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi, hak sipil anak, hak kesehatan, hak pendidikan, dan hak sosial anak.[13] Alasan ini bukan tanpa adanya data. Beberapa

---

[11] Nurul Hikmah, Iman Jauhari, dan Syarifuddin Hasyim, "ANALISIS TERHADAP KERAGAMAN BATAS UMUR ANAK DITINJAU MENURUT PERATURAN PERUNDANG-UNDANGAN DAN PUTUSAN HAKIM DALAM PERKARA PERDATA DI PENGADILAN NEGERI.," *Jurnal Ilmu Hukum* 3, no. 1 (2015). 68.

[12] Azizah, Ayu Anisatul, and Gandhung Fajar Panjalu. "Persepsi Masyarakat Desa Glatik Kecamatan Ujung Pangkah Kabupaten Gresik Terhadap Pernikahan Dini." *MAQASID* 6.1 (2017). Tanpa halaman.

[13] UU Perkawinan NO 16 Tahun 2019 tentang perubahan UU Perkawinan No 01 tahun 1974.

penelitian menyebutkan bahwa Kekerasan terhadap anak bisa terjadi dimanapun dan kapanpun,[14] termasuk juga terjadi kepada anak perempuan. Komnas Perempuan menyatakan bahwa kekerasan terhadap perempuan adalah segala tindakan kekerasan yang dilakukan terhadap perempuan yang berakibat atau kecenderungan untuk mengakibatkan kerugian dan penderitaan fisik, seksual, maupun psikologis terhadap perempuan, baik perempuan dewasa atau anak perempuan dan remaja. Pemicu terjadinya kekerasan bisa saja beragam, Jayanthi menyimpulkan bahwa yang paling dominan yaitu perselingkuhan, masalah ekonomi, campur tangan pihak ketiga, bermain judi, budaya patriarkhi, serta perbedaan prinsip.[15] Tentu rentan terjadinya persoalan ini, juga karena sebab perkawinan yang belum matang dan belum masuk kategori dewasa.

Revisi undang-undang perkawinan dalam ihwal umur nikah, memang menjadi hal yang perlu dilakukan penelitian lanjutan. Menaikkan ukuran umur nikah sekaligus menyamaratakan menjadi 19 tahun bagi kedua calon mempelai, sejatinya tidak menjamin suksesi perkawinan. Karena kedewasaan, tidak ditentukan oleh ukuran umur semata. Ada aspek lain yang perlu diperhatikan, seperti pendidikan, penempaan dalam kehidupan sosial, bisa menjadi barometer dalam menentukan seseorang mejadi dewasa. Standart umur sebagai salah satu pijakan untuk mencapai keluarga sakinah, mawaddah, dan rohmah serta keabadian yang kuat, juga menjadi tolak ukur yang salah. Karena yang berumur tua sekalipun masih belum dijamin akan tercapainya keluarga yang sehat dan sesuai dengan harapan undang-undang dan aturan hukum fiqh *(ikatan keluarga yang mitsaqon ghalidzan)*.

Menakar dictum kedua dari konsederannya, bahwa menaikkan umur nikah adalah dengan mempertimbangkan kepentingan, dampak, dan hak-hak anak itu sendiri. dampak terhadap pertumbuhan anak, serta dampak tidak adanya pemenuhan hak-hak dasar anak dan hak sosial anak. Menaikkan umur nikah menjadi sama, 19 tahun. ternyata bukan semata-mata karena factor kedewasaan, tetapi lebih pada menjaga kepentingan dan hak anak itu sendiri. jika hal ini yang menjadi ukuran, maka pemerintah (legislative dan ekskutif) sebagai perumus aturan umur nikah, sama halnya melemparkan bola liar, karena pada satu sisi menaikkan umur nikah yang sekaligus masih mempermudah adanya dispensasi nikah sebagaimana pasal 7 ayat 2 UU Perkawinan No 16 tahun 2019, karena alasan mendesak, sedangkan dharurat dan mendesak yang dimaksud dalam UU tersebut tidak secara eksplisit disebutkan, hanya saja dalam penjelasannya berbunyi "keadaan tidak ada pilihan lain dan sangat terpaksa harus dilangsungkan perkawinan", penjelasan tersebut bisa saja memunculkan multitafsir, terpaksanya tersebut bisa saja muncul bukan dari kedua calon mempelai, tetapi bisa saja dari orang tua kedua belah pihak.

Ambivalensi ini menjadikan UU Perkawinan No 16 tahun 2019 masih belum berada pada titik positifistik, statusnya masih bisa dikatakan sebagai aturan yang berwajah ganda antara mengikat dan tidak mengikat, antara

---

[14] Syukron Mahbub, "Kekerasan Terhadap Anak Perspektif Ham Dan Hukum Islam Serta Upaya Perlindungannya," *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 1, no. 2 (2015). 234.

[15] Evi Tri Jayanthi, "Faktor-faktor penyebab terjadinya kekerasan dalam rumah tangga pada survivor yang ditangani oleh lembaga sahabat perempuan magelang," *DIMENSIA: Jurnal Kajian Sosiologi* 3, no. 2 (2009). 50.

imperative dan fakultatif. Aturan umur nikah yang dipakai dalam mengatur hukum perkawinan bagi orang Indonesia, belum bisa dikatakan sempurna dan lepas dari celah yang perlu dikritisi. Paradoksikal dan wajah ganda ini akan muncul ankonsistensi sebuah aturan, sehingga pelanggaran dan penyimpangan hukum akan terus terjadi. Dapat dimungkinkan, undang-undang perkawinan, termasuk yang berkaitan dengan umur nikah, tidak akan menyelesaikan masalah, sebagaimana tujuan dari undang-undang tersebut, apabila disepensasi nikah masih terus digunakan untuk melegalisasi perkawinan anak atau perkawinan di bawah umur.

4. Menakar keadilan Gender melalui umur nikah dalam UUP No 16 tahun 2019.

Konsep gender sebenarnya memiliki kaitan erat dengan atribusi sosial laki -laki dan perempuan yang melekat dan dibentuk berdasar kostruk sosial-budaya, sehingga lahir anggapan tentang peran sosial dan budaya laki-laki dan perempuan.[16] Sehingga Kesetaraan gender adalah keadaan bagi perempuan dan laki-laki menikmati status dan kondisi yang sama untuk merealisasikan hak azasinya secara penuh,[17] termasuk kesamaan dan kesetaraan dalam kaca mata hukum yang sekaligus bertindak sebagai subyek hukum.

Dalam sejarah pembangunan hukum di Indonesia, telah bersemangat melakukan bangunan kesetaraan dan keadilan gender, yang tujuannya adalah menghilangkan diskriminasi terhadap perempuan, dimana hal itu muncul pada GBHN tahun 1993-1998 yang ditetapkan oleh MPR.[18] Meskipun penuh tantangan, upaya tersebut berlanjut dan diperkuat oleh konsep kesetaraan gender yang juga termaktub dalam GBHN tahun 1999-2004, yang kemudian muncul Instruksi Presiden No. 9/2000 tentang pengurusutamaan Gender atau yang disingkat dengan PUG. Pengarusutamaan gender merupakan strategi untuk mencapai kesetaraan dan keadilan gender, melalui kebijakan dan program yang memperhatikan pengalaman, aspirasi, kebutuhan dan permasalahan perempuan dan laki-laki, yang mencakup seluruh aspek kehidupan.[19]

Komitmen pemerintah dalam menaikkan taraf hidup perempuan semakin besar sehingga kampanya anti diskriminasi terhadap perempuan terus menyeruak kepermukaan. Akan tetapi, meskipun semangat kampanye menaikkan martabat kehidupan perempuan terus menggolara, hukum Indonesia tidak bersambut secara positif. Karena sampai sekarang, UU kesetaraan dan keadilan

---

[16] Rusdi Isnan Yulkhamsah, *Pandangan hakim tentang penerapan hukum yang berkeadilan gender dalam putusan: Studi di Pengadilan Agama Mojokerto*. Diss. Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2011.

[17] Widayani, Ni Made Diska, and Sri Hartati. "Kesetaraan dan keadilan gender dalam pandangan perempuan Bali: Studi fenomenologis terhadap penulis perempuan Bali." *Jurnal Psikologi* 13.2 (2014), 150.

[18] Indra Kusumawardhana and Rusdi Jarwo Abbas. "Indonesia di Persimpangan: Urgensi “Undang-Undang Kesetaraan dan Keadilan Gender” di Indonesia Pasca Deklarasi Bersama Buenos Aires Pada Tahun 2017." *Jurnal HAM* 9.2 (2018): 153-174.163.

[19] Cucu Solihah, M. Budi Mulyana, and Aji Mulyana. "Pengarusutamaan Gender Dalam Pengembangan Sistem Pendayagunaan Zakat Melalui Modal Usaha Bergulir Di Desa Sindanglaka Kabupaten Cianjur." *Jurnal Hukum & Pembangunan* 49.2 (2019): 315.

gender belum tergulirkan ke meja legislasi. Akhirnya, konsep terkait hak-hak perempuan dan kesetaraan gender terletak secara inplisit dalam Undang-Undang Dasar 1945 pasal 28 D serta pasal 28 H.[20]

Dalam aspek gender, penyamaan umur nikah, sepintas ada aspek kesamaan gender dan kesetaraan gender. posisi perempuan dalam melakukan pernikahan mendapatkan posisi setara dengan laki-laki dalam aspek umur nikah. Pembaruan umur nikah dalam UUP perlu mendapatkan dukungan dari segala element masyarakat Indonesia. Akan tetapi, perubahan tersebut juga perlu dilihat dari aspek kesetaraan gender secara lengkap dan substansial. Karena kesamaan umur nikah antra laki-laki dan perempuan, bukan satu-satunya alasan tercapainya kesetaraan gender dalam system hukum perdata di Indonesia, ada banyak distorsi pemahaman yang menghegemoni kehidupan keluarga masyarakat Indonesia. Sehingga, penyamaan umur nikah tidak lantas berdampak pada system keluarga yang terkonstruk keluarga patrilineal. Persoalan diskriminasi, perundungan, distruksi dan hegemoni laki-laki terhadap perempuan masih sangat besar terjadi.

Secara substansial, setiap pembentukan peraturan perundang-undangan yang dibangun sebagai system hukum di Indonesia sejatinya telah mengedepankan misi besar dari konstruksi gender itu sendiri. hal ini dapat dilihat dalam UU No 12 tahun 2011 tentang pembentukan peraturan perundang-perundangan, yakni termaktub dalam pasal 6 ayat 1 yang mengamanahkan tentang asas-asas materi yang mesti termuat dalam sebuah peraturan perundang-undangan. Salah satu yang diamanahkan dalam pasal tersebut adalah keadilan, keseimbangan, keselarasan, dan keserasian, serta kesamaan kedudukan dalam hukum dan pemerintahan.

Meninjau atas revisi umur nikah dalam UU perkawinan berdasarkan asas keadilan, keseimbangan serta semangat kesamaan kedudukan dalam hukum, jelas telah terpenuhi. Apabila terfokus hanya kepada aspek penyamaan umur nikah, yaitu 19 tahun bagi laki-laki dan 19 tahun bagi perempuan. Materi menyamakan umur nikah antara laki-laki dan perempuan dalam undang-undang perkawinan telah mencerminkan keadilan secara proporsional. asas kesamaan kedudukan dimata hukum-pun juga terpenuhi, yakni penyamaan umur nikah dalam rangka mengupayakan tidak adanya upaya membeda-bedakan antar satu dengan lainnya, baik berdasarkan agama, suku, ras, serta gender.

Regulasi penyamaan umur nikah, dalam konteks kemaslahtan dan keadilan gender menjadi suatu yang urgen, dengan alasan-alasan berikut: *pertama*: penyamaan umur nikah adalah bagian dari semangat kesetaraan gender, yang pada era kini sedang diperjuangkan oleh aktivis gender, meskipun sebenarnya, bentuk kesetaraan tidak melulu berposisi sama dan pemenuhan takaran yang berimbang alias *aple to aple* dalam aspek umur untuk melakukan tindakan hukum. *kedua*: dalam aspek menyelamatkan anak-anak bangsa dari cengkeraman penindasan dan kekerasan, maka menaikkan umur nikah perempuan dalam pernikahan menjadi salah astu solusi, dimana kekerasan-kekerasan terhadap anak kerap terjadi karena pernikahan yang belum mencapai umur nikah, meskipun sebenarnya kedewasaan tidak melulu ditentukan oleh

[20] Indra Kusumawardhana and Rusdi Jarwo Abbas. "Indonesia di Persimpangan: Urgensi “Undang-Undang Kesetaraan dan Keadilan Gender, 163.

umur. *Ketiga*: dalam ihwal menyuarakan hak-hak perempuan dalam aspek umur nikah, menjadi satu bukti bahwa bentuk hukum perkawinan di Indonesia sudah mulai beranjak dari system yang patrilineal menuju system yang egaliter. Akan tetapi, alasan-alasan ini menjadi tidak berarti apabila tidak disokong oleh system hukum yang dapat menguatkan aturan tersebut, seperti menerapkan system sanksi bagi siapa saja yang melakukan perkawinan dibawah umur 19 tahun yang tidak berdasar alasan yang kuat, disamping itu juga memperketat adanya system dispensasi, dengan diatur secara rijid dan lengkap, bukan sekedar memberikan dispensasi sembari membiarkan multitafsir atas aturan dispensasi nikah tersebut.

Simpulan

Semangat keadilan gender dalam menyamakan umur nikah dalam UU perkawinan memiliki urgensitas ditengah dialektika dan diskursus pertentangan yang semakin membanjiri khazanah pemikiran hukum di Indonesia, dan secara umum di Dunia. Dinamisasi pengaturan ini sebagai respon atas reaksi masyarakat dalam menyikapi fenomena ketidak adilan dan karakter keluarga yang patrilineal yang mengurat akar dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Hegemoni posisi laki-laki atas perempuan yang sangat kentara, secara perlahan bisa teruraikan dan berubah. Upaya menyamakan umur nikah, secara ekplisit mengecilkan pemahaman yang bias gender dan distruktif.

Menyamakan umur nikah antara calon suami dan istri dalam undang-undang perkawinan di Indonesia menjadi bukti semangat hukum yang berkeadilan gender dan semakin menempatkan posisi yang maju dalam supremasi hukum. Cita-cita system keluarga egaliter yang menjadi dambaan masyarakat moderatisme berfikir sudah mendapatkan celah. Hal ini sebagai upaya untuk menyempurnakan system kesetaraan dan keadilan hidup dalam keluarga. Penyamaan umur nikah ini, meskipun tidak mengekspresikan kesempurnaan dari upaya keadilan dan kesetaraan, tetap perlu diberikan apresiasi dan legitimasi dari subyek hukum, yakni masyarakat Indonesia. Minimal, apresiasi tersebut atas upaya serta semangat menciptakan hukum yang berkeadilan gender terus digaungkan dan mendapatkan porsi prioritas dalam system hukum dan system legislasi di Indonesia.

Daftar Pustaka

Dharma, Agustinus Danan Suka. "Keberagaman Pengaturan Batas Usia Dewasa Seseorang untuk Melakukan Perbuatan Hukum dalam Peraturan Perundang-undangan di Indonesia." *Repertorium* 2, no. 2 (2015).

Hardani, Sofia. "Analisis tentang Batas Umur untuk Melangsungkan Perkawinan Menurut Perundang-undangan di Indonesia." *An-Nida'* 40, no. 2 (2016): 126–39.

Harnoko, B Rudi. "Dibalik tindak kekerasan terhadap perempuan." *Muwazah vol 2 no* 1 (2010): 35–45.

Hikmah, Nurul, Iman Jauhari, dan Syarifuddin Hasyim. "Analisis Terhadap Keragaman Batas Umur Anak Ditinjau Menurut Peraturan Perundang-Undangan Dan Putusan Hakim Dalam Perkara Perdata Di Pengadilan Negeri." *Jurnal Ilmu Hukum* 3, no. 1 (2015).

Jayanthi, Evi Tri. "Faktor-faktor penyebab terjadinya kekerasan dalam rumah tangga pada survivor yang ditangani oleh lembaga sahabat perempuan magelang." *DIMENSIA: Jurnal Kajian Sosiologi* 3, no. 2 (2009).

Mahbub, Syukron. "Kekerasan Terhadap Anak Perspektif Ham Dan Hukum Islam Serta Upaya Perlindungannya." *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 1, no. 2 (2015).

Rohman, Holilur. "Batas umur pernikahan dalam perspektif hukum Islam: studi penerapan teori Maslahah Mursalah." IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009.

Syahabudin, Syahabudin. "Pandangan Al-Syatibi Tentang Maqasid Al-Syari'ah." *An Nisa'a* 9, no. 2 (2014): 81–100.

Ummah, Sun C. "Kedewasaan Untuk Menikah." *HUMANIKA* 13, no. 1 (2013).

Agung, Abrar, and Abrar Agung. *Konsep Badan Hukum Menurut Mushtafa Ahmad al-Zarqa; Ditinjau Dari Konsep Taklif Ushul Fikih*. Dis. Institut Agama Islam Negeri Imam Bonjol Padang, 2013.

Hudha, M. Thoriqul. *Analisis pendapat Syaikh Abi Yahya Zakariya Al Anshari tentang sahnya akad nikah dengan mendahulukan qabul dan mengakhirkan ijab*. Diss. UIN Walisongo, 2016.

Kusumawardhana, Indra, and Rusdi Jarwo Abbas. "Indonesia di Persimpangan: Urgensi "Undang-Undang Kesetaraan dan Keadilan Gender" di Indonesia Pasca Deklarasi Bersama Buenos Aires Pada Tahun 2017." *Jurnal HAM* 9.2 (2018): 153-174.

Solihah, Cucu, M. Budi Mulyana, and Aji Mulyana. "Pengarusutamaan Gender Dalam Pengembangan Sistem Pendayagunaan Zakat Melalui Modal Usaha Bergulir Di Desa Sindanglaka Kabupaten Cianjur." *Jurnal Hukum & Pembangunan* 49.2 (2019): 311-319.

Yulkhamsah, Rusdi Isnan. *Pandangan hakim tentang penerapan hukum yang berkeadilan gender dalam putusan: Studi di Pengadilan Agama Mojokerto*. Diss. Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2011.

Widayani, Ni Made Diska, and Sri Hartati. "Kesetaraan dan keadilan gender dalam pandangan perempuan Bali: Studi fenomenologis terhadap penulis perempuan Bali." *Jurnal Psikologi* 13.2 (2014): 149-162.

KEWENANGAN NEGARA MEMBATASI USIA MINIMAL CALON PENGANTIN MELALUI UU NOMOR 16 TAHUN 2019 (Analisis Istinbath Hukum Lembaga Bahtsul Masail MWC NU Batanghari Lampung Timur)

Muhamad Nasrudin, Digdo Aji Mukti, Zezen Zainul Ali, M. Irvan Rouf Aufa

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Metro
(Jalan Ki Hajar Dewantara 15A, Iring Mulyo, Metro Timur, Kota Metro, Lampung, 34112, Telepon 0725-47297, Faks 0725-47296)
idenasrudin@metrouniv.ac.id, digdoang@gmail.com,
zezen_uje@gmail.com, roufaufa4@gmail.com

***Abstract**: Indonesia Law Number 16 of 2019 concerning Amendments to Law Number 1 of 1974 concerning Marriage raises the minimum age limit for brides from 16 years to 19 years. Responding to this issue, LBM MWC NU Batanghari East Lampung held a* bahtsul-masail *forum for* istinbath al-hukm*. Using a qualitative-participatory approach, this article examines the dynamics of the arguments in the forum and finds three crucial issues: First, is* balig *was a prerequisite for a bride and groom? Second, was Aisyah's early marriage common or special? Third, does the State have the authority to restrict marriages? The pro-authority argument rests on the adage of state policy (*tasharruf al-imam*) based on* maslahah 'ammah*. On this basis, the State has the right to prohibit mubah (*man 'al-mubah*), let alone regulating mubah (*taqyid al-mubah*). Meanwhile, the counter argument is based on the privilege of* wali *as the holder of the right to marry off bride based on* nash sharih *so the qadhi (judge) and amir (State) are no longer authorized. However, the contra camp still affirms the* a quo *Law because there is marriage dispensation as an exit to achieve individual* maslahah*.*
***Keywords**: Indonesia Law Number 16 of 2019, the State's authority, minimum age of bridge, LBM NU, marriage dispensation.*

Abstrak: UU Nomor 16 tahun 2019 tentang Perubahan atas UU Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan menaikkan batas usia minimal calon pengantin 19 tahun (pria) dan 16 tahun (wanita) menjadi 19 tahun untuk semua. Menanggapi isu ini, LBM MWC NU Batanghari Lampung Timur menggelar forum *bahts al-masail* untuk *istinbath al-hukm*. Dengan pendekatan kualitatif-partisipatif artikel ini mengkaji dinamika argumen dalam forum tersebut dan menemukan tiga isu krusial: *Pertama*, apakah status balig merupakan syarat calon pengantin? *Kedua*, apakah pernikahan dini Aisyah berlaku umum atau *khushusiyah*? *Ketiga*, apakah negara berwenang membatasi perkawinan? Argumentasi pro-kewenangan berpijak pada adagium kebijakan negara (*tasharruf al-imam*) berpijak kepada *maslahah 'ammah.* Dengan basis ini, negara berhak melarang mubah (*man' al-mubah*), apalagi mengatur mubah (*taqyid al-mubah*). Sedangkan argumentasi kontra berpijak pada *previlige* wali sebagai pemegang hak menikahkan perempuan dengan berlandas *nash sharih* sehingga *qadhi* (hakim) dan *amir* (negara) tidak lagi berwenang. Namun, kubu kontra masih mengafirmasi UU *a quo* karena ada dispensasi nikah sebagai pintu keluar mencapai *maslahah* individu.

Kata kunci: *UU No 16 tahun 2019, kewenangan negara, usia minimal pengantin, LBM NU, dispensasi nikah.*

PENDAHULUAN

Karena dianggap memicu diskriminasi terhadap jenis kelamin dan berdampak pada tidak terpenuhinya hak anak perempuan, Endang Wasrinah, Maryanti, dan Rasminah mengajukan *judicial review* terhadap pasal 7 ayat (1) UU Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Mahkamah Konstitusi RI kemudian memeriksa dan menjatuhkan putusan Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang Pengujian Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Dalam putusan *a quo,* Mahkamah Konstitusi RI menyatakan bahwa pasal 7 ayat (1) sepanjang frasa "usia 16 (enam belas) tahun" Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan bertentangan dengan UUD 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat (Septarini & Salami, 2019, hlm. 51–53).

Implikasi dari putusan *a quo* adalah, usia minimal bagi calon pengantin mengalami kenaikan, dari 19 tahun (pria) dan 16 tahun (wanita) menjadi 19 tahun (pria dan wanita). Putusan *a quo* kemudian mengamanatkan kepada lembaga pembuat undang-undang untuk membuat norma baru dalam rangka mengakomodir perubahan tersebut. Dua tahun berselang, diundangkanlah UU Nomor 16 tahun 2019 tentang Perubahan atas UU Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan (Nugraha dkk., 2019, hlm. 40–43).

Norma yang diatur dalam UU Nomor 16 tahun 2019 memiliki visi yang sama dengan apa yang diatur dalam Putusan MK RI Nomor 22/PUU-XV/2017. Bahwa terdapat kenaikan usia minimum bagi calon pengantin perempuan menjadi 19 tahun. Terhadap hal ini, respons masyarakat kemudian terbelah. Kalangan yang mengarusutamakan kesetaraan gender mendukung penuh UU *a-quo* karena dipandang memberikan jaminan akan hak-hak anak perempuan. Demikian juga kalangan akademisi cenderung mendukung hal tersebut karena bersandar kepada unsur maslahat dan *maqashid Syariah* (Nurcholis, 2019, 2020, hlm. 1–10).

Sementara itu, sebagian masyarakat menolak karena negara dianggap terlalu jauh mencampuri urusan pribadi, mengada-ada, dan merepotkan (Nashiruddin, 2016). Karena tidak mau mengurus dispensasi nikah ke Pengadilan Agama dengan prosedur yang panjang, sebagian masyarakat kemudian mengambil jalur pintas untuk menyelenggarakan nikah sirri, dalam rangka menghindari kerepotan akibat aturan dalam UU *a quo* (Asripa, 2020, hlm. 117; Nawawi, 2020, hlm. 42–44).

Di masyarakat Lampung Timur sendiri, fenomena nikah siri cukup marak. Bahkan ia menjadi salah satu instrumen sosial untuk menutupi aib masyarakat (Syahadati, 2020). Selain itu, perkawinan anak di Lampung Timur juga lumayan ramai dengan banyaknya perkara dispensasi nikah yang masuk di PA Lampung Timur (Savendra, 2020, hlm. 10), demikian juga Bandar Lampung (Rukmana, 2019). Sebagai sebuah lembaga fatwa keagamaan (Nasih, 2013), Lembaga Bahtsul Masail (LBM) MWC NU Lampung Timur berdasarkan pertanyaan yang diajukan warga, kemudian membahas pembatasan usia minimum calon pengantin ini oleh negara. Forum ini digelar pada 27 Februari 2021 di Pondok Pesantren Hidayatul Quran, Desa Banjarejo, Kecamatan Batanghari, Kabupaten Lampung Timur.

Artikel ini mengkaji bagaimana *istinbath* hukum forum LBM MWX NU Batanghari Lampung Timur dalam mengkaji problem tersebut. Terdapat dua

pertanyaan yang dikaji dalam forum tersebut. Pertama, bagaimana pengaturan usia minimum calon pengantin dalam fikih Islam? Kedua, sejauh mana kewenangan negara dalam mengatur pembatasan usia perkawinan? Artikel ini ditulis dengan paradigma konstruktivisme sebagai upaya merekonstruksi dialektika pemikiran yang muncul dalam forum LBM tersebut. Penulis menggunakan pendekatan kualitatif-partisipatif dengan terlibat langsung di forum tersebut. Data yang terkumpul kemudian direkonstruksi dan dikontekstualisasikan dengan pola tesis-antitesis-sintesis.

Sebagai kajian terhadap proses *istinbath hukum,* artikel ini sepenuhnya menggunakan instrumen fikih, ushul fikih, dan *qawaid fikih* untuk melakukan rekonstruksi tersebut. Adapun bidang keilmuan yang digali adalah fikih *munakahat* dan fikih *siyasah*. Data dikumpulkan dari rekonstruksi atas apa yang disampaikan oleh para peserta bahtsul masail dengan merujuk kepada kitab-kitab fikih dan usul fikih. Data ini kemudian dianalisis dengan pendekatan *istinbath* kemudian masing-masing argumentasi diuji validitasnya serta realibilitasnya. Untuk lebih memperkaya pembahasan, penulis juga meminjam instrumen ilmu sosial kritis untuk memetakan sekaligus menganalisis meta-narasi yang muncul di argumen-argumen pokok dalam forum LBM tersebut.

Meskipun demikian, berbagai kajian yang beririsan dengan subjek pembatasan perkawinan ini sudah banyak dikaji oleh para peneliti sebelumnya. Penelitian terdahulu biasanya mengkaji pembatasan perkawinan dengan fokus kepada empat hal: (i) perspektif maqashid syariah, (ii) pendekatan filsafat hukum, (iii) pendekatan hukum positif dan sosiologi hukum, (iv) sikap tokoh terhadap pembatasan usia nikah.

Pola pertama, publikasi yang mengkaji pembatasan usia perkawinan dengan perspektif *maqashid syariah* di antaranya adalah Nurcholis yang menggunakan pendekatan *maqashid usrah* terhadap Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 (Nurcholis, 2020) dan Elkhairati yang menggali subjek yang sama dengan produk hukum UU Nomor 1 tahun 1974 (Elkhairati, 2018). Pola kedua, mengkaji pembatasan usia nikah dengan filsafat hukum. Ainullah, misalnya, menggunakan utilitarianisme untuk mengkaji kebijakan usia nikah (Ainullah, 2017). Teori yang sama digunakan oleh Rifqi untuk mengkaji dispensasi nikah yang diatur dalam norma hukum UU Nomor 1 tahun 1974 (Rifqi, 2018).

Pola ketiga, publikasi yang fokus kepada bagaimana pembatasan usia nikah diatur dalam perundang-undangan. Fa'atin misalnya, menggunakan pendekatan teori hukum dan berbagai pendekatan lain, termasuk psikologi untuk membidik topik pembatasan usia nikah (Fa'atin, 2015). Sementara itu, Cholil menggunakan hukum Islam dan berbagai teori hukum produk hukum nasional untuk menggali objek yang sama (Cholil, 2014). Demikian halnya Rasyid yang membandingkan aturan pembatasan usia nikah di berbagai negara muslim (Rasyid, 2011).

Pola keempat, publikasi yang menggali kebijakan Amir dalam pembatasan usia nikah ini dengan perspektif fikih *siyasah* (hukum tata-negara dalam Islam) (Fahmi, 2020). Pola kelima, mengkaji pembatasan usia nikah dengan melihat bagaimana tokoh atau publik figur meresepsi kebijakan tersebut. Tokoh yang dilihat resepsinya, misalnya Majelis Ulama Indonesia (MUI) seperti yang dilakukan Kholik (Kholik, 2012). Tokoh lain yang digali datanya adalah ulama lokal, seperti yang dilakukan Khaqim di Tulung Agung (Khaqim, 2021).

Semua publikasi yang dilakukan di atas terfokus kepada dua produk hukum, yakni Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 dan Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017. Belum banyak riset yang secara spesifik mengkaji produk hukum UU Nomor 16 tahun 2019, apalagi fokus pada topik kewenangan negara dalam membatasi usia nikah. Terlebih, subjek hukum yang dikaji adalah Lembaga Bahtsul Masail NU. Oleh sebab itulah, penulis merasa penting untuk melakukan kajian tentang *istinbath* hukum LBM NU Batanghari Lampung Timur tentang kewenangan negara dalam membatasi usia nikah melalui UU Nomor 16 tahun 2019.

PEMBAHASAN

Forum Bahstul Masail NU

Nahdlatul Ulama merupakan organisasi yang berbasiskan pesantren yang berperan penting dalam menjaga tradisi dan transmisi keilmuan Islam. Dalam konteks ini, pesantren menjaga keilmuan Islam, mengajarkan, sekaligus mendialektikakan dengan kondisi kekinian (Jati, 2013, hlm. 95). KH Sahal Mahfudz menyebutkan bahwa salah satu forum dalam upaya dialektika antara (hukum) Islam dan realitas yang terus berkembang adalah ijtihad (penemuan hukum) atau *istinbath* (penggalian) hukum. Forum ini oleh pesantren disebut sebagai *bahstul masail* (membahas beberapa masalah) (Mukhlishon, 2018).

Bahtsul masail ini menjadi bagian penting dari kehidupan keagamaan pesantren dan NU (Nasution, 2017) dengan beberapa karakter khasnya: bersifat kolektif-demokratis (Muhammad, 2005), merujuk kitab-kitab muktabar secara *qauli* dan belakangan manhaji (Abshor, 2016, hlm. 227–237), serta berdialektika secara unik dan kontekstual dengan sumber primer: al-Qur'an dan al-Hadits (Pratomo, 2020). Sesuai namanya, bahstul masail berupaya menjawab pertanyaan dari masyarakat meskipun keputusan forum tidak meski disampaikan kepada khalayak (Abdillah dkk., 2019). Dalam organisasi NU, bahtsul masail ini sudah dilaksanakan sejak NU berdiri pada 1926. Baru pada Muktamar NU ke-28 di Yogyakarta (1989) dibentuklah Lembaga Bahtsul Masail NU sebagai lembaga pelaksana bahstul masail yang berjenjang dari level Pengurus Besar hingga level bawah (Aziz & Dkk, 2014).

Pada level Majelis Wakil Cabang Nahdlatul Ulama Kecamatan Batanghari, terdapat Lembaga Bahtsul Masail NU. Lembaga ini dipimpin oleh Gus Hamid Asrori dan sekretaris Kiai Suripno, S.Pd.I, MM. LBM ini termasuk aktif menggelar forum bahtsul masail secara bergiliran sebulan sekali di seluruh desa di Kecamatan Batanghari. Forum biasa dilaksanakan pada malam hari seusai salat Isya sampai pukul 12.30 WIB di pondok-pondok pesantren atau Masjid Jamik di masing-masing desa. Pada setiap forum, setidaknya ada satu atau dua pertanyaan yang akan dijawab. Forum ini dihadiri oleh pengurus NU dan badan-badan otonomnya, santri, kiai, gus, dan aktivis bahtsul masail.

Usia Minimum Calon Pengantin dan Kuasa Wali dalam Fikih

Forum Bahtsul Masail Batanghari sepakat bahwa secara kodrati, semua makhluk tercipta berpasang-pasangan dan secara naluriah-seksual, manusia memiliki kecenderungan kepada pasangannya. Atas dasar ini, Islam memformalkan kecenderungan tersebut dalam pernikahan dan rumah tangga (Shihab, 2010, hlm. 125–126). Jumhur ulama mengatakan bahwa hukum asal

pernikahan adalah sunah (Tihami & Sahrani, 2009, hlm. 12). Sementara itu, Zahiriyah menyatakan wajib. Malikiyah menyatakan wajib untuk sebagian, sunah bagi sebagian golongan, dan mubah bagi sebagian lain (Rusyd, 2005, hlm. 1–2).

Secara lebih detil, Al-Jaziri menyebutkan bahwa bagi nikah berlaku lima hukum taklif: wajib, sunah, mubah, makruh, hingga haram (Al-Jaziri, t.t.). Elastisitas hukum ini mengacu kepada kondisi faktual calon mempelai serta tujuan mereka dalam membangun keluarga (Hasbi, 2011, hlm. 23–30). Bagi pasangan yang sudah siap lahir batin dan mampu secara fisik dan ekonomi, maka hukum nikah adalah sunah. Sedangkan bagi mereka yang sangat khawatir terjerumus ke dalam zina, maka nikah hukumnya menjadi wajib.

Meskipun demikian, dalam diskursus fikih Islam, Forum Bahtsul Masail menyebutkan bahwa tidak ada batasan definitif berapa usia minimum yang dipersyaratkan bagi calon pengantin. Islam hanya mengatur bahwa idealnya calon pengantin sudah baligh sehingga memungkinkan berhubungan seksual secara wajar, normal, dan sehat (Umam, 2020, hlm. 24). Namun demikian, mengenai batasan usia baligh ini, para ulama berbeda pendapat. Imam Syafii membatasi baligh adalah 15 tahun atau mimpi basah bagi laki, 9 tahun atau sudah pernah haid bagi perempuan (Musfiroh, 2016, hlm. 68).

Di kalangan ulama juga terjadi perdebatan tentang posisi balig, apakah ia merupakan syarat wajib ataukah hanya syarat yang bersifat komplementer? Beberapa ulama menyatakan, jika mengacu kepada posisi nikah sebagai instrumen menghalalkan hubungan seksual, maka tentu saja baligh menjadi salah satu syarat penting. Namun demikian, ada pendapat yang menyatakan bahwa baligh hanyalah syarat komplementer, karena toh setelah akad nikah, wali masih bisa menahan anak perempuan tersebut sampai ia cukup umur untuk diserahkan kepada suaminya.

Wahbah Zuhaili menyatakan bahwa jumhur ulama dalam akad nikah tidak mengatur syarat harus baligh dan berakal sehat. Pernikahan anak dan orang gila, karenanya, tetap dihukumi sah. Ulama yang membolehkan nikah anak kecil dengan mengacu kepada QS at-Thalaq 65:4 yang mengatur tentang iddah perempuan yang belum haid (artinya ia masih anak-anak); QS an-Nur 24:32 perintah menikahi perempuan lajang (baik dewasa atau belum); pernikahan Aisyah yang masih enam tahun; preseden para sahabat yang menikahi anak perempuan; dan terkadang ada maslahat bagi anak perempuan untuk menikah lebih dini (Zuhaili, 2004, hlm. 6682).

Di sisi lain, Imam Syarakhsi mengutip Ibnu Syubrumah dan Abu Bakar Al-Ashamm bahwa tidak boleh menikahkan anak, mengacu QS An-Nisa 6, “Sampai mereka mencapai usia nikah.”(Zuhaili, 2004, hlm. 6682). Kalaupun wali memiliki kekuasaan atas anak kecil, ia harus bertindak atas dasar manfaat dan maslahat bagi si anak tersebut. Nah, dalam hal ini anak kecil tidak akan mendapatkan maslahat dan manfaat apa pun dari pernikahan mereka. Karena tujuan nikah adalah menyalurkan syahwat dan meneruskan keturunan, dua hal yang mustahil dilakukan oleh anak kecil (Imam Sarakhsi, 1993, hlm. 119).

Sementara itu, Ibnu Qudamah menyebutkan bahwa hubungan seksual tidak berkait dengan kedewasaan secara mutlak. Ada kalanya seorang yang masih muda tetapi sudah mungkin baginya, namun kadang ada yang sudah dewasa justru tidak mungkin ia lakukan. Maka batasan usia sembilan tahun sudah cukup untuk

melangsungkan pernikahan, seperti yang dilakukan Rasul yang memboyong Siti Aisyah pada usia 9 tahun (Ibnu Qudamah, t.t., hlm. 169).

Sementara itu, Imam Nawawi ketika menjelaskan hadits pernikahan Aisyah menyatakan bahwa secara prinsipil terdapat ijmak di kalangan umat Islam bahwa wali *nasab* boleh menikahkan anak gadisnya yang belum balig. Perbedaan di kalangan ulama madzhab muncul dalam dua aspek: kadar kedekatan wali dan hak khiyar atas perkawinan anak saat ia nantinya beranjak baligh. Imam Malik, Imam Syafi'i, sebagian fukaha Hijaz, Ahli Iraq, dan jumhur ulama menyatakan bahwa yang berhak menikahkan anak perempuan hanyalah *wali aqrab* (ayah dan kakek), bukan *wali ab'ad* (paman, negara, dst), dan tidak ada khiyar bagi anak perempuan tersebut. Dengan demikian, *wali ab'ad* (paman, dst) tidak sah menikahkan anak perempuan (Nawawi, 1392, hlm. 206).

Di sisi lain, Imam al-Auza'iy, Imam Abu Hanifah, dan sebagian ulama lain memperbolehkan semua wali nasab tanpa kecuali untuk menikahkan anak perempuannya. Akan tetapi, anak tersebut memiliki khiyar. Ketika ia beranjak dewasa, ia berhak untuk melanjutkan ikatan perkawinan tersebut atau membatalkannya. Kemudian, Imam Syafii memberikan batasan bahwa meskipun diperbolehkan, namun dianjurkan bagi wali untuk tidak menikahkan anak perempuan sampai ia balig dan mendapatkan persetujuannya. Hal ini agar tidak menimbulkan kebencian di dalam hati anak perempuan tersebut dan hal ini tentu tidak membawa maslahat bagi si anak. Padahal, orang tua dituntut untuk menciptakan kemaslahatan bagi si anak (Nawawi, 1392, hlm. 206).

Adapun penyerahan anak perempuan kepada suaminya untuk malam pertama, harus disepakati antara wali dan suaminya. Jika keduanya sepakat dan ada kemaslahatan si anak, maka penyerahan bisa dilakukan. Jika keduanya tidak sepakat, Imam Ahmad dan Abu Ubayd menyatakan boleh melangsungkan malam pertama saat si anak perempuan sudah mencapai usia minimal sembilan tahun. Sedangkan Imam Malik, Imam Syafii, dan Abu Hanifah menegaskan bahwa batasan kebolehan melaksanakan malam pertama adalah kemungkinan secara fisik bagi si anak perempuan untuk melakukan hubungan seksual secara wajar dan sehat. Hal ini tidak semata-mata mengacu kepada faktor usia (Nawawi, 1392, hlm. 206).

Preseden Perkawinan Rasulullah saw dan Siti Aisyah RA

Forum Bahtsul Masail berdebat panjang tentang kebolehan perkawinan anak dengan mengacu kepada peristiwa pernikahan Nabi Muhammad SAW dengan Aisyah RA yang saat itu masih berusia 6 tahun dan mulai hidup bersama Nabi pada usia 9 tahun. Peristiwa perkawinan ini dilaporkan banyak hadits, mulai dari Imam Bukhari dalam Sahih Bukhari; Imam Muslim dalam *Sahih Muslim*; Ahmad bin Hanbal (164-241 H) dalam *Musnad*-nya. Selain itu, juga diriwayatkan oleh Baihaqi (384-458 H/994-1066) dalam *al-Sunan al-Kubra*, Al-Thabrani (260-340 H) dalam *al-Mu'jam al-Kabir,* serta Al-Hakim (321-405 H) dalam *al-Mustadrak*. Pewartaan hadist pernikahan antara Nabi dan Aisyah RA sangat melimpah sehingga mencapai derajat *mutawatir*. Bahkan Ibn Katsir dalam *al-Bidayah wa al-Niyah* menyatakan bahwa pernikahan antara Nabi SAW dan Aisyah RA merupakan kesepakatan semua orang *(la khilaf fih bain al-nas)* (Hanafi, 2016, hlm. 297).

Selanjutnya berdasarkan isi *(matn)* hadist, banyak riwayat yang menyatakan ketika menikahi Nabi SAW usia dari Aisyah RA yaitu 6 tahun. Hal ini sesuai dengan

apa yang dituturkan olehnya. Namun ada pula hadist yang menyatakan bahwa usia Aisyah ketika menikahi Nabi SAW yaitu 7 tahun (Nawawi, 1392). Tentunya jika dibandingkan dari segi *keshahihan* antara pengakuan Aisyah RA atau kesimpulan periwayat itu sendiri, maka yang lebih kredibel adalah pengakuan dari subjek yang mengalami sendiri. Maka riwayat yang mewartakan Aisyah RA berusia 6 tahun adalah tepercaya (Hanafi, 2016, hlm. 297). Adapun hadist tersebut diriwayatkan oleh Ibnu Majah yang sebagai berikut:

> *"Telah menceritakan kepada kami Suwaid bin Sa'id ia berkata, menceritakan kepada kami Ali bin Mushir ia berkata, menceritakan kepada kami Hisyam bin Urwah, dari bapaknya, dari Aisyah beliau berkata "Rasulullah saw menikahiku pada waktu aku berusia 6 tahun. Lalu kami sampai di Madinah, kami tinggal di perkampungan Bani al-Harits bin Khozroj. Aku terkena demam, sehingga rambutku rontok sampai banyak sekali yang jatuh di pundakku. Lalu ibuku Ummu Ruumaan mendatangiku, aku sedang bermain dengan jungkat-jungkit dengan teman-teman wanitaku, lalu ibuku memanggilku, aku pun mendatanginya dan aku tidak tahu apa yang diinginkannya, beliau menggandeng tanganku, lalu ibu menempatkanku di pintu rumah, aku sungguh deg-degan sampai akhirnya tenang sebagian jiwaku, lalu ibu mengambil air, untuk membasuh wajah dan kepalaku, lalu memasukanku ke sebuah rumah, dan di sana sudah ada beberapa wanita Anshor, mereka berkata "Semoga kebaikan dan keberkahan serta nasib baik berlimpah kepadamu". Lalu ibuku menyalamiku kepada mereka, kemudian mereka pun mendandaniku. Aku tidak menemui Rasulullah saw kecuali pada waktu dhuha, lalu ibuku menyerahkanku kepada beliau dan aku pada waktu itu berumur 9 tahun". (HR. Sunan Ibnu Majah).*

Pernikahan Rasulullah SAW dengan Siti Aisyah RA diawali dengan saran Khaulah binti Hakim untuk mendekatkan kekerabatan dengan keluarga Abu Bakar. Pada saat itu Aisyah sudah bertunangan dengan lelaki nonmuslim, Jabir bin Al-Matim bin Adi (Rahmah, 2009, hlm. 164). Iklim panas Arab berpengaruh signifikan terhadap tumbuh kembang fisik Siti Aisyah RA yang tampil menjadi individu yang menonjol, memiliki bakat khusus, dan memiliki potensi lebih dalam pengembangan kemampuan akal dan otak pada tubuh mereka sehingga memiliki ancang-ancang yang sangat sempurna untuk pertumbuhan secara dini (Suryati, 2017, hlm. 61).

Ketika masih bocah, tubuh Siti Aisyah RA agak kurus. Akan tetapi ketika Siti Aisyah RA berumur sembilan tahun, kondisi fisiknya menjadi lebih gemuk dan penampilannya ideal. Ketika tumbuh dewasa kondisi fisik Aisyah RA semakin berisi, langsing, serta berparas cantik sehingga dijuluki *Humaira*. Pernikahan tersebut tidak dianggap tercela karena dalam tradisi Arab usia sembilan tahun sudah cukup dewasa. Hal ini selaras dengan adagium,*"Hukum beredar seiring perkembangan illat, zaman, kebiasaan, dan tempat."* Oleh karena itu, menganalogikan *(qiyas)* usia pernikahan Siti Aisyah RA pada zaman dahulu dengan usia pernikahan perempuan masa kini adalah *qiyas ma'al fariq* (sebuah analogi yang keliru) (Suryati, 2017, hlm. 63).

Selain itu, Rasulullah SAW menikahi Siti Aisyah RA berdasar petunjuk langsung dari Allah SWT yang dibawa oleh Malaikat Jibril sebagaimana termaktub dalam hadist: "Sesungguhnya Jibril datang membawa gambarnya pada sepotong sutera hijau kepada Nabi SAW dan berkata ini adalah istrimu di dunia dan di akhirat". Hadits ini menunjukkan bahwa pernikahan usia dini tersebut merupakan pengkhususan untuk Nabi Muhammad SAW dan beliau tidak menganjurkan kepada umatnya. Tambah pula, tidak semua perbuatan Nabi adalah sunah, karena menikah adalah *af'al basyariyah* (perbuatan yang bersifat manusiawi).

Menolak Campur Tangan Negara dalam Urusan Perkawinan

Sebagian peserta Bahtsul Masail berpendapat bahwa pada hakikatnya, pembatasan menunjukkan bahwa pihak yang membatasi memiliki kewenangan untuk membatasi pihak yang dibatasi. Jika pihak yang membatasi tidak punya kewenangan untuk membatasi, maka pembatasannya tidak sah atau/batal. Objek yang dibatasi dalam pembahasan ini adalah pernikahan yang sifatnya privasi (*ahwal al-syakhsiyyah*) yang prinsip-prinsip dasarnya dijelaskan dalam *nash*, dan *tafshil*-nya dijelaskan oleh fukaha sebagai bagian dari masalah *ijtihadiyyah.* Dalam syariat Islam, tidak ada satu pun dalil *nash* yang *sharih* yang menjelaskan tentang usia minimum seseorang untuk menikah. Sebagaimana sabda Rasulullah Saw yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari:

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ

> *"Wahai kaum muda! Barang siapa yang sudah memiliki kemampuan menikah, maka nikahlah. Karena sesungguhnya pernikahan itu dapat menjaga pandangan mata dan kehormatan farj. Barang siapa yang tidak mampu, maka berpuasalah, karena berpuasa merupakan benteng baginya"* (Bukhari 5066; Muslim 1042; Tarmizi 1087).

Hadits tersebut merupakan perintah untuk melakukan perkawinan sekaligus memperkuat al-Qur'an dalam hal perintah untuk menikah. Namun di samping memperkuat al-Qur'an, hadits ini juga memberikan penjelasan bahwa yang diperintahkan itu adalah orang yang sudah mampu untuk kawin. Bagi orang yang belum mampu, ada solusi alternatif yaitu dengan jalan berpuasa.

Jelas disampaikan dalam hadits tersebut bahwa tolok ukur anjuran menikah adalah kemampuan dalam hal pernikahan tersebut dan bukan batasan usia minimal. Artinya, jika seseorang telah mampu untuk menikah baik dari segi ekonomi, ilmu, maupun fisik (yakni mampu untuk berhubungan suami-istri), maka dianjurkan untuk melaksanakan ibadah pernikahan.

(بابُ جوازِ تزويجِ الأبِ البِكْرَ الصَّغِيْرَةَ)

فِيهِ حَدِيثُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ (تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِستِّ سِنِينَ وَبَنَى بِي وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ) وَفِي رِوَايَةٍ تَزَوَّجَهَا وَهِيَ بِنْتُ سَبْعِ سِنِينَ هَذَا صَرِيحٌ فِي جَوَازِ تَزْوِيجِ الْأَبِ الصغيرة بغير اذنها لِأَنَّهُ لَاإِذْنَ لَهَا وَالْجَدُّ كَالْأَبِ عِنْدَنَا وَقَدْ سَبَقَ فِي الْبَابِ الْمَاضِي بَسْطُا لِاخْتِلَافِ فِي اشْتِرَاطِ الْوَلِيِّ وَأَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى جَوَازِ تزويجه بنته الْبِكْرَ الصَّغِيرَةَ لِهَذَا الْحَدِيثِ (Nawawi, 1392, hlm. 206)

Dalam `*ibarot* ini disebutkan Nabi menikah dengan Siti Aisyah ketika Aisyah berumur 6 tahun, dan diboyong oleh Nabi untuk berumah tangga ketika umur 9 tahun. Selain itu Imam Nawawi juga menyebutkan dengan *sharih* adanya ijmak

ulama bahwa menikahkan anak perempuan yang masih kecil hukum boleh berdasarkan hadis di atas. Undang-Undang No. 16 tahun 2019 menunjukkan bahwa negara (yang mempunyai otoritas mengatur kepentingan atau kemaslahatan umum) membatasi urusan privat, dalam hal ini adalah urusan pernikahan yang ketentuan *nash*-nya telah dijelaskan secara tegas. Sedangkan pembatasan usia nikah ini bukanlah masalah mubah biasa seperti makan, minum, berkendara, dsb.

Undang-Undang ini secara jelas terlihat bahwa pemerintah telah menyalahi *nash* yang *sharih* bahwa Rasulullah saw pernah melakukan pernikahan dengan seorang anak perempuan yang masih kecil, bahkan belum balig. Selain itu, Undang-Undang ini juga telah menyalahi ijmak ulama yang telah disampaikan oleh Imam Nawawi tersebut. Jika pembatasan usia nikah oleh pemerintah bertentangan dengan *nash*, ijmak, qiyas jali, atau kesepakatan *madzahib al-arba'ah,* maka pembatasan tersebut tidak sah/batal, sebagaimana dijelaskan al-Imam asy-Suyuthi.

يُنْقَضُ قَضَاءُ الْقَاضِي إِذَا خَالَفَ نَصًّا، أَوْإِجْمَاعًا، أَوْقِيَاسًا جَلِيًّا. قَالَ الْقَرَافِيُّ: أَوْخَالَفَ الْقَوَاعِدَ الْكُلِّيَّةَ

> *"Jika keputusan hakim/lembaga yudikatif menyalahi nash, ijmak, qiyas jali (jelas) maka keputusan tersebut batal. Bahkan Imam Qarafi menambahkan atau menyalahi kaidah fiqh yang umum"* (Suyuthi, 2005, hlm. 105).

Dalam konteks *taqyid al-mubah* (membatasi perkara mubah) yang tidak berbenturan dengan dalil *nash* yang *sharih*, pemerintah pun tidak boleh mengeneralisir berlakunya bagi semua warga, tetapi harus melihat kondisi-kondisi khusus dengan memperhatikan beberapa batasan berikut. Perkara mubah yang dilarang tersebut menyebabkan *dharar*/bahaya atau mengarah ke haram. Dalam hal ini, pemerintah boleh mencegah terjadinya bahaya tersebut. Contohnya seperti melarang orang yang sakit lepra untuk menikah agar tidak menular ke orang lain, melarang orang yang kurang penglihatannya naik kendaraan di jalan raya dsb. *Dharar* tersebut merupakan hal yang dapat terjadi nyata, bukan hal samar. Berbeda halnya dengan *maslahat* umum yang sifatnya masih samar (Suyuthi, 2005, hlm. 105).

Taqyid al-mubah boleh diterapkan oleh negara sepanjang berkaitan dengan perkara-perkara khusus yang menjadi kewenangan dan tanggung jawab pemerintah secara langsung, seperti urusan tentara, pegawai, tata tertib PNS, seragam pegawai, dan semacamnya. Khulafaur Rosyidin pernah menerapkan kebijakan larangan pegawai pemerintah untuk menerima hadiah, walaupun hukum asal hadiah adalah mubah. Dalam konteks pembatasan usia nikah, kalaupun *taqyid al-mubah* itu didasarkan pada kemaslahatan, maka perwalian khusus (*wilayah khasanah)* yakni ayah dan kakek lebih mengetahui detil *maslahat* dan *mafsadat* yang terkait dengan anak yang hendak dinikahkan tersebut, dibandingkan pemerintah. Dalam kaidah fiqih disebutkan bahwa *wali khusus* (ayah dan kakek) lebih kuat dibandingkan *wali umum* (pemerintah) (Al Jarhaziy, t.t., hlm. 568).

القاعدة الثانية والثلاثون:

الوِلاَيَةُ الْخَاصَّة أَقْوَى مِنَ الْوِلاَيَةِ الْعَامَّة وَمِنْ فُرُوْعِهَا أَنّ القَاضِيَ لاَ وِلَايَةَ لَهُ مَعَ وُجودِ الاَبِ أَوِ الْجَدِّ إلى أَنْ قال : يجب امتثالُ أمْرِ الإمامِ في كلِّ مَاله فِيه ولاَيَةٌ كَدَفْعِ زَكَاةِ المالِ الظاهِرِ فَإنْ لم تَكُنْ لَهُ فِيه وِلاَيَةٌ وَهُوَ مِنَ الْحُقُوْقِ الْوَاجِبَةِ أوِ الْمَنْدوبِيَّةِ جازَ الدفْعُ إليه وَالاسْتِقْلالُ بِصَرْفِهِ في مَصارِفِه وَإن كان المأمورُ به مُباحَةً أومَكروها أوْحَراما لم يجِبْ امْتِثالُ أمرِه فيه.

Kaidah tersebut jelas menyampaikan bahwa kewenangan yang bersifat khusus lebih kuat dibandingkan kewenangan yang umum. Kewenangan ayah dan kakek lebih kuat dibandingkan kewenangan pemerintah dalam menikahkan anak. Batasan kepatuhan terhadap aturan-aturan yang ditetapkan pemerintah adalah sepanjang aturan yang ditetapkan tersebut berada pada kewenangan pemerintah, seperti dalam masalah pengumpulan zakat. Jika pemerintah tidak punya kewenangan di dalamnya maka boleh terlepas dari ketetapan tersebut (Al Jarhaziy, t.t., hlm. 568).

Lebih lanjut, *wilayah* adalah kekuasaan kuat, di mana ia bisa melakukan tindakan hukum secara penuh atas objek hukum milik pihak lain tanpa persetujuan pemilik hak tersebut. Kekuasaan wali ini melampaui kuasa wakil, di mana wakil hanya bisa melakukan tindakan hukum atas persetujuan pemberi kuasa. Kuasa wali ini berlaku pada perkara khusus, misalnya wali atas nikah dan wali atas harta anak kecil. Wali yang memiliki kuasa penuh ini adalah wali *nasab aqrab* (ayah dan kakek) (Haidar, 2003, hlm. 58).

Oleh karena itu, Kiai Nur Kholis, seorang peserta Bahtsul Masail berpendapat bahwa dalam hal usia menikah, pemerintah sama sekali tidak mempunyai wewenang untuk membatasi usia minimal pernikahan. Sebagaimana termaksud dalam kaidah tersebut di atas bahwa yang paling berhak untuk mempertimbangkan dan berwenang untuk menikahkan adalah *wali khass* yakni ayah atau kakek. Adanya pemerintah sebagai *wali 'amm* itu hanyalah ketika wali khusus itu berhalangan atau terhalang.

Argumentasi ini senada dengan keputusan LBM PWNU Jawa Tengah, karena pembatasan melalui UU No 16/2019 berpotensi mempersulit pernikahan sehingga menimbulkan *mafsadat*. Sedangkan argumentasi *maslahat* yang hendak dicapai oleh UU tersebut, yakni perlindungan akan hak-hak anak tidak sepenuhnya bisa dicapai dengan pembatasan usia pernikahan. Oleh karenanya, LBM PWNU Jawa Tengah menolak UU *a quo* (Nashiruddin, 2016). Namun demikian, aktivis LBM MWC NU Batanghari yang kontra kewenangan negara masih menerima UU *a quo*, karena yang dilakukan negara tidak mengambil alih kewenangan wali nasab secara total, melainkan hanya mengaturnya. Aturan ini juga ada pintu keluar dengan adanya dispensasi nikah untuk mencapai kemaslahatan individu.

Mengafirmasi Campur Tangan Negara

Dalam konteks Islam, istilah *negara* atau pemerintah dekat dengan istilah *ulil amri*. Dalam bahasa Arab, kata *ulil amri* merupakan gabungan dari kata (*ulu*) dan (*al-amr*), yang memiliki arti orang yang memegang urusan atau kekuasaan. Imam Thabari menyebut banyak definisi ulil amri: ahli fikih, ahli agama, ahli ilmu, ulama, pemimpin, penguasa (Imam at-Thabari, t.t.). Sementara itu, *ulil amri* dalam tatanan kehidupan kenegaraan diartikan sebagai pemerintah yang memangku kebijakan yakni presiden atau raja. Secara umum yang dimaksud pemimpin

adalah orang-orang yang mempunyai kewenangan untuk memerintahkan dan mengatur warganya (Bay, 2011, hlm. 115–116).

Dalam rangka menciptakan kemaslahatan umum dan keteraturan sosial, al-Qur'an memerintahkan ketaatan kepada *ulil amri*. "Hai orang-orang yang beriman, Taatilah Allah dan taatilah Rasul dan Ulil Amri di antara kamu." (QS An-Nisa: 59). Dalam firman Allah swt tersebut dijelaskan bahwa Allah memerintahkan orang yang beriman untuk taat kepada Allah dan Rasul lalu menaati *ulil amri*. Namun demikian, taat terhadap pemimpin merupakan *taabi'* atau ikutan dari taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Oleh karenanya apabila seorang pemimpin memerintahkan untuk berbuat zalim, maka tidak wajib ditaati.

> *"Dari Ibnu 'Umar RA, ia berkata; Rasulullah SAW bersabda: "Wajib atas seorang muslim untuk mendengar (tunduk) dan patuh dalam perkara yang ia sukai, kecuali jika ia diperintahkan agar berbuat maksiat. Apabila ia diperintahkan dalam maksiat, maka janganlah ia mendengar dan mentaatinya"* (HR Tirmizi: 2790)

Ketaatan kepada ulil amri sifatnya kondisional (tidak mutlak), sepanjang berkaitan dengan kemaslahatan umum yang didasarkan kepada pemegang otoritas resmi di masyarakat dan tidak bertentangan dengan zahir nash. Menurut Ustadz Rouf dan beberapa peserta Bahtsul Masail yang lain, hadirnya Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-undang Nomor 1 Tahun 19974 ini menunjukkan upaya pemerintah untuk kemaslahatan rakyat. Negara menilai bahwa pembatasan usia menikah dapat mengurangi kasus pernikahan dini yang berdampak pada risiko kematian ibu saat melahirkan, kekerasan dalam rumah tangga, hak pendidikan tidak terpenuhi, dan semacamnya.

Kemaslahatan merupakan hal yang paling pokok dalam kebijakan yang diambil oleh pemimpin atau pemerintah, sebagaimana kaidah fiqih yang berbunyi "*tasharruf al-imam 'ala al-ra'iyyati manuutun bi al-maslahat",* kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya berorientasi pada maslahat. Oleh karenanya pemimpin merupakan pengemban amanat penderitaan rakyat dan dan bertanggung jawab atas rakyatnya untuk itulah setiap kebijakan harus memperhatikan kemaslahatan (Imam Musbikin, 2001, hlm. 124).

Imam Jalaluddin Abdurrrahman bin Abi Bakr as-Suyuti dalam *al-Asybah wa al-Nadhair* menyebut kaidah ini berasal dari fatwa Imam asy-Syafi'i, "Kedudukan pemimpin di sisi rakyat bagaikan kedudukan wali terhadap anak yatim." (Suyuthi, 2005). Umar bin Khattab sebagaimana riwayat Sa'in bin Mansur berkata, "Sungguh aku menempatkan diri dalam mengurus harta Allah seperti kedudukan seorang wali anak yatim. Jika aku membutuhkan maka aku mengambil daripadanya, jika aku dalam kemudahan aku mengembalikannya, dan jika aku berkecukupan maka aku menjauhinya" (Djazuli, 2019, hlm. 147).

Ustadz Fatarib, peserta Bahtsul Masail menegaskan bahwa dalam rangka memastikan eksistensi maslahat, maka setiap kebijakan negara harus direncanakan, dilaksanakan, diorganisasikan, dan dievaluasi. Demikian halnya UU Nomor 16/2019. Pencegahan perkawinan anak di bawah umur dilakukan untuk menjamin hak-hak anak. Karena pernikahan anak rentan akan kekerasan dalam rumah tangga, kematian saat melahirkan, putus sekolah, ekonomi lemah, dan

kemudharatan lain. Sedangkan fungsi pemerintah menjaga *maslahah al-'ammah* atau menyangkut orang banyak.

Pernikahan sebetulnya terletak di dalam ranah privat (*akhwal al-syakhsiyah*) sehingga kewenangan negara terbatas di sini. Namun, pernikahan adalah soko guru masyarakat. Apa yang terjadi dalam keluarga berdampak kepada kehidupan masyarakat luas. Oleh karena itu, negara memiliki kewajiban untuk mengatur hal ini, sekaligus memastikan kemaslahatan umum terjaga. Pernikahan usia anak berpotensi memiliki dampak signifikan dalam kehidupan, misalnya putus sekolah, ekonomi goyah, kesehatan, dan serangkaian hak-hak anak dan perempuan yang terabaikan (Djamilah & Kartikawati, 2016, hlm. 1–4).

Serangkaian dampak negatif perkawinan anak tentu saja bertentangan dengan tujuan atau *maqashid* pernikahan, yakni untuk mencapai keluarga yang *sakinah mawaddah wa rahmah*. Oleh karena itu, mencegah perkawinan anak menghindarkan dari tidak tercapainya *maqashid* perkawinan; menjaga jiwa karena terhindar dari kematian akibat hubungan seksual, hamil, dan melahirkan; menjaga akal dan kehormatan karena tidak putus sekolah dan terhindar dari diperdagangkan; menjaga keturunan karena terhindar dari melahirkan anak yang lemah; serta menjaga harta karena terhindar dari jatuh miskin akibat tidak punya ilmu dan keterampilan hidup (Gunawan & Aida, 2019, hlm. 283). Meskipun demikian, masih ada yang memaksa perkawinan anak dengan alasan mencegah dari zina. Dalam konteks ini, nikah anak hanyalah berpindah dari satu *mafsadat* kepada *mafsadat* yang lain. Sekali lagi, ini bertentangan dari *maqashid syariah*.

Wahbah Zuhayli merujuk preseden Khalifah Umar bin Khattab RA, menyatakan bahwa campur tangan negara terhadap kehidupan warga diperbolehkan dalam ranah kepemilikan khusus atas dasar kemaslahatan umum. Dalam rangka menciptakan distribusi yang adil dalam pokok kepemilikan, negara boleh mencegah perkara yang dibolehkan (*man' al-mubah*), atau mengatur kebebasan hak milik, sepanjang untuk kemaslahatan umum (Zuhaili, t.t.-a). Argumentasi ini didukung oleh Imam Nawawi dalam fatwanya, bahwa sekiranya negara memerintahkan warga untuk puasa tiga hari menjelang salat istisqa, maka puasa tersebut menjadi wajib bagi warga, sehingga wajib pula *tabyit an-niyyat* (menegaskan niat sebelum fajar shadiq) sebagaimana puasa wajib pada umumnya (Suyuthi, 2005, hlm. 527–528).

Ustadz Rouf, peserta Bahtsul Masail menyatakan bahwa dalam konteks nikah, campur tangan negara ini berada pada level pengaturan perkara yang diperbolehkan (*taqyid mubah*) demi mencapai kemaslahatan dan menolak *dharar* yang umum. Dan taat kepada pemerintah terhadap aturan ini adalah hal yang wajib adanya. Secara lebih tegas, Ibnu Hajar al-Haitami menyatakan bahwa mengikuti perintah amir adalah diwajibkan, meskipun hal tersebut dibenci apalagi yang dimubahkan seperti minum kopi, sepanjang tidak memerintahkan perkara yang diharamkan oleh syariat secara tegas (al-Haitami, 1938, hlm. 71).

Selaras dengan argumentasi di atas, LBM PWNU Jawa Timur menyatakan bahwa pembatasan yang dilakukan negara melalui UU 16/2019 berorientasi kepada kemaslahatan yang bersifat zahir, yakni berdasarkan riset UNICEF bahwa angka kekerasan dalam pernikahan dini sangat tinggi, mencapai 67%. Maka pembatasan usia nikah harus dilakukan dengan berorientasi pada maslahat, serta perlu diadakan pendidikan pra-nikah agar calon pengantin memiliki wawasan luas dalam membangun rumah tangga (Zaenal, 2019).

Dalam konteks Indonesia, UU No 16/2019 pasal 7 ayat (1) mengatur bahwa, "Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan wanita sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun." Akan tetapi, dalam menjamin hak-hak warga, negara tidak melarang rakyatnya menikah dini. Negara memberikan jalan keluar melalui pasal 7 ayat (2) UU No 16/2019, "Dalam hal terjadi penyimpangan terhadap ketentuan umur sebagaimana dimaksud pada ayat (1), orang tua pihak pria dan/atau orang tua pihak wanita dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan dengan alasan sangat mendesak disertai bukti-bukti pendukung yang cukup".

Hal ini merupakan tawaran atau jalan keluar yang diberikan pemerintah, Oleh karena itu, apabila seseorang ingin melakukan pernikahan di bawah umur dengan alasan mendesak, maka diperlukan izin dispensasi nikah yang dikeluarkan Pengadilan Agama (jika beragama Islam). Dalam hal ini, pengabulan permohonan dispensasi nikah dikabulkan berdasarkan pertimbangan-pertimbangan yang sesuai atas dasar keadilan dan kemaslahatan bagi masyarakat.

Keberadaan dispensasi nikah ini bisa dipahami sebagai kemaslahatan yang bersifat seimbang antara maslahat individu dan maslahat umum. Dalam hal terdapat individu yang kemaslahatannya menuntut adanya pernikahan usia muda, maka negara memberikan jaminan akan hak tersebut, setelah memastikan keberadaan maslahat tersebut melalui pemeriksaan oleh majelis hakim di Pengadilan Agama. Dalam konteks Islam, kemaslahatan individu dan kemaslahatan umum harus seimbang. Maslahat individu tidak boleh menafikan kemaslahatan umum. Demikian juga kemaslahatan negara tidak boleh menindas kemaslahatan individu (Zuhaili, t.t.-b, hlm. 31).

Analisis Proses Istinbath Forum Bahtsul Masail

Bahtsul Masail yang dilakukan oleh LBM MWC NU Batanghari, Lampung Timur diselenggarakan untuk merespons problem faktual kontemporer yang muncul di sekitar Lampung Timur. Artinya, LBM memiliki kepekaan dalam melihat realitas kehidupan masyarakat. Kemudian dalam aspek *istinbath* hukum, mayoritas peserta Bahtsul Masail yang merupakan ustadz, santri, dan pengasuh Pondok Pesantren memiliki kapasitas untuk merujuk kepada naskah-naskah kitab fikih klasik.

Semua argumentasi yang disampaikan merujuk kepada dokumen fikih, yang semuanya berasal dari tradisi mazhab Syafii. Tidak ada yang keluar dari mazhab tersebut. Pola rujukan terhadap al-Quran dan hadits tidak dilakukan secara langsung, melainkan dengan merujuk kepada bagaimana ulama fikih memahami dua teks suci tersebut. Kemudian, perujukan kepada kitab fikih dilakukan dengan merujuk kepada kitab-kitab yang ditulis oleh ulama mujtahid dalam mazhab di kalangan syafiiyah. Perujukan secara *qouli* tampak sangat dominan, dibanding perujukan secara *madzhabi*. Kemudian acuan kaedah fikih juga cukup kuat, terutama ketika membincang soal kewajiban negara dan kuasa wali.

Para peserta Bahtsul Masail selain merujuk kepada kitab klasik, juga merujuk putusan Lembaga Bahtsul Masail lain, misalnya LBM Jawa Tengah dan LBM Jawa Timur. Namun demikian, mereka memposisikan putusan dua LBM tersebut sebagai referensi belaka, bukan sebagai acuan mutlak. Peserta LBM Batanghari mampu mengambil jarak dari putusan dua LBM tersebut. Demikian juga perumus dalam LBM Batanghari, Gus Hamid mampu merumuskan secara

baik kesimpulan jawaban, bahwa kebijakan pemerintah dalam pembatasan usia nikah diperbolehkan karena memiliki sandaran kemaslahatan yang bersifat jelas (*dzahir*). Adapun terkait dengan kuasa pernikahan yang ada di tangan wali, kebijakan negara masih mengakomodirnya dengan membuat saluran dispensasi nikah.

KESIMPULAN

Dinamika forum Bahtsul Masail MWC NU Batanghari yang membahas perkara kewenangan negara dalam membatasi usia calon pengantin berpijak kepada tiga poin: Pertama, aturan fikih tentang usia minimum bagi calon pengantin. Fikih mengatur bahwa usia ideal calon pengantin adalah balig. Akan tetapi wali *nasab aqrab/khusus* boleh menikahkan puterinya yang belum balig, tetapi penyerahan kepada suami dilakukan setelah ia mungkin melakukan hubungan seksual secara sehat. Kedua, preseden nikah Rasulullah saw dengan Siti Aisyah RA menjadi salah satu dasar, tetapi perdebatan muncul apakah ini berlaku secara umum atau khusus bagi Nabi dan Siti Aisyah RA saja.

Ketiga, terkait kewenangan negara dalam membatasi usia nikah, terdapat pro dan kontra. Argumen pro berdasar pada kewenangan negara untuk menciptakan kemaslahatan umum, karena meskipun nikah adalah urusan privat (*ahwal al-syakhsiyah*), perkawinan menimbulkan dampak sosial yang sangat luas sehingga negara perlu memastikan praktik nikah membawa maslahat, bukan sebaliknya. Sebab itu, negara bisa melarang hal yang mubah (*man' al-mubah*), apalagi cuma mengatur hal yang mubah (*taqyid al-mubah*).

Adapun argumen kontra berpedoman kepada otoritas wali sebagai pemegang kuasa khusus atas perkawinan anak perempuan. Otoritas ini diakui oleh *nash* secara *sharih* eksplisit, tegas, sehingga negara (*amir*) dan hakim (*qadhi*) tidak memiliki otoritas untuk mencampuri perkara tersebut. Meskipun demikian, karena UU 16/2019 masih membuka dispensasi nikah pintu keluar mencapai maslahat individu, kelompok kontra mau menerima UU *a quo.*

SARAN

Pemerintah perlu lebih mensosialisasikan UU 16/2019 agar dampak maslahatnya lebih luas. Demikian halnya, pranata pembinaan keluarga dan masyarakat yang dimiliki oleh pemerintah perlu lebih dioptimalkan untuk memberikan penyuluhan akan dampak negatif pernikahan anak. Hasil pemikiran bahtsul masail seperti ini perlu digunakan oleh negara sebagai bahan komunikasi karena mampu menjelaskan fenomena kontemporer dengan basis keilmuan Islam mendalam, sehingga relatif lebih mudah diterima oleh komunitas muslim.

Isu perlindungan hak-hak anak dan perempuan perlu terus didiseminasikan kepada masyarakat, utamanya melalui tokoh-tokoh masyarakat dan forum-forum ilmiah, seperti bahtsul masail. Hal ini penting agar isu ini mendapatkan pijakan berpikir ilmiah dalam kajian kitab *turats* sehingga memiliki otoritas untuk berbicara di hadapan umat Islam secara lebih luas. Karena saat menyasar audiens muslim tradisional, strategi ini lebih mengena dibandingkan dengan mendiseminisikan isu hak anak dan perempuan menggunakan wacana Hak Asasi Manusia (HAM) dan gender.

Dalam konteks isu perkawinan anak, Forum Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) sudah memiliki rumusan penting tentang isu perkawinan anak.

Sayangnya, publikasi ini belum dirujuk dalam forum Bahtsul Masail ini. Bisa jadi karena publikasi tersebut belum sampai kepada LBM. Tentu akan lebih baik jika pandangan KUPI sebagai representasi suara perempuan turut diperdengarkan dalam forum Bahtsul Masail yang selama ini dihegemoni oleh laki-laki agar wacana yang berkembang di dalam forum LBM lebih seimbang dan berkeadilan.

Bahtsul masail sebagai forum demokratis namun otoritatif dalam menggali dan menjawab berbagai problematika hukum Islam kontemporer perlu diperbanyak dan diaktifkan sampai level pesantren dan Majelis Wakil Cabang NU di setiap kecamatan dan Pengurus Ranting di desa dengan melibatkan masyarakat luas. Hal ini akan memberikan wawasan kepada masyarakat bahwa hukum Islam itu dinamis, tidak kaku, dan selalu terbuka dengan hal-hal baru. Hasil bahtsul masail juga perlu ditulis dan disosialisasikan kepada masyarakat agar bisa memberikan manfaat kepada khalayak luas.

Bagi para peneliti berikutnya, penting untuk melakukan kajian mendalam tentang hasil-hasil bahtsul masail dalam tema-tema kontemporer (*maudhu'i*). Penelitian yang dilakukan idealnya tidak hanya pada tataran hasil putusannya saja, karena sesungguhnya yang paling menarik justru pada dinamika forum saat pembahasan. Sebab itulah, metode penelitian yang paling relevan adalah riset partisipatif, di mana peneliti terlibat langsung dalam forum diskusi bahtsul masail. Hal ini tentu akan memperkaya wawasan dan menghasilkan kajian yang mendalam dan komprehensif.[]

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, K., Maylissabet, & M Taufiq. (2019). Kontribusi Bahtsul Masail Pesantren di Madura dalam Menghadapai Perkembangan Hukum Islam Kontemporer. *Perada*, *2*(1). http://ejournal.stainkepri.ac.id/index.php/perada/article/view/31

Abshor, M. U. (2016). Dinamika Ijtihad Nahdlatul Ulama (Analisis Pergeseran Paradigma dalam Lembaga Bahtsul Masail NU). *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, *1*(2), 227–242. https://doi.org/10.18326/mlt.v1i2.227-242

Ainullah. (2017). Penerapan Teori Kemanfaatan Hukum (Utilitarianisme) dalam Kebijakan Pembatasan Usia Pernikahan. *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, *3*(1), 86–97.

al-Haitami, I. H. (1938). *Tuhfah al-Muhtaj fi Syarkh al-Minhaj* (Vol. 3). Al Maktabah at-Tijariyah al-Kubro.

Al Jarhaziy, A. I. S. (t.t.). *Al-Mawahib al-Saniyyah*. Dar Ihya' al Kutub al 'Arabiyyah.

Al-Jaziri, M. A. (t.t.). *Al-Fiqh ala Madzhab al-Arba'ah*. Dar al-Fikr.

Asripa. (2020). Nikah Sirri dalam Perspektif Islam. *Imtiyaz: Jurnal Ilmu Keislaman*, *4*(1), 42–61.

Aziz, M. I. & Dkk. (2014). Lembaga Bahtsul Masail. Dalam *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama; Sejarah, Tokoh, dan Khazanah Pesantren*. PBNU dan Mata Bangsa.

Bay, K. (2011). Pengertian Ulil Amri dalam Al-Qur'an dan Implementasinya dalam Masyarakat Muslim. *Jurnal Ushuluddin*, *17*(1), 115–129. https://doi.org/10.24014/jush.v17i1.686

Cholil, U. (2014). *Pembatasan Usia Nikah Ditinjau dari Perspektif Hukum Islam dan Hukum Negara* [Masters, UIN Sunan Ampel Surabaya]. https://doi.org/10/Daftar%20Isi.pdf

Djamilah, & Kartikawati, R. (2016). Dampak Perkawinan Anak di Indonesia. *Jurnal Studi Pemuda*, *3*(1), 1–16. https://doi.org/10.22146/studipemudaugm.32033

Djazuli, P. H. A. (2019). *Kaidah-Kaidah Fikih*. Prenada Media.

Elkhairati. (2018). Pembatasan Usia Perkawinan (Tinjauan Undang-undang dan Maqashid asy-Syari'ah). *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, *3*(1), 87–106.

Fa'atin, S. (2015). Tinjauan terhadap Batas Minimal Usia Nikah dalam UU No.1/1974 dengan Multiprespektif. *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam*, *6*(2), 434–460. https://doi.org/10.21043/yudisia.v6i2.1466

Fahmi, M. N. (2020). Tinjauan Siyasah Syar'iyah terhadap Penetapan Batas Usia Nikah (Studi Kritis terhadap Penetapan Usia Nikah di Indonesia). *Al-MAJAALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah*, *8*(1), 87–122. https://doi.org/10.37397/almajalis.v8i1.158

Gunawan, R., & Aida, N. H. (Ed.). (2019). *Fikih Perwalian: Membaca Ulang Hak Perwalian untuk Perlindungan Anak Perempuan dari Kawin Paksa dan Kawin Anak*. Yayasan Rumah Kita Bersama.

Haidar, A. (2003). *Durar al-Hukkam fi Syarh Majallah al-Ahkam* (Vol. 1). Dar Alim al-Kutub.

Hanafi, Y. (2016). Kontroversi Usia Kawin Aisyah ra dan Kaitannya dengan Legalitas Perkawinan Anak di Bawah Umur dalam Islam. *Jurnal of Islamic Law/Jurnal Hukum Islam*, *15*(2), 163–334.

Hasbi, R. (2011). Elastisitas Hukum Nikah dalam Perspektif Hadits. *Jurnal Ushuluddin*, *17*(1), 23–37. https://doi.org/10.24014/jush.v17i1.680

Ibnu Qudamah. (t.t.). *Al-Mughni* (Vol. 10). Dar al-Ilm al-Kutub.

Imam at-Thabari. (t.t.). *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Altafsir.com. Diambil 1 April 2021, dari https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=1&tSoraNo=4&tAyahNo=59&tDisplay=yes&Page=3&Size=1&LanguageId=1

Imam Musbikin. (2001). *Qawaid Fiqhiyyah*. Rajawali.

Imam Sarakhsi. (1993). *Al-Mabsuth*. Dar al-Ma'rifah.

Jati, W. R. (2013). Ulama dan Pesantren dalam Dinamika Politik dan Kultur Nahdlatul Ulama. *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*.

Khaqim, F. (2021, Februari 9). *Persepsi Ulama Kecamatan Sumbergempol Kabupaten Tulungagung tentang Batasan Usia Pernikahan dan Implikasinya terhadap UU no. 1 tahun 1974 tentang Pernikahan* [Skripsi]. IAIN Tulungagung. https://doi.org/10/BAB%20VI.pdf

Kholik, A. (2012). *Pembatasan Usia Perkawinan Menurut Pendapat Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kecamatan Susukan Kabupaten Cirebon (Studi Kasus Pernikahan Dini di Desa Susukan Kec. Susukan Kab. Cirebon)* [Diploma, IAIN Syekh Nurjati Cirebon]. http://repository.syekhnurjati.ac.id

Muhammad, H. (2005). Bahtsul Masail NU dan Implementasi Demokrasi. *Edukasi*, *3*(2), 294675. https://doi.org/10.32729/edukasi.v3i2.209

Mukhlishon. (2018, Mei 5). *Bahtsul Masail, Forum Diskusi di NU yang Miliki 5 Keunikan*. NU Online. https://www.nu.or.id/post/read/89940/bahtsul-masail-forum-diskusi-di-nu-yang-miliki-5-keunikan-

Musfiroh, M. R. (2016). Pernikahan Dini dan Upaya Perlindungan Anak di Indonesia. *Jurnal De Jure: Jurnal Hukum dan Syari'ah*, *8*(2).

Nashiruddin. (2016). *Kiai Pesantren Sepakat Menolak Pembatasan Usia Pernikahan*. Santri News. https://santrinews.com:443/Nasional/5859/Kiai-Pesantren-Sepakat-Menolak-Pembatasan-Usia-Pernikahan

Nasih, A. M. (2013). Lembaga Fatwa Keagamaan di Indonesia (Telaah atas Lembaga Majlis Tarjih dan Lajnah Bathsul Masail). *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah*, *5*(1).

Nasution, Z. (2017). Implikasi Keputusan Lajnah Bahtsul Masail NU terhadap Pengamalan Agama Nahdliyyin. *AS-SÂIS (JURNAL HUKUM TATA NEGARA ISLAM/SIYASAH)*, *5*(5), Article 5. http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/assais/article/view/Zulkarnain

Nawawi. (2020). Quo Vadis Nikah Sirri Perspektif Hukum Islam. *Al-Qadha: Jurnal Hukum Islam dan Perundang-Undangan*, *7*(2), 117–127.

Nawawi, I. (1392). *Syarah Sahih Muslim*. Dar Ihya Turats al-Arabi.

Nugraha, X., Izzaty, R., & Putri, A. A. (2019). Rekonstruksi Batas Usia Minimal Perkawinan Sebagai Bentuk Perlindungan Hukum Terhadap Perempuan (Analisa Putusan MK No. 22/Puu-Xv/2017). *Lex Scientia Law Review*, *3*(1), 40–54.

Nurcholis, M. (2019). Penyamaan Batas Usia Perkawinan Pria dan Wanita Perspektif Maqasid Al-Usrah (Analisis Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017). *Mahakim: Journal of Islamic Family Law*, *3*(1), Article 1. https://doi.org/10.30762/mh.v3i1.1328

Nurcholis, M. (2020). Usia Nikah Perspektif Maqashid Perkawinan: Telaah Syarat Usia Minimum Perkawinan Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor: 22/PUU-XV/2017. *Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman*, *8*(1), 1–18.

Pratomo, H. (2020). Transformasi Metode Bahtsul Masail Nu Dalam Berinteraksi Dengan Al-Qur'an. *Jurnal Lektur Keagamaan*, *18*(1), 109–134. https://doi.org/10.31291/jlk.v18i1.620

Rahmah, W. S. (2009). Mengkritisi Hadis-Hadis Tentang Usia Pernikahan Aisyah. *Musãwa Jurnal Studi Gender dan Islam*, *8*(2), 163–183.

Rasyid, A. (2011). Pembatasan Usia Nikah dalam Islam (Sebuah Kajian terhadap Fikih Munakahat dan Hukum Positif di Dunia Muslim). *El-Qanuniy*, *3*(2), 193–208.

Rifqi, M. J. (2018). Analisis Utilitarianisme Terhadap Dispensasi Nikah Pada Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974. *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, *10*(2), 156–164.

Rukmana, S. H. (2019). *Pertimbangan Non Yuridis dalam Memutuskan Perkara Dispensasi Nikah (Studi Putusan Pengadilan Agama Tanjung Karang Kelas IA Kota Bandar Lampung)*.

Rusyd, I. (2005). *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah Al-Muqtasid: Vol. II*. Dar al-Fikr.

Savendra, A. D. (2020). *Pengaruh Pernikahan di Bawah Umur Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga (Studi Kasus di Desa Banarjoyo Kecamatan Batanghari Kabupaten Lampung Timur)*.

Septarini, R., & Salami, U. (2019). Analisis Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 Tentang Batas Usia Nikah Bagi Perempuan. *Ulumul*

Syar'i : Jurnal Ilmu-Ilmu Hukum Dan Syariah, *8*(1), 51–68. https://doi.org/10.52051/ulumulsyari.v8i1.41

Shihab, M. Q. (2010). *Perempuan: Dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*. Lentera Hati Group.

Suryati, S. (2017). *Pernikahan Dini dalam Perspektif Hadits (Studi Hadits Pernikahan 'Aisyah dengan Rasulullah SAW)*.

Suyuthi, I. J. (2005). *Al-Asybah wa an-Nadzair*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Syahadati, M. A. (2020). *Urgensi Nikah Siri dalam Mengatasi Problematika Sosial (Studi di Desa Rejo Binangun Kecamatan Raman Utara Kab. Lampung Timur)*.

Tihami, M. A., & Sahrani, S. (2009). *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*. Rajawali.

Umam, M. S. (2020). Menakar Dalil Pro Kontra Pernikahan Anak dari Hasil Bahtsul Masail NU. *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies*, *1*(1). http://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/ijougs/article/view/2063

Zaenal. (2019, Desember 1). NU Jawa Timur Setujui Batas Usia Nikah dalam UU Perkawinan. *NU Online Pamekasan*. https://pcnu-pamekasan.or.id/nu-jawa-timur-setujui-batas-usia-nikah-dalam-uu-perkawinan/

Zuhaili, W. (t.t.-a). *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Vol. 7). Dar al-Fikr.

Zuhaili, W. (t.t.-b). *Wasathiyah al-Islam wa Samaahatuhu*. Wizarah Awqaf Saudi.

Zuhaili, W. (2004). *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu* (4 ed., Vol. 9). Dar al-Fikr.

GENEALOGI KONSTITUSIONALISME MUHAMMAD YAMIN DAN MOHAMMAD FAJRUL FALAAKH

Muhtar Said

Ilmu Hukum Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia, Jakarta
Jl. Taman Amir Hamzah No. 5 Jakarta pusat 10430. Telp/Fax: (021) 315 6864 / 390 6501
said@unusia.ac.id

Abstrak: Perkembangan konstitusi di Indonesia mengalami beberapa fase, hal ini dipengaruhi oleh cara pandang pemikir yang disesuaikan dengan latar belakang para pemikirnya. Menarik untuk dikaji adalah pemikir konstitusi yang berasal dari kalangan muda, ada nama Muhammad Yamin yang mempunyai ide cemerlang dalam menentukan isi konstitusi. Muhammad Yamin merupakan pemikir konstitusi yang mempunyai latar belakang islam akan sangat menarik jika dipadukan dengan pemikir muda yang berbeda zaman dengan Muhammad Yamin yakni Mohammad Fajrul Falaakh, seorang aktivis islam yang bernaung di Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) yang juga mempunyai pemikiran otentik mengenai konstitusi. Sehingga rumusan masalah yang akan dibahas adalah warisan pemikiran Muhammad Yamin dan Mohammad Fajrul Falaakh terkait dengan konstitusi Indonesia. Penulisan ini menggunakan metode penelitian normatif. Dan pembahasan akan mengarah pada latar belakang yang mempengaruhi kedua pemikir tersebut, sehingga bisa ditarik geneologi pemikiran Hukum Tata Negara Indonesia.
Kata Kunci: *Muhammad Yamin, Mohammad Fajrul Falaakh, Konstitusi, PMII*

Abstract: The development *of* the constitution in Indonesia has several phases, this is influenced by the thinker's perspective which is adjusted to the background of the thinkers. It is interesting to study the constitutional thinkers who come from young people, there is the name Muhammad Yamin who has bright ideas in determining the contents of the constitution. Muhammad Yamin is a constitutional thinker who has an Islamic background it will be very interesting if combined with a young thinker who is different from Muhammad Yamin era, namely Mohammad Fajrul Falaakh, an Islamic activist who is based in the Indonesian Islamic Student Movement (PMII) who also has authentic thoughts about the constitution. So that the formulation of the problem to be discussed is the legacy of the thoughts of Muhammad Yamin and Mohammad Fajrul Falaakh related to the Indonesian constitution. This writing uses a normative research method. And the discussion will lead to the backgrounds that influence the two thinkers, so that the geneology of Indonesian Constitutional Law thinking can be drawn.
Keywords : *Muhammad Yamin, Mohammad Fajrul Falaakh, Constitution, PMII*

A. PENDAHULUAN

Pada usia muda Muhammad Yamin (selanjutnya disebut Yamin) dan Mohammad Fajrul Falaakh (selanjutnya disebut Fajrul) mempunyai pemikiran konstitusi dan kenegaraan yang mampu memberikan warna di zamanya. Perlu

diingat, Yamin merupakan orang yang pertama kali mengusulkan supaya Balai Agung (Mahkamah Agung saat ini) diberkan kewenangan untuk "membandingkan" undang-undang (judicial revew) meskipun usulannya ditolak oleh Soepomo dalam rapat BPUPK dengan beberapa alasan, *pertama* UUD 1945 dibangun menurut prinsip-prinsip yang tidak didasarkan atas teori trias politica Montesquieu. *Kedua*, jumlah sarjana hukum masa awal kemerdekaan belum cukup untuk menjalankan tugas membanding undang-undang seperti yang dimaksud oleh Muhammad Yamin.[1]

Meskipun idenya Yamin ditolak dalam rapat BPUPK namun pemikiran yang ia lontarkan dalam rapat tersebut merupakan pemikiran yang *futuristic* mengingat idenya diterapkan di era sekarang, dimana ada lembaga yang bernama Mahkamah Konstitusi (MK) yang mempunyai kewenangan untuk menangani *judicial review* yang berlandaskan pada pasal 24C UUD NRI Tahun 1945 yang kemudian dipertegas kembali dalam Undang-Undang Nomor 24 tahun 2003 tentang Mahkamah Konstitusi.

Ide futuristic yang dimiliki Yamin dikarenakan pengetahuannya yang kompleks, selain berlatar belakang hukum Yamin juga menyeriusi ilmu sejarah, bahkan juga kemampuannya dalam bidang sastra memberikan perpaduan yang manarik dalam pemikirannya sehingga cara pandang yang dimilikinya adalah berpikiran holistic.

Begitu juga dengan Fajrul, meskipun berada dalam masa yang berbeda tetapi pemikiran yang dicetuskannya mempunyai kesamaan usia dengan Yamin. Keduanya mempunyai kesamaan dalam berpikir yang *futuristic*. Bahkan, Jimly Asshiddiqie juga mengamini bahwa Fajrul adalah tokoh pemikiran hukum yang mampu menjadi penerobos hukum tata negara.[2] Bukan hanya Jimly yang memuji pemikiran futuristic Fajurl tetapi juga Presedium Asosiasi Sarjana hukum Tata Negara (ASHTN Indonesia) yang mengatakan fajrul merupakan sosok pakar hukum tata negara yang pemikirannya *out of the box*, berani berbeda dengan pendapat arus utama (mainstream). Sehingga wajar saja ketika Fajrul meninggal di usia muda yang kemudian negara merasa kehilangan sosoknya.[3]

Salah satu pemikirannya yang bisa mempengaruhi sistem hukum di Indonesia adalah terkait dengan peristiwa adanya pengujian Undang-Undang No. 3 tahun 2009, dimana MK menguji tata cara pembentukannya. Pengujian ini merupakan uji formil dimana saat itu belum ada pedoman yang jelas terkait dengan tatacara pembentukan peraturan perundang-undangan untuk itu Fajrul mengharapkan harus ada patokan yang jelas untuk melakukan uji formil.[4] Peristiwa itu menjadi perdebatan yang besar sehingga bisa disangkutkan juga dengan adanya perdebatan tersebut maka lahirlah Undang-Undang No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan.

---

[1] MYS, 'Alasan Soepomo Menolak "Banding Undang-Undang" Ke Balai Agung', *HUKUMONLINE.COM* (Bandung, September 2015).

[2] Tempo.co, 'Jimly: Fajrul Falaakh Penerobos Hukum Tata Negara', *TEMPO.CO* (Jakarta, 18 February 2014).

[3] Angga Yudha Pratomo, 'Fajrul Falaakh Meninggal Ketika Negara Butuh Pemikirannya', *Merdeka.Com* (Jakarta, February 2014).

[4] Tanto Lailam, 'Konstruksi Pertentangan Norma Hukum Dalam Skema Pengujian Undang-Undang', *Jurnal Konstitusi*, 11 (2014), 1–35.

Untuk itu kedua pemikir yang mampu mengutarakan ide-ide futuristic dimasa mudanya menarik untuk diteliti. Mengingat kedua pemikir ini mempunyai latar belakang aktivis yang berlatar belakang islam. Yamin berlatar belakang Minang yang mempunyai tradisi agama islam yang kuat sedangkan Fajrul mempunyai latar belakang pesantren dan aktif di organisasi mahasiswa yang berlatar belakang islam yakni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII). Dimana Fajrul merupakan perumus Nilai Dasar Pergerakan PMII.[5] Untuk itu sangat menarik jika geneologi pemikirana kedua tokoh ini diteliti supaya bisa menjadi inspirasi bagi kalangan muda untuk bisa berpikiran *out of the box*.

Dengan banyaknya anak muda dalam bidang hukum yang mempunyai pemikiran *out of the b*ox maka akan banyak varian pemikiran atau konsep dalam membangun bangsa. Mengingat dalam negara modern, keberadaan konstitusi sangat penting karena konstitusi dalam negara modern mempunyai fungsi sebagai pembatasan kekuasaan, identittas nasional suatu negara hingga perlindungan hak asasi manusia bagi setiap warga negaranya. Oleh karena itu dalam tulisan ini peneliti mengangkap permasalahan Apa "Warisan Pemikiran Muhammad Yamin dan Mohammad Fajrul Falaakh terkait dengan konstitusi Indonesia**?"**

B. TINJAUAN PUSTAKA

1. Genealogi

Genealogi atau kerap disebut arkeologi pengetahuan. Genealogi merupakan metode yang menggunakan diskursus atau analisis wacana yang dalam sosiologi berupa kumpulan pernyataan- pernyataan yang membentuk realitas sosial sebagai fokus. Genealogi mencari tahu dari arsip, bagaimana cara-cara kekuasaan beroperasi dibalik kenyataan sosial.[6] Genealogi mirip dengan model arkeologi dimana mencari serpihan - serpihan yang kemudian digabungkan menjadi kerangka. Begitu juga dengan geneologi pemikiran, dimana dalam konteks ini menemukan arsip - arsip atau tulisan-tulisan pemikiran Yamin dan Fajrul di eranya kemudian juga disambungkan dengan kondisi era dimana kedua pemikir tersebut. Konteks sosial yang dimaksud terkait dengan konsisi sosial politik, bahan bacaan dan latar belakangnya. Dari sinilah kemudian bisa menemukan munculnya ide atau gagasan yang dimunculkan oleh kedua tokoh tersebut.

Metode Genealogi ini dikembangkan oleh Foucault, baginya genealogi merupakan studi ketat-akademik, berkutat dengan rujukan-rujukan yang jelas.[7] Hal ini dilakukan oleh Foucoult karena ia percaya diskursus menjalankan kekuasaan ada empat prinsip yakni kekuasaan merupakan relasi, kekuasaan bersifat menyebar, kekuasaan bersifat produktif, dan kekuasaan bekerja melalui normalisasi dan regulasi.[8] Bersemainya wacana yang dilontarkan oleh seseorang oleh Foucoult juga masukan dalam wilayah kekuasaan karena ia mampu

[5] Muhtar Said, 'Fajrul Falaakh, PMII Dan Reformasi Birokrasi', *RMOL.ID* (Jakarta, 17 April 2020).

[6] A.A. Ngr Anom Kumbara, 'Genealogi Teori Dan Metodologi Di Cultural Studies', *Studi Kulutral*, 3 (2018), 35–46.

[7] Yogi Pranowo, 'GENEALOGI MORAL MENURUT FOUCAULT DAN NIETZSCHE: BEBERAPA CATATAN', *MELINTAS*, 32 (2016), 52–69.

[8] Kumbara.

mendominasi wacana, untuk bersemainya dua pemikiran Yamin dan Fajrul juga tidak terlepas dari relasi kuasa atau pengaruh yang berada disekitarnya.

Jadi, genealogi yang diinginkan oleh Foucault adalah seperti sejarah yang bisa menggambarkan pembentukan macam-macam pengetahuan di dalamnya, baik tentang subjek maupun objek-objeknya, sejarah ini tidak memburu makna berdasarkan kontinuitas kausal yang mengarah pada suatu telos akan tetapi genealogi dalam prespektif Foucault merupakan pemutusan (rupture) kontinuitas sejarah, yang oleh Gadamer disebut *Wirkungsgeschichte* (sejarah yang efektif) atau sejarah adalah masa kini.

2. Konstitusionalisme

Konstitusionalisme merupakan konsep bagi setiap negara modern.[9] Misi dari pemikiran konstitualisme adalah menghendaki adanya pembatasan kekuasaan dalam pemerintahan. Harapan dengan adanya pembatasan kekuasaan tersebut supaya penyelenggaraan kekuasaan tidak dijalankan dengan sewenang-wenang. Sedangkan pembatasan kekuasaan pada akhirnya akan memunculkan jaminan perlindungan atas hak-hak warga negara.

Istilah konstitsionalisme sendiri lahir pada abad ke 18-19 sebagai penegasan dari doktrin Amerika tentang supremasi Undang-Undang Dasar (konstitusi tertulis) di atas undang-undang yang diundangkan sebagai bagian dari produk legislatif.[10] Dalam kerangka ini sudah bisa ditarik benang merahnya bahwa ada perbedaan konstitusionalisme dengan konstitusi, apabila dianalogikan, konstitusi adalah wadah bukanlah jiwa atau semangat. Jadi konstitusionalisme merupakan sejarah perjalanan dan perkembangan konstitusi itu sendiri dan berbicara mengenai filosofi fungsinya dalam kehidupan ketatanegaraan yang semua itu bisa diselami dalam ide konstitusionalisme.[11]

Menurut Abdulkadir Besar konstitusionalisme merupakan komponen integral dari pemerintahan demokratik. Tanpa memberlakukan konstitusionalisme pada dirinya, pemerintahan demokratif tidak mungkin terwujud.[12] Bagi Abdulkadir konstitualisme memiliki dua makna yakni konstitusionalisme arti-statik dan arti dinamik. Dalam arti static memilki makan konstitusi itu bersifat normative tetapi mempunyai kualifikasi sebagai konsep dalam keadaan diam yang diinginkan untuk diwujudkan. Sehingga mempunyai ungkapan konsitusi itu merupakan kontrak social yang didasari oleh *ex ante pactum* (perjanjian yang sudah ada sebelumnya). Kemudian mengenai konstitusionalisme dalam arti dinamik, rumusannya bersifat partikal, maksudnya memberikan pentunjuk adanya interaksi antar komponen, jadi tidak sekedar rumusan yang bersifat yuridik saja.[13]

Tiap konstitusi yang berada dalam negara yang menganut faham demokrasi semua mengandung konsep konstitusionalisme dalam arti statik yang jenis pembatasannnya berbentuk keorganisasian negara dan ia merupakan salah satu

---

[9] Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi Dan Konstitusionalisme Indonesia*, 2nd edn (Jakarta: Sinar Grafika, 2010).

[10] Effendi. Syafnil, 'Konstitusionalisme Dan Konstitusi Ditinjau Dari Perpesktif Sejarah', *Humanus*, X (2011), 1–73.

[11] Ibid hlm 74

[12] Abdulkadir Besar, *Perubahan UUD 1945 Tanpa Paradigma (Amandemen Bukan, Konstitusi Baru Setengah Hati)* (Jakarta: Pusat Studi Pancasila, 2002).

[13] Ibi hlm 64

dari komponen dari konstitusionalisme dalam ati dinamik. Hal ini memberikan arti di dalam konstitusionalisme dalam arti dinamik dengan sendirinya mencakup konstitusionlisme dalam arti statik.

Pada negara yang menganut negara hukum bisa dipastikan mempunyai konstitusi karena pada negara hukum materi muatan hukum itu sendiri dituangkan dalam bentuk tertentu dengan struktur tertinggi berupa konstitusi, baik yang dituangkan dalam dokumen hukum tertulis (written constitutions) maupun tidak tertulis (unwritten constitution). hal ini bisa terjadi karena ada kaitanyaa dengan pembelajaran dalam hukum konstitusi yang membagi pengertian konstitusi menjadi dua yakni konstitusi dalam arti sempit dan konstitusi dalam arti luas.

Jadi konstitusionalisme, konstitusi dan negara hukum mempunyai garis yang berkaitan, jadi tidak bisa dipisahkan karena semuanya itu mempunyai semangat untuk menerapkan system demokrasi pada suatu negara. Dan dalam system demokrasi itu menghendaki adanya pembatasan kekuasaan yang prakteknya dituliskan dalam isi konstitusi. Hal ini juga dibenarkan oleh Jimly Asshiddiqie, guru besar hukum tatat negara dengan rincian sebagai berikut:[14]

1. Funsgi penentu dan pembatas kekuasaan organ negara
2. Fungsi pengatur hubungan kekuasaan antar organ negara
3. Fungsi pengatur hubungan kekuasaan antar organ negara dengan warga negara
4. Fungsi pemberi atau sumber legitimasi terhadap kekuasaan negara ataupun kegiatan penyelenggaraan kekuasaan negara.
5. Fungsi penyalur atau pengalih kewenangan dari sumber kuasaan yang asli (yang dalam sistem demokrasi adalah rakyat) kepada organ negara.
6. Fungsi simbolik sebagai pemersatu (symbol of unity), sebagai rujukan identitas dan keagungan kebangsaan (identity of nation), serta sebagai center of ceremony.
7. Fungsi sebagai sarana pengendalian masyarakat (social control), baik dalam arti sempit hanya dibidang politik maupun dalam arti luas mencakup bidang sosial dan ekonomi.
8. Fungsi sebagai sarana perekayasa dan pembaruan masyarakat (social engineering atau social reform).

Bagi Yamin, nilai-nilai yang terkandung di dalam konstitusi tersebut merupakan suatu hal yang melakat, dan tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lainya. Yamin sendiri banyak menyoroti konstitusi bangsa Indonesia baik berdasar pada Undang - Undang Dasar 1945 maupun Konstitusi dasar RI 1950 atau dapat disebut dengan Konstitusi RIS.

Melihat pada Konstitusi RIS, dalam konsideranya disebutkan bahwa Negara Indonesia ini merupakan negara yang berbentuk repulik kesatuan yang diganti menjadi republik-federasi.[15] Meski demikian, yang menjadi titik ukur bagi yamin bukanlah sekedar bentuk dari negara Republik Indonesia, melainkan nilai-nilai yang sebelumnya telah disebut diatas. Berpijak pada pandangan kedaulatan

---

[14] Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi Dan Konstitusionalisme Indonesia Di Masa Depan* (Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2002).

[15] *Undang-Undang Republik Indonesia Serikat No. 7 Tahun 1950*.

rakyat, bahwa sudah sejak lama, kedaulatan suatu negara berada ditangan rakyat, dan hal ini tentu tidak hanya ada di Indonesia saja, melainkan di belahan bumi lain juga menjadikan rakyat sebagai tampuk kedaulatan tertinggi.[16]

Menurut Yamin, kedaulatan tersebut memiliki tiga syarat yaitu "bulat", dalam hal ini kedaulatan tidak dapat dipecah-pecah. "Asli", keaslian di sini dikarenakan kekuasaan tertinggi tersebut (kedaulatan rakyat), tidak dapat dicampur adukan dengan berbagai kepentingan maupun intervensi dari kekuasaan lain yang lebih tinggi. Selanjutnya yaitu "sempurna", kesempurnaan tersebut yaitu tidak terbatas, karena tidak ada kekuatan lain yang lebih tinggi dari kedaulatan itu sendiri.

C. METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang digunakan menggunakan metode penelitian hukum normatif atau yang juga biasa disebut sebagai penelitian hukum doktriner atau penelitian perpustakaan. Dinamaka penelitian hukum doktriner karena hanya ditujukan pada peraturan-peraturan tertulis. Dalam penelitian ini, hukum yang tertulis dikaji dari berbagai aspek seperti teori, filosofi, perbandingan, konsistensi dan juga penjelasan-penjalasan yang melahirkan adanya sebuah peraturan atau kebijakan.

Tulisan yang berjudul "Genealogi Konstitusionalisme Muhammad Yamin Dan Mohammad Fajrul Falaakh" ini merupakan penelitian hukum normatif yakni penelitian terhadap bahan hukum berupa perundang-undangan atau hukum tertulis. Jadi akan dirunut munculnya sebuah kebijakan dengan ide-ide yang dikeluarkan oleh Yamin dan Fajrul. Sehingga penelitian ini akan menemukan ada tidaknya korelasi antara pemkiran kedua tokoh tersebut dengan kebijakan. Di sisi lain juga bisa menemukan serpihan serpihan pondasi pemikiran kedua tokoh tersebut, disinilah metode genealogi bermain yakni menelisik dokumen dokumen yang ditemukan guna mencari akar kedua pemikir tersebut bisa mempunyai pemikiran *out of the boox.*

Dalam arkeologi pengetahuan tidak dibenarkan ilmu itu netral tetapi ilmu itu selalu diselimuti oleh kepentingan. Maka dari itu ide-ide yang dikeluarkan oleh Yamin maupun Fajrul tidak akan lepas dari hal yang Namanya kepentingan. Kepentingan ini bisa dibaca melalui dokumen dokumen yang ada ketika kedua tokoh ini mengungkapkan idenya. Bisa jadi kepntingan bverdasarkan ideologi yang keduanya anut. Dari sinilah kemudian tulisan ini akan mengungkapkan pondasi dasar atau latar belakang kedua tokoh ini mengungkapkan idennya

[16] Apa yang digagas oleh Yamin tentang kedaulatan rakyat, talh menjadi kenyataan, bahwa pada saat ini banyak negara-*negara* di Dunia yang menjadi negara demokrasi dimana kedahulatan tertinggi berada di tangan rakyat. Hal ini seakan merupakan sebuah ramalan yang telah menjadi nyata, pada tahun 1951, Yamin menuliskan negara-negara di dunia yang menggunakan sistim kedaulatan ditangan rakyat ada 83 negara, dengan berbagai fariasi yang ada di dalamnya, tentu saat ini jumlah dan fariasi kedaulatan tersebut telah banyak berkembang dan berubah. Lebih lanjut Yamin juga menulis bahwa ajaran kedaulatan yang berada ditangan rakyat telah menjadi ajaran dan sumber kekuatan rakyat indonesia yang telah melalui langkah-langkah dunia yang berabad-abad diseluruh penjuru tana air.Lihat: M Yamin, 1951, Proklamasi dan Konstitusi Republik Indonesia, Jakarta; Dajmbatan, hlm. 65.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

4. Konstitusionalisme Muhammad Yamin

Yamin adalah sosok pemikir hukum yang juga mepunyai latar belakang sastra sehingga apa yang ia utarakan selalu dibalut dengan sisi sisi romantis. Soal konstitusi, bagi Yamin harus sehidup semati dengan masyarakatnya, artinya konstutusi itu menyatu dengan masyarakatnya karena menjadi fundamen dan basis politik. Dalam bukunya yang berjudul 'Proklamasi dan Konstitusi Repiblik Indonesia" ia mengatakan.[17]

"[...] jalah suatu Konstitusi dan dalamnja tertulis sekumpul aturan jang menjusun kekuasaan politik dan masjarakat, medjamin dan menguatkan kemerdekaan negara dan warga. Perataan constitution beradal dari abad ke XVII, dan dalam kitab pudjangga Revolusi Perantjis JJ Rousseau jang bernama Contrat Social maka konstitui dinamai djuga lois oundamentales atau lois politique jang dapat disalin dalam bahasa kita: Undang-Undang Dasar dan Undang-Undang'.

Konstitu bagi Yamin adalah sesuatu yang sakral karena menjadi pegangan bagi bangsa dan negara serta dasar bagi penguasa supaya tidak berbuat sewenang wenang dalam menjalankan tugas dan fungsinya. Jangan sampai setelah bangsa ini merdeka kemudian konstitusinya tidak ditata dengan baik dan kemudian membuat bangsa ini menindas bangsanya sendiri untuk itu dibutuhkan "pagar pembatas" kekuasaan negara. Di sinilah peran konstitusi diadakan.

Dalam pemikiran konstitusinya Yamin dengan jelas menyadur Jean Jacques Rousseau, seorang filsuf Prancis kelahiran Swiss. Selain filsuf ia juga pemikir politik yang melahirkan konsep kontrak sosial. Di mana dalam kontrak sosial ini Rousseau menitik beratkan pada masing-masing individu melimpahkan segala hak perorangannya kepada komunitas sebagai keutuhan. Negara adalah cermin dari komunitas itu sehingga untuk menjaga keutuhan maka masyarakat sepakat adanya konstitusi yang menjadi pembatas dan penjaga individu yang sudah bersepakat untuk bersatu dalam komunitas tersebut bercerai berai. Namya kontrak sosial maka akan ada hubungan keperdataan antara individu dengan individu lainnya maka harus saling menjaga atau menghormati hak setiap individu. Saat pemikiran kontrak sosial yang dikeluarkan Rousseau membuat rasa ingin bebas di kalangan rakyat meningkat. Rousseau berargumen bahwa kebebasan adalah suatu keadaan tidak terdapatnya keinginan manusia untuk menaklukan sesamanya. Manusia merasa bebas dari ketakutan akan kemungkinan terjadinya penaklukan atas dirinya baik secara persuasif maupun kekerasan. Selain itu, dia juga beragumen bahwa manusia bebas adalah manusia yang patuh pada hukum dan peraturan (mematuhi hukum bukan yang membuat hukum) tetapi tidak menjadikan dirinya budak sehingga kebebasan yang dimiliki tidak mengarah pada anarki sosial.[18]

Pada titik terakhir meberikan gambaran manusia menginginkan kebebasan dan rasa inilah yang kemudian memunculkan adanya kesepakatan untuk

---

[17] Jimly Asshiddiqie and Awaludin Marwan, 'PROKLAMASI MENURUT MOHAMMAD YAMIN: BERDAULAT DAN BERKONSTITUSI', *Jurnal Hukum Sasana*, 5.1 (2020) <https://doi.org/10.31599/sasana.v5i1.89>.

[18] Daya Negri Wijaya, 'Jean-Jaques Rousseau Dalam Demokrasi', *Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review*, 1.1 (2016) <https://doi.org/10.15294/jpi.v1i1.9075>.

membentuk suatu kekuasaan Bersama. Dan kekuasaan bersama inilah yang kemudian disebut sebagai kedaulatan rakyat. Artinya, dalam kekuasaan yang dibuat berdasarkan kesepakatan bersama ini memberikan posisi rakyat untuk memegang kedaulatan.

Dalam kedaualatan rakyat ada hak individu yang menyatakan sepakat terhadap kekuasaan yang dibangun bersama. Untuk itu sejak awal pembentukan konstitusi Indonesia Yamin bersikeras untuk mencantumkan hak asasi manusia di dalam konstitusi yang sedang dirumuskan. Meskipun saat itu ditentang oleh para seniornya yakni Soepomo yang beranggapan bahwa Indonesia sebagai negara yang baru membangun dibutuhkan kesolidan, ketika hak asasi manusia diakomodasi dalam konstitusi dikahwatirkan malah memberikan banyak kebebasan bagi warga negara sehinggi bisa berpotensi membuat kesolidan bangsa Indonesia menjadi runtuh.

Masih seirama dengan ide Yamin terkait dengan hak asasi manusia yang harus diakomodisi di dalam konstitusi. Namun kali ini topik pembicaraan beralih kepada *judicial review* yakni pengujian terhadap undang-undang terhadap Undang Undang Dasar. Konstitusi sebagai cerminan kontrak sosial maka akan menjadi rujukan bagi negara untuk membuat peraturan turunan yakni undang-undang. Maka, undang-undang tersebut dibuat tidak boleh merugikan bagi rakyat yang sudah bersepakat adanya konstitusi oleh karena itu Yamin menginginkan adanya Judicial Review di Balai Agung (Mahkamah Agung).[19] Hal ini dilakukan untuk memberikan akses bagi masyarakat untuk mencari keadilan supaya hak-haknya tidak dilanggar oleh negara.

Meskipun pemikiran Yamin tidak diterima dalam sidang BPUPK, judicial review diterapkan pada saat Republik Indonesia Serikat (RIS), tetapi hanya sebatas pada pengujian undang-undang negara bagian terhadap konstitusi. Pasca tersebut pengujian ini tidak diberlakukan lagi di UUD Sementara tahun 1950. Kemudian muncul lagi wewenang menguji undang-undang kali ini yang berwenangan adalah MPR hal ini berdasarkan pada ketetapan MPR No III/MPR/2000, meskipun belum pernah dipraktikan. Dan sampailah pada ujungnya yakni disepakati adanya Mahkamahg Konstitusi yang menjadi lembaga satu satunya untuk melakukan pengujian Undang-Undang terhad UUD 1945, MK sebagai loembaga independent yang masuk dalam salah satu dari lembaga kekuasaan kehakiman.

5. Konstitusionalisme Mohammad Fajrul Falaakh

Pada era reformasi ide yang dicita citakan Yamin terlaksana dengan adanya Mahkamah Konstitusi sebagai lembaga independent yang mempunyai kewenangan untuk melakukan uji terhadap undang-undang terhadap UUD 1945. Meskipun MA dan MK masuk dalam lingkup kekuasaan kehakiman namun tidak dalam satu 'atap' karena MA dan MK mempunyai kewenangan yang berbeda. Pasal 24A dan Pasal 24C UUD NRI 1945 telah memberikan perbedaan kewenangan terhadap kedua badan peradilan tersebut. Dimana MA berwenang untuk mengadili perkara tingkat kasasi di bawah undang-undang, dan wewenang lain yang diberikan oleh undang-undan. Sedangkan MK berwenang mengadili tingkat pertama dan terakhir (final and binding) untuk menguji undang-undang terhadap

[19] Wendra Yunaldi, 'Judicial Review "Satu Atap" Peraturan Perundang-Undangan Di Bawah Kewenangan Mahkamah Konstitusi', *Pagaruyung Law Journal*, 1 (2018), 198–219.

UUD. Dengan kata lain MK merupakan pengawal hak-hak konstitusional warga negara (the guardian of the constitution).

Dalam hal ini Fajrul mempunyai kalimat yang berbeda yakni upaya menjaga dan menegakan konstitusi disebut sebagai constitutional review, yang artinya produk produk dan perbuatan hukum harus sesuai dan tidak bertentangan dengan konstitusi.[20] Bagi Fajrul MK ingin penting untuk membebaskan hukum dan keadilan dari kemungkinan tirani oleh mayoritas wakil rakyat di lembaga legislative. Dalam titik ini ada kesamaan pemikiran antara Yamin dan Fajrul yakni adanya perlindungan hak asasi bagi individu yang berada dalam suatu negara.

Meskipun ada kabar gembira soal ide-ide Yamin yang direalisasikan tetapi masih ada kekuarangan karena MK sebagai the guardian of citizen's constitutional right tetapi kewenangan tersebut di UUD NRI 1945 hanya dirumuskan dalam rumusan yang sangat singkat. Disinilah peran Fajrul Falaakh[21] menjadi penting karena ia memberikan gagasan perlu adanya format atau tata cara dalam menjalakan judicial review tesebut sehingga ada gambaran yang jelas tetap arah pelaksanaannnya itu yang kemudian melahirkan Undang-Undang No.8 tahun 2003 tentang Mahkamah Konstitusi.

Kemudian lewat tulisannya yang berjudul "Constitutional Review di Indonesia: Tinjauan Kritis" yang ditulis di jurnal Mimbar Hukum pada tahun 2001 memberikan pesan penting untuk mengadakan adanya hukum adara yang jelas bagi judicial review karena ini merupakan Langkah penting untuk mewujudikan perlinduyngan terhadap warga negara dari tirani mayoritas yang berada di DPR. Gagasa Fajrul merupakan salah satu pertimbangan atau pengaruh penting bagi hukum acara di MK terkait dengan judicial review, yang kemuydian pada tahun 2001 muncul Pentingnya tatacara ataun proses pengujian di MK ini.

Setelah melalui beberapa proses ide Fajrul ini diamini dengan munculnya Peraturan Mahkamah Konstitusi (PMK) Nomor 6 tahun 2005 tentang Pedoman Beracara dalam Perkara Pengujian Undang-Undang.[22]

Pemikiran Fajrul terkait dengan sistem ketatanegaraan terispirasi ayahnya sendiri yakni Tolhah Mansoer yang juga mempunyai minan konsentrasi pada ilmu ketatanegaraan. Hal ini dibuktikan dengan disertasinya yang berjudul "Pembahasan Beberapa Aspek tentang Kekuasaan-kekuasaan Eksekutif dan Legislatif Negara Indonesia". Disertasi tersebut lahir pada tahun 1969 Dalam disertasinya ini Tolhah menginginkan adanya model check and balance diantara lembaga legislatig dengan eksekutif.[23] Untuk itu jika Fajrul seperti melanjutkan

---

[20] Iwan Satriawan and Tanto Lailam, 'Open Legal Policy Dalam Putusan Mahkamah Konstitusi Dan Pembentukan Undang-Undang', *Jurnal Konstitusi*, 16.3 (2019) <https://doi.org/10.31078/jk1636>.

[21] Xavier Nugraha and others, 'Constitutional Question: Alternatif Baru Pelindungan Hak Konstitusional Warga Negara Melalui Concrete Review Di Indonesia (Constitutional Question: New Alternative to Protect Citizen's Constitutional Right From Concrete Review in Indonesia)', *Negara Hukum: Membangun Hukum Untuk Keadilan Dan Kesejahteraan*, 10.1 (2019) <https://doi.org/10.22212/jnh.v10i1.1209>.

[22] Mys, 'Telah Terbit, Hukum Acara Judicial Review Undang-Undang', *Hukumonline.Com* (Jakarta, 7 August 2005).

[23] Muhtar Said, 'KH Moh Tolhah Mansoer, Ahli Hukum Tata Negara Pertama', *NU Online* (Jakarta, 20 October 2016).

pemikiran bapaknya yang belum menyinggung lembaga judicial dalam mengawal kedaulatan rakyat.

KESIMPULAN

Pemikiran Muhammad Yamin terkait dengan perlindungan hak asasi yang berlanjut pada adanya judicial review bersumber pada filsuf Prancis J.J. Rousseou. Sedangkan pemikiran Fajrul lebih condong meneruskan pemikiran bapaknya yang belum menyebut lembag judicial sebagai alat untuk menjaga hak asasi manusia. Sehingga ada titik temu antara Yamin dan Fajrul yakni terkait dengan perlindunagan konstitusionalo warga negara terhadap adanya kesewenangan wenangan negara dalam pembuatan undang-undang. Dalam hal judicial review Yamin fokus pada meteriel sedangkan Fajrul Falaakh masuk ndalam sisi formil. Dan hubungan antara materil dan formil sangat erat keduanya tidak bisa dipisahkan satu dengan yang lainnya karena merupakan satu kesatuan dalam hal perlindungan konstitusional warga negara

DAFTAR PUSTAKA

Asshiddiqie, Jimly, *Konstitusi Dan Konstitusionalisme Indonesia*, 2nd edn (Jakarta: Sinar Grafika, 2010)

———, *Konstitusi Dan Konstitusionalisme Indonesia Di Masa Depan* (Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2002)

Asshiddiqie, Jimly, and Awaludin Marwan, 'PROKLAMASI MENURUT MOHAMMAD YAMIN: BERDAULAT DAN BERKONSTITUSI', *Jurnal Hukum Sasana*, 5.1 (2020) <https://doi.org/10.31599/sasana.v5i1.89>

Besar, Abdulkadir, *Perubahan UUD 1945 Tanpa Paradigma (Amandemen Bukan, Konstitusi Baru Setengah Hati)* (Jakarta: Pusat Studi Pancasila, 2002)

Effendi. Syafnil, 'Konstitusionalisme Dan Konstitusi Ditinjau Dari Perpesktif Sejarah', *Humanus*, X (2011), 1–73

Kumbara, A.A. Ngr Anom, 'Genealogi Teori Dan Metodologi Di Cultural Studies', *Studi Kulutral*, 3 (2018), 35–46

Lailam, Tanto, 'Konstruksi Pertentangan Norma Hukum Dalam Skema Pengujian Undang-Undang', *Jurnal Konstitusi*, 11 (2014), 1–35

Mys, 'Telah Terbit, Hukum Acara Judicial Review Undang-Undang', *Hukumonline.Com* (Jakarta, 7 August 2005)

MYS, 'Alasan Soepomo Menolak "Banding Undang-Undang" Ke Balai Agung', *HUKUMONLINE.COM* (Bandung, September 2015)

Nugraha, Xavier, Ave Maria Frisa Katherina, Safira Noor Ramadhanty, and Elma Putri Tanbun, 'Constitutional Question: Alternatif Baru Pelindungan Hak Konstitusional Warga Negara Melalui Concrete Review Di Indonesia (Constitutional Question: New Alternative to Protect Citizen's Constitutional Right From Concrete Review in Indonesia)', *Negara Hukum: Membangun Hukum Untuk Keadilan Dan Kesejahteraan*, 10.1 (2019) <https://doi.org/10.22212/jnh.v10i1.1209>

Pranowo, Yogi, 'GENEALOGI MORAL MENURUT FOUCAULT DAN NIETZSCHE: BEBERAPA CATATAN', *MELINTAS*, 32 (2016), 52–69

Pratomo, Angga Yudha, 'Fajrul Falaakh Meninggal Ketika Negara Butuh Pemikirannya', *Merdeka.Com* (Jakarta, February 2014)

Said, Muhtar, 'Fajrul Falaakh, PMII Dan Reformasi Birokrasi', *RMOL.ID* (Jakarta, 17

April 2020)
———, 'KH Moh Tolhah Mansoer, Ahli Hukum Tata Negara Pertama', *NU Online* (Jakarta, 20 October 2016)
Satriawan, Iwan, and Tanto Lailam, 'Open Legal Policy Dalam Putusan Mahkamah Konstitusi Dan Pembentukan Undang-Undang', *Jurnal Konstitusi*, 16.3 (2019) <https://doi.org/10.31078/jk1636>
Tempo.co, 'Jimly: Fajrul Falaakh Penerobos Hukum Tata Negara', *TEMPO.CO* (Jakarta, 18 February 2014)
Undang-Undang Republik Indonesia Serikat No. 7 Tahun 1950
Wendra Yunaldi, 'Judicial Review "Satu Atap" Peraturan Perundang-Undangan Di Bawah Kewenangan Mahkamah Konstitusi', *Pagaruyung Law Journal*, 1 (2018), 198–219
Wijaya, Daya Negri, 'Jean-Jaques Rousseau Dalam Demokrasi', *Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review*, 1.1 (2016) <https://doi.org/10.15294/jpi.v1i1.9075>
Asshiddiqie, Jimly, *Konstitusi Dan Konstitusionalisme Indonesia*, 2nd edn (Jakarta: Sinar Grafika, 2010)
———, *Konstitusi Dan Konstitusionalisme Indonesia Di Masa Depan* (Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2002)
Asshiddiqie, Jimly, and Awaludin Marwan, 'PROKLAMASI MENURUT MOHAMMAD YAMIN: BERDAULAT DAN BERKONSTITUSI', *Jurnal Hukum Sasana*, 5.1 (2020) <https://doi.org/10.31599/sasana.v5i1.89>
Besar, Abdulkadir, *Perubahan UUD 1945 Tanpa Paradigma (Amandemen Bukan, Konstitusi Baru Setengah Hati)* (Jakarta: Pusat Studi Pancasila, 2002)
Effendi. Syafnil, 'Konstitusionalisme Dan Konstitusi Ditinjau Dari Perpesktif Sejarah', *Humanus*, X (2011), 1–73
Kumbara, A.A. Ngr Anom, 'Genealogi Teori Dan Metodologi Di Cultural Studies', *Studi Kulutral*, 3 (2018), 35–46
Lailam, Tanto, 'Konstruksi Pertentangan Norma Hukum Dalam Skema Pengujian Undang-Undang', *Jurnal Konstitusi*, 11 (2014), 1–35
Nugraha, Xavier, Ave Maria Frisa Katherina, Safira Noor Ramadhanty, and Elma Putri Tanbun, 'Constitutional Question: Alternatif Baru Pelindungan Hak Konstitusional Warga Negara Melalui Concrete Review Di Indonesia (Constitutional Question: New Alternative to Protect Citizen's Constitutional Right From Concrete Review in Indonesia)', *Negara Hukum: Membangun Hukum Untuk Keadilan Dan Kesejahteraan*, 10.1 (2019) <https://doi.org/10.22212/jnh.v10i1.1209>
Pranowo, Yogi, 'GENEALOGI MORAL MENURUT FOUCAULT DAN NIETZSCHE: BEBERAPA CATATAN', *MELINTAS*, 32 (2016), 52–69
Pratomo, Angga Yudha, 'Fajrul Falaakh Meninggal Ketika Negara Butuh Pemikirannya', *Merdeka.Com* (Jakarta, February 2014)
Satriawan, Iwan, and Tanto Lailam, 'Open Legal Policy Dalam Putusan Mahkamah Konstitusi Dan Pembentukan Undang-Undang', *Jurnal Konstitusi*, 16.3 (2019) <https://doi.org/10.31078/jk1636>
Wendra Yunaldi, 'Judicial Review "Satu Atap" Peraturan Perundang-Undangan Di Bawah Kewenangan Mahkamah Konstitusi', *Pagaruyung Law Journal*, 1 (2018), 198–219
Wijaya, Daya Negri, 'Jean-Jaques Rousseau Dalam Demokrasi', *Politik Indonesia:*

Indonesian Political Science Review, 1.1 (2016) <https://doi.org/10.15294/jpi.v1i1.9075>
UUD NRI 1945
Undang-Undang Republik Indonesia Serikat No. 7 Tahun 1950 Perubahan Konstitusi Sementara **Republik Indonesia Serikat** menjadi **Undang-Undang** Dasar Sementara Republik Indonesia
Undang-Undang No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan
Undang-Undang No. 3 tahun 2009
Peraturan Mahkamah Konstitusi (PMK) Nomor 6 tahun 2005 tentang Pedoman Beracara dalam Perkara Pengujian Undang-Undang
Asshiddiqie, Jimly, and Awaludin Marwan, 'PROKLAMASI MENURUT MOHAMMAD YAMIN: BERDAULAT DAN BERKONSTITUSI', *Jurnal Hukum Sasana*, 5.1 (2020) https://doi.org/10.31599/sasana.v5i1.89
Effendi. Syafnil, 'Konstitusionalisme Dan Konstitusi Ditinjau Dari Perpesktif Sejarah', *Humanus*, X (2011), 1–73
Kumbara, A.A. Ngr Anom, 'Genealogi Teori Dan Metodologi Di Cultural Studies', *Studi Kulutral*, 3 (2018), 35–46
Lailam, Tanto, 'Konstruksi Pertentangan Norma Hukum Dalam Skema Pengujian Undang-Undang', *Jurnal Konstitusi*, 11 (2014), 1–35
(2019) <https://doi.org/10.22212/jnh.v10i1.1209>
Nugraha, Xavier, Ave Maria Frisa Katherina, Safira Noor Ramadhanty, and Elma Putri Tanbun, 'Constitutional Question: Alternatif Baru Pelindungan Hak Konstitusional Warga Negara Melalui Concrete Review Di Indonesia (Constitutional Question: New Alternative to Protect Citizen's Constitutional Right From Concrete Review in Indonesia)', *Negara Hukum: Membangun Hukum Untuk Keadilan Dan Kesejahteraan*, 10.1
Pranowo, Yogi, 'GENEALOGI MORAL MENURUT FOUCAULT DAN NIETZSCHE: BEBERAPA CATATAN', *MELINTAS*, 32 (2016), 52–69
Satriawan, Iwan, and Tanto Lailam, 'Open Legal Policy Dalam Putusan Mahkamah Konstitusi Dan Pembentukan Undang-Undang', *Jurnal Konstitusi*, 16.3 (2019) <https://doi.org/10.31078/jk1636>
Wendra Yunaldi, 'Judicial Review "Satu Atap" Peraturan Perundang-Undangan Di Bawah Kewenangan Mahkamah Konstitusi', *Pagaruyung Law Journal*, 1 (2018), 198–219
Wijaya, Daya Negri, 'Jean-Jaques Rousseau Dalam Demokrasi', *Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review*, 1.1 (2016) <https://doi.org/10.15294/jpi.v1i1.9075>
Mys, 'Telah Terbit, Hukum Acara Judicial Review Undang-Undang', *Hukumonline.Com* (Jakarta, 7 August 2005)
MYS, 'Alasan Soepomo Menolak "Banding Undang-Undang" Ke Balai Agung', *HUKUMONLINE.COM* (Bandung, September 2015)
Pratomo, Angga Yudha, 'Fajrul Falaakh Meninggal Ketika Negara Butuh Pemikirannya', *Merdeka.Com* (Jakarta, February 2014)
Said, Muhtar, 'Fajrul Falaakh, PMII Dan Reformasi Birokrasi', *RMOL.ID* (Jakarta, 17 April 2020)
———, 'KH Moh Tolhah Mansoer, Ahli Hukum Tata Negara Pertama', *NU Online* (Jakarta, 20 October 2016)

KETIDAKSEIMBANGAN KEWAJIBAN ORANG TUA TERHADAP PEMENUHAN HAK-HAK ANAK

Rosdalina Bukido, Laade

Institut Agama Islam Negeri Manado
Jl. Dr. S.H. Sarundajang Kompleks Ringroad I, 95128, Telp +62 431 860616 Fax +62 431 860616, Manado, Sulawesi Utara, Indonesia
rosdalina.bukido@iain-manado.ac.id

Abstract: Mayoritas orang tua di Indonesia belum menjalankan kewajiban terhadap anak-anak mereka dalam aspek spiritual. Ada dua bentuk hak yang wajib diberikan kepada mereka yakni hak-hak lahiriah dan hak-hak batiniah. Artikel ini bertujuan untuk menggali pemahaman orang tua dalam hal pemenuhan kewajiban spiritual kepada anak-anak mereka. Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Penelitian ini dilaksanakan di Kabupaten Minahasa Utara dengan menggunakan pendekatan yuridis-sosiologis. Responden dalam penelitian ini adalah masyarakat muslim Minahasa Utara yang berdomisilih di Airmadidi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa orang tua beranggapan bahwa tugas mereka hanyalah memenuhi kebutuhan makan dan minum, menyekolahkan, dan memberikan biaya hidup (sekolah). Orang tua bekerja di luar rumah sepanjang hari sehingga tidak memiliki waktu untuk berkomunikasi dengan anak-anak mereka di rumah. Bahkan ada juga orang tua yang menitipkan anak-anak mereka di tetangga. Pemenuhan hak-hak anak bukan saja pada aspek lahiriah semata akan tetapi pada aspek batiniah (spiritual) dalam bentuk kasih sayang dan perhatian secara maksimal sangat dibutuhkan oleh anak-anak.
Kata kunci: *Hak-hak anak, tanggungjawab orang tua, pendidikan anak.*

Abstract : The majority of parents in Indonesia is not performing yet their duty to their children in spiritual aspect. There are two kind of rights which must be given to childrens, namely phisycal and spiritual rights. The purpose of this article is to delve the understanding of parents in fulfilling the spiritual duty to their children. The type of this research is qualitative research. The research is held in Minahasa Utara district by using yuridis-sociology approach.the responden in this research are Muslims community in Minahasa Utara which stayed in Airmadidi. The result shows that parents assumes that their duty only to fulfill the needs of consumption, education as well as the school fee. Parents working for entire day with the result that they have no time to communicate with their children at home. Even, there are few of them who commend their children on their neighbors. The fulfilment of children rights are not merely on physical aspect, but also spiritual aspect in the form of affection as well as attention maximally are very required by the children.
Keywords: *Children's rights, parental responsibilities, children's education*

A. PENDAHULUAN

Kewajiban orang tua terhadap anaknya merupakan hak yang harus diterima anaknya, karena setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi.[1] Orang tua memiliki kewajiban dalam memelihara dan mendidik anak-anak mereka sebaik baiknya yang berlaku sampai anak itu kawin atau dapat berdiri sendiri dan kewajiban itu terus berlaku meski terjadi perceraian antara kedua orang tua yang tertuang dalam Pasal 45 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan.[2] Ketentuan lain juga menjelaskan yaitu dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 80 ayat (4) poin b dan c yang menjelaskan dimana suami sesuai dengan penghasilannya menanggung biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi istri dan anak, serta biaya pendidikan bagi anak. Menurut Absurakhman dan Mujahidin, hal tersebut agar terciptanya kondisi keluarga yang sejahtera sehingga konsep yang diharapkan dalam perwujudan sakinah, mawaddah, dan warohmah.[3]

Orang tua harus menjadi pengasuh, pendidik, memberi nafkah, mengawasi, mengasihi dan menyayangi setulus hati terhadap anak mereka.[4] Namun demikian tidak bisa dipungkiri bahwa dalam konsep keluarga mengenai tanggungjawab orang tua, kasus yang terjadi di masyarakat sering berbeda praktiknya dari ketentuan yang telah diatur. Hal ini disebabkan dari berbagai faktor yang ada disetiap lingkungan keluarga contohnya dalam hal kondisi ekonomi[5] serta tingkat pendidikan maupun budaya yang tumbuh dan berkembang dimasyarakat itu sendiri.[6]

Orang tua kurang memenuhi kebutuhan nafkah anak yang sejatinya menjadi kewajiban mereka,[7] faktor tersebut dapat dilihat dari beberapa aspek

---

[1] Republik Indonesia RI, 'Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945' (Indonesia, 1945).

[2] Kementerian Agama RI, 'Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Dan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama (Dilengkapi Dengan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam)' (Indonesia, 1996), Hlm. 20.

[3] O Abdurakhman and E Mujahidin, 'Hak Pemeliharaan Anak Dalam Perspektif Pendidikan Islam', *Jurnal Sosial Humaniora*, 4.1 (2013), 51–61, Hlm. 54.

[4] Jane Millar, 'Family Obligations and Social Policy: The Case of Child Support Family Obligations and Social Policy: The Case of Child Support', *Policy Studies*, 17.3 (1996), 181–93, Hlm. 158 <http://dx.doi.org/10.1080/01442879608423706>; Lihat juga pada Nurhadi and Alfin Qodri Azizi, 'Filosofis Kewajiban Nafkah Anak Dalam UUP Islam Indonesia', *JAS: Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyyah*, 1.2 (2019), Hlm. 58; Lihat juga pada Mufatihatut Taubah, 'Pendidikan Anak Dalam Keluarga Perspektif Islam', *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 3.1 (2015), 110–36, Hlm. 109.

[5] Shannon Weeks McCormack, 'Overtaxing the Working Family: Uncle Sam and the Childcare Squeeze', *Michigan Law Review*, 114.4 (2016), 559–617, Hlm. 559.

[6] Neneng Maghfiroh and Dkk., *Parenting Dalam Islam* (Banten: El-Bukhari Institute), Hlm. 37.

[7] Frahasini, Sulistyarini and Amrazi, 'Peran Orang Tua Dalam Memberikan Dorongan Cinta Kasih Bagi Pendidikan Anak', *Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran Khatulistiwa*, 3.9 (2014), 1–11 Hlm. 1. Pada penelitiaan ini dijelaskan bahwa anak tidak mendapat dorongan berupa kasih sayang dan pendidikan yang harusnya didapatkan dari orang tuanya; lihat juga

diantarannya tingkat pendidikan orang tua masih rendah, pemahaman agama yang masih kurang, kondisi ekonomi yang memburuk, maupun kesibukan bekerja demi karir yang gemilang. Beberapa contoh yang terjadi dimasyarakat diberbagai daerah diseluruh Indonesia khususnya di Kecamatan Airmadidi. Orang tua sering keliru bahkan melalaikan tanggungjawab terhadap anaknya yaitu dalam hal pemenuhan nafkah yang menjadi hak anak.

Hal ini dapat dilihat dari tindakan orang tua yang kurang memberi waktu untuk mendidik anak secara langsung dan kurang memperhatikan perkembangan anak khususnya untuk ilmu agama akibat kelelahan karena sibuk bekerja semenjak pagi hingga petang sehingga anak mereka lebih banyak dididik oleh orang lain dan bermain tanpa pengawasan orang tua yang berlangsung terus menerus dan dianggap biasa. Dengan demikian nafkah batin dari orang tua tidak diberikan sama sekali kepada sang anak.

Beberapa penelitian yang ditemukan menjelaskan lebih membawa nafkah yang bersifat lahiriah yang paling penting dan harus dipenuhi demi kepentingan keluarganya khususnya kepada anaknya.[8] Namun begitu, tidak dapat dipungkiri juga harus ada pemenuhan nafkah batin kepada sang anak.[9] Kedua hal tersebut seakan-akan terpisahkan dalam pemenuhan tanggung jawab orang tua salah satunya yang terjadi pada masyarakat di Kecamatan Airmadidi.

Salah satu contoh akibat kurangnya waktu kepada anak adalah anak akan menjadi lebih dekat dengan orang lain dibandingkan dengan kedua orang tuanya, bahkan yang sangat disayangkan orang lain yang lebih mengetahui bagaimana kondisi sang anak.[10] Anak yang telah merasakan keadaan tersebut akan tumbuh dalam keadaan yang kurang kasih sayang orang tua akibat kelalaian yang mereka lakukan karena sibuk mementingkan pekerjaan yang mereka lakukan.[11]

Setelah memperhatikan hal-hal yang telah dijabarkan, dalam pembahasan ini tentunya dibutuhkan kajian mendalam mengenai kewajiban orang tua terhadap nafkah terhadap anak terkait; "bagaimana implementasi tanggungjawab orang

---

Yulinda Hamdiani, Gigin Ginanjar Kamil Basar and others, 'Layanan Anak Usia Dini/Prasekolah Dengan "Full Day Care" Di Taman Penitipan Anak', *Prosiding Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat*, 3.2 (2016), 285–91, Hlm. 286. Pada penelitian ini dijelaskan bahwa karena kesibukan orang tua bekerja anak ditinggalkan sampai pada saat orang tua menitipkan anak mereka ke tempat penitipan anak. Lihat juga pada Lianny Solihin, 'Tindakan Kekerasan Pada Anak Dalam Keluarga', *Jurnal Pendidikan Penabur*, 3.3 (2004), 129–39, Hlm. 132 dimana anak-anak juga sering mendapatkan perlakuan kekerasan dari orang tuanya.

[8] Nurhadi and Azizi, Hlm. 6; Syamsul Bahri, 'Konsep Nafkah Dalam Hukum Islam', *Kanun Jurnal Ilmu Hukum*, 66 (2015), 381–99 Hlm. 381.

[9] Abdurakhman and Mujahidin; S P Mbulayi Shingie, A Makuyana and S M Kang, 'Children and Youth Services Review Street Vending Motherhood: Implications on Childcare in Harare, Zimbabwe', *Children and Youth Services Review*, 119 (2020), 105581 Hlm. 8 <http://dx.doi.org/10.1016/j.childyouth.2020.105581>; Andi Syahraeni, 'Tanggung Jawab Keluarga Dalam Pendidikan Anak', *Al-Irsyad Al-Nafs, Jurnal Bimbingan Penyuluhan Islam*, 2.1 (2015), 27–45 Hlm. 27.

[10] Muhammad Khalis, 'Pemenuhan Nafkah Batin Narapidana Dan Implikasinya Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga' (UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2017), Hlm. 58.

[11] S P Mbulayi Shingie, A Makuyana and S M Kang, 'Children and Youth Services Review Street Vending Motherhood: Implications on Childcare in Harare, Zimbabwe', *Children and Youth Services Review*, 119 (2020), 105581 Hlm. 5 <http://dx.doi.org/10.1016/j.childyouth.2020.105581>.

tua terhadap pemenuhan nafkah anak di Kecamatan Airmadidi dan kesesesuaiannya dengan ketentuan yang telah diatur dalam agama Islam?"

B. TINJAUAN PUSTAKA

Keharusan Pemberian Nafkah Kepada Keluarga

Munculnya hak dan kewajiban dari orang tua kepada anak adalah karena hubungan keluarga sangat erat, maka timbul hak dan kewajiban.[12] Adapun dalam kewajiban pemberian nafkah, baik istri maupun suami kepada anak adalah hal yang tidak boleh ditinggalkan. Salah satu fuqaha menjelaskan: "Ikatan darah/nasab bisa megakibatkan kewajiban nafkah kepada keluarga yang membutuhkan"[13]

Sebagai kepala rumah tangga yang bertanggung jawab atas istri dan anak, suami memiliki kewajiban yang ditetapkan oleh Allah, termasuk hak istri dan khususnya anak yang harus dipenuhi. Kewajiban ini adalah untuk memelihara, yang merupakan sebab laki-laki lebih penting dari pada perempuan.[14]

Nafkah sudah dijelaskan oleh para ulama bahwa terdapat dua jenis nafkah, yaitu nafkah lahir dan nafkah batin atau dapat diartikan juga sebagai nafkah materi dan nafkah non materi. Nafkah lahir ini didefinisikan sebagaipemberian kebutuhan pokok hidup yang diklasifikasikan menjadi 3 kelompok (sandang, pangan, papan). Untuk nafkah batin didefinisikan sebagai pemenuhan nafkah yang berupa kasih sayang, pendidikan dan perhatian baik kepada istri maupun khususnya anak.[15]

Kepala rumah tangga wajib memberikan nafkah kepada keluarganya dan hal ini juga sudah dijelaskan dalam Q.S. At-Talaq: 7.[16] Adanya nafkah ini karna diartikan sebagai kewajiban yang timbul dari tindakan mereka termasuk kewajiban, yaitu bentuk pembayaran biaya besar untuk memenuhi kebutuhan utama dan utama yang kedua adalah tanggung jawabnya.[17]

Hal tersebut adalah kewajiban orang tua untuk mengasuh anaknya. Jika bapak sebagai kepala rumah tangga tidak mampu, maka ibu wajib menafkahi anaknya, karena Allah tidak memaksakan kepada salah satu pihak, melainkan berbagi tanggung jawab sesuai dengan kemampuan kedua belah pihak.[18]

C. METODE PENELITIAN

---

[12] Jumni Nelli, 'Analisis Tentang Kewajiban Nafkah Keluarga Dalam Pemberlakuan Harta Bersama', *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 2.1 (2017), 29–46, Hlm. 30.

[13] Bahri, Hlm. 395.

[14] Abdul Halim, 'Perspektif Hukum Islam Terhadap Istri Sebagai Pencari Nafkah Dalam Keluarga', *Al Qodiri: Jurnal Pendidikan, Sosial Dan Keagamaan*, 15.2 (2018), 167–83, Hlm. 167.

[15] Faiqotul Fauziah, 'Analisis Konsep Nafkah Menurut Syaikh Zayn As-Din Al-Malibari Dan Hukum Perkawinan Di Indonesia' (Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, 2018), Hlm. 35.

[16] Departemen Agama Republik Indonesia, *Alquran Dan Terjemah* (Bandung: Shamil Qur'an, 2012), Hlm. 559.

[17] Subaidi Subaidi, 'Konsep Nafkah Menurut Hukum Perkawinan Islam', *Istidal: Jurnal Studi Hukum Islam*, 1.2 (2014), 157–69, Hlm. 157.

[18] Bahri.

Penelitian ini merupakan penelitian lapangan (*field reseach*)[19] dengan metode studi kasus dengan tujuan mendeskripsikan suatu fenomena dan menggambarkan tanggungjawab orang tua terhadap pemenuhan nafkah anak di Kecamatan Airmadidi dan melihat tinjauan hukum Islam dari implementasi tersebut. Pendekatan yang dilakukan adalah Sosiologis-Yuridis, yakni melihat fakta sosial lapangan yang selanjutnya mengaitkan hal tersebut kedalam ketentuan hukum. Sumber data dikumpulakan dengan cara wawancara (*Interview*) kepada narasumber yakni masyarakat Muslim Kecamatan Airmadidi yang terdiri dari orang tua, anak dan tokoh masyarakat, ditambah dengan peneliti juga melakukan observasi. Kemudian menggunakan model analisis data dari Miles dan Huberman[20] yakni reduksi, penyajian dan pengambilan keputusan dari data yang dikumpulkan.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

Airmadidi adalah sebuah jalan yang terletak di Kabupaten Minahasa Utara, Provinsi Sulawesi Utara, Indonesia. Jalan Airmadidi juga merupakan ibu kota Kabupaten Minahasa Utara. Di jalanan kota ini terdapat Universitas Advent bernama UNKLAB, serta pasar tradisional Airmadidi. Airmadidi terletak di antara Kota Manado dan Kota Bitung, sehingga jalan ini merupakan jalur ke dua kota utama Provinsi Sulawesi Utara.[21]

Catatan Kementerian Dalam Negeri pada tahun 2020, Penduduk Kecamatan Airmadidi berjumlah 30.650 jiwa. Penduduk Minahasa Utara merupakan lingkungan Airmadidi merupakan penduduk asli daerah tersebut dan berasal dari suku Minahasa. Namun seiring berkembangnya waktu, datanglah beberapa suku lain, terutama dari suku Sanjir, Talaud, Gorontalo, Brangwang dan Jawa.[22]

Dalam bidang agama, masyarakat di Jalan El Madidi memiliki keyakinan ganda. Menurut data Kementerian Dalam Negeri tahun 2020, mayoritas penduduk Airmadidi beragama Kristen yaitu 84,16%, dimana 80,28% beragama Protestan dan 3,88% beragama Katolik. Beberapa dari mereka menerima Islam, yang menyumbang 15,75%, diikuti oleh Budha dengan 0,06%, dan Hindu dengan 0,03%.[23]

6. Implementasi Tanggungjawab Orang Tua Terhadap Pemenuhan Nafkah Anak di Kecamatan Airmadidi

Mencari nafkah adalah kewajiban dan tanggung jawab, dan suami tidak boleh melanggarnya, dan suami harus memenuhi kewajiban dan tanggung jawabnya

---

[19] John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches, 4th Edition*, 4th editio (Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc, 2013), Hlm. 67.

[20] Matthew B. Miles and A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis (a Source Book of New Methods)* (Beverly Hills: Sage Publications, 1984).

[21] 'Airmadidi, Minahasa Utara', *Wikipedia*, 2021 <https://id.wikipedia.org/wiki/Airmadidi,_Minahasa_Utara> [accessed 2 March 2021].

[22] Adm, 'Visualisasi Data Kependudukan - Kementerian Dalam Negeri 2020', *Dukcapil.kemendagri.go.id*, 2020 <https://gis.dukcapil.kemendagri.go.id/peta/> [accessed 2 March 2021].

[23] *Kecamatan Airmadidi Dalam Angka 2020*, ed. by BPS Kabupaten Minahasa Utara BPS (Manado: Metro Digital Printing, 2020), Hlm. 21.

kepada anak-anaknya untuk istri dan orang tuanya. Sedangkan untuk realisasi pendapatan, belanja muncul dalam bentuk kebutuhan dasar, seperti pangan, perumahan, pendidikan, dan lain-lain.[24] Standar atau skala hidup yang harus dipenuhi orang tua atau suami belum pasti, karena harus dilihat dari kemampuan pemberi nafkah.

Sebagian besar orang tua menganggap dalam hal kedudukan pemenuhan nafkah antara nafkah lahir dan nafkah batin, keduanya adalah hal penting dan harus beriringan serta tidak terpisahkan. Ada juga yang beranggapan bahwa harus lebih mengutamakan nafkah batin dibanding nafkah lahir. Pandangan berbeda juga datang dari orang tua yang menganggap bahwa pemenuhan nafkah lahir terhadap anak adalah hal yang lebih utama dibanding nafkah batin. Pandangan orang tua tentunya memiliki dampak terhadap implementasi pemenuhan nafkah anak.

Pemenuhan nafkah lahir terhadap anak tentu menjadi bagian penting dalam kehidupan, hal ini menjadi tanggungjawab orang tua terhadap anaknya khususnya di Kecamatan Airmadidi. Ada beberapa hal pokok yang dipahami dan kemudian diimplementasikan oleh orang tua dalam pemenuhan nafkah anak dari segi nafkah lahir yaitu kebutuhan pangan, sandang dan papan berdasarkan kebutuhan pokok anak mereka dalam menjalani kehidupan. Selain itu, biaya sekolah dikaitkan sebagai nafkah lahir.

Mengenai pemenuhan nafkah lahir yaitu makanan, pakian dan tempat tinggal yang telah diimplementasikan oleh orang tua dari temuan yang peneliti dapatkan yaitu disesuaikan dengan tingkat kebutuhan pokok dari anak mereka dalam menjalani kehidupan sesuai dengan keadaan sosial masyarakat yang disesuaikan dengan pendapatan setiap orang tua. Sehingga dalam implementasi pemenuhan nafkah lahir dinilai sudah cukup maksimal diterapkan karena sudah memenuhi tingkat kebutuhan pokok anak dalam menjalani kehidupannya.

Mengenai kasih sayang tersebut disatu sisi beberapa diantara antara anak-anak mengaku masih sering dimarahi dan dipukuli oleh orang tua mereka. Walaupun anak-anak tersebut diberikan kasih sayang serta pendidikan. Orang tua dari anak-anak turut membenarkan pernyataan tersebut mereka mengakui memang pernah memukul anaknya hal tersebut disebabkan oleh tingkah laku anak yang dianggap nakal selain itu dalam beberapa situasi tertentu dimana orang tua berada dalam kondisi kelelahan, emosi, atau jengkel terhadap tingkah laku anaknya yang nakal contohnya ketika diperintahkan untuk sholat, mengaji, atau diberi tugas namun mereka menolak.

Orang tua yang memukul anaknya menjelaskan bahwa hal tersebut dilakukan secara tidak berlebihan, hanya memberi efek jera dan semata bertujuan mendidik anaknya agar menjadi lebih baik dan tetap taat terhadap orang tuanya, selain itu setelah memukul anaknya mereka mengakui ada rasa penyesalan tersendiri ketika mereka menangis katika dipukul.

Dalam aspek pendidikan terhadap anak-anak baik pendidikan umum maupun pendidikan agama masih bergantung dari materi yang diajarkan dari sekolah dan tidak cukup maksimal. Orang tua kurang berperan dalam memberikan pendidikan secara langsung terhadap anak-anak mereka.

---

[24] Bahri.

Orang tua bertanggungjawab dalam pemenuhan nafkah anak tentunya dicapai melalui berbagai usaha yaitu dengan bekerja. Pekerjaan yang dilakukan orang tua setiap hari tentu memiliki pegaruh terhadap pemenuhan nafkah anak. Orang tua di Kecamatan Airmadidi memiliki berbagai profesi namun yang paling dominan pada sektor pertanian, pedagang pasar maupun karyawan pabrik.

Orang tua ketika diteliti melalui observasi di lapangan tentu memiliki jam kerja (waktu bekerja) yang berbeda sesuai dengan profesi kerja yang dilakukan, sehingga mereka membagi waktu bekerja dengan memenuhi nafkah anak. Petani melakukan pekerjaan dipagi hari biasanya pada jam 06:00 WITA dan mereka pulang ketika petang pada jam 17:00 WITA. Pedagang pasar bekerja sesuai dengan hari dimana pasar digelar yaitu Senin, Selasa, Kamin dan Sabtu yang dimulai selepas sholat subuh dan kembali ke rumah pada jam 14:00 WITA. Karyawan mengikuti jadwal yang diatur oleh perusahaan dengan 8 jam waktu kerja. Guru mengikuti waktu kerja dari hari Senin-Sabtu, sedangkan Ibu rumah tangga tetap mengawasi rumahnya setiap hari. Orang tua yang selepas kerja pulang ke rumah, orang tua akan lebih fokus ke istirahat untuk persiapan kerja di hari selanjutnya karena orang tua terlalu lelah dengan pekerjaannya dan menganggap bahwa anak-anak sudah mendapat pelajaran disekolah jadi mereka sudah mendapatkan pendidikan yang baik.

Ibu rumah Tangga yang juga memiliki profesi yang lain sebelum pergi bekerja khususnya sang Ibu mulai mempersiapkan kebutuhan bagi anaknya agar bisa makan. Bagi anak-anak yang pergi ke sekolah akan diberi uang kemudian ditinggalkan bekerja.

Biasanya selain balita, anak-anak yang sudah cukup besar (diatas 4 tahun) akan ditinggalkan dirumah selain itu melalui observasi juga ditemui dimana anak-anak dititipkan ke tetangga atau kerabat terdekat agar dijaga dan terkontrol ketika orang tuanya pergi bekerja hingga mereka kembali selain itu anak-anak akan diberi tugas untuk menjaga rumah, maupun bersih-bersih. Dalam hal pembagian waktu antara bekerja dan memenuhi nafkah anak dari orang tua hanya terpusat pada pagi hari sebelum bekerja dan pada saat mereka kembali setelah bekerja, maka selain dari dua waktu tersebut anak-anak hanya dikontrol oleh kerabat atau keluarga terdekat, bahkan mereka ditinggalkan sendiri dengan tugas rumah yang telah diberikan. Oleh sebab itu hasil yang didapati selain dari orang tua yang berprofesi sebagai ibu rumah tangga sebagian besar anak-anak merasa bahwa orang tua kurang memberi waktu.

7. Tinjauan Hukum Islam Terhadap Implementasi Tanggungjawab Orang Tua Terhadap Pemenuhan Nafkah Anak di Kecamatan Airmadidi

Pemahaman terkait implementasi pemenuhan nafkah anak di Kecamatan Airmadidi dalam konsep Hukum Islam terbilang kurang. Orang tua yang mengetahui ketentuan nafkah anak dalam hukum Islam khususnya melalui ceramah-ceramah dan kajian dari para ustad atau da'i kampung. Orang tua sejatinya harus matang dalam memahami konsep ketika berumah tangga khususnya tanggungjawab sebagai orang tua dalam memelihara anaknya dan hal ini sebenarnya selalu menjadi pesan ketika sesi pernikahan kedua pasangan dilangsungkan dalam agenda khutbah nikah maupun nasehat pernikahan bahkan

sudah dijelaskan untuk melihara diri serta keluarga dari dari bahaya dunia dan akhirat.[25]

Pemenuhan nafkah lahir terhadap anak disesuaikan berdasarkan standar kebutuhan pokok anak mereka dalam menjalani kehidupan sehari-hari dengan tingkat pendapatan orang tua dan taraf keadaan sosial masyarakat. Nafkah lahir tersebut meliputi beberapa hal pokok yang bersifat materi seperti yang telah dijelaskan yaitu makanan, pakaian dan tempat tiggal dan adapun kebutuhan lain yang juga harus dipenuhi yaitu adalah biaya-biaya tambahan seperti administrasi contohnya untuk sekolah, serta perawatan kesehatan.

Nafkah anak juga diperjelas lagi dalam KHI pada pasal 80 mengenai nafkah terkait biaya peralatan rumah tangga, serta kesehatan bagi anak. Dalam Undang-undang Nomor 35 tahun 2014 tentang perubahan atas undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak dijelaskan pada pasal 8 bahwa anak berhak memperoleh pelayanan kesehatan dan jaminan sosial sesuai dengan kebutuhan fisik, mental, spiritual dan sosial serta undang-undang Nomor 4 tahun 1979 tentang kesejahteraan anak pada pasal 1 yang menjelaskan tentang menjamin pertumbuhan dan perkembangan anak baik jasmani maupun rohani khususnya pada kebutuhan pokok.

Pemenuhan nafkah lahir terhadap anak memang sudah sesuai dan yang menjadi harapan terhadap orang tua seperti yang telah disampaikan adalah untuk peningkatan pendapatan orang tua agar pemenuhan nafkah lahir dapat lebih maksimal selain itu alasan untuk peningkatan pendapatan orang tua tersebut juga diharapkan agar anak mendapatkan tingkat pendidikan yang tinggi yaitu di perguruan tinggi.[26]

Mengenai nafkah batin terhadap anak ada beberapa hal yang termasuk didalamnya yaitu cinta, kasih sayang, kebersamaan maupun pendidikan khususnya pendidikan agama.[27] Dalam kesehariannya anak-anak mengungkapkan bahwa mereka sudah merasa dicintai oleh orang tua namun beberapa dari mereka juga mengakui bahwa masih sering dimarahi dan dipukuli oleh orang tua mereka. Mengenai pendidikan anak-anak khususnya pendidikan agama, orang tua kurang berperan didalamnya dimana mereka hanya mengandalkan ajaran dari sekolah.

Dalam ketentuan hukum Islam implementasi pemenuhan nafkah batin oleh orang tua terhadap anak, peneliti menilai bahwa orang tua belum maksimal menerapkan apa yang telah menjadi ketentuan dalam ajaran agama Islam hal ini didasarkan pada beberapa hal yang akan dijelaskan.

Syaikh Abu bakar Al-Jaza'iri menjelaskan bahwa larangan membunuh anak berarti mengharuskan kebalikannya yaitu menyayangi, mengasihi dan serta menjaga fisik akal dan jiwanya.[28] Ketentuan yang telah dijelaskan tersebut harus

---

[25] Syamsul Bahri, 'Konsep Nafkah Dalam Hukum Islam', *Kanun Jurnal Ilmu Hukum*, 66 (2015), 381–99, Hlm. 381.

[26] Syahraeni, Hlm. 30.

[27] M Mutamakin and Ansari Ansari, 'Kajian Filosofis Hukum Keluarga Islam Sebagai Kewajiban Suami Memberikan Nafkah Istri Dan Anak', *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadist*, 3.1 (2020), 47–81, Hlm. 47.

[28] Syaikh Abu Bakar Jabir Al-Jaza'iri, *Minhajul Muslim: Konsep Ideal Dalam Islam* (Jakarta: Darul Haq, 2012), Hlm. 224.

menjadi catatan penting terhadap orang tua agar anak-anak dalam menjalani kehidupannya merasa bahagia karena orang tua memberikan kasih sayang terhadap anak mereka sehingga terjalin hubungan yang erat dan harmonis antara orang tua dan anaknya.[29]

Hal selanjutnya yang harus dipahami yaitu dalam hal hukuman baik memarahi dan memukuli anak. Hukuman adalah sesuatu yang disyariatkan dan termasuk dalam satu sarana pendidikan yang berhasil yang sesekali mungkin diperlukan.[30] Dalam ketentuan memukul anak tersebut seharusnya dijadikan pilihan terakhir dalam mengambil tindakan untuk mendidik anak, hal tersebut harus dipertimbangkan dengan matang dan perlu kehati-hatian bila tindakan memukul tersebut dilakukan sebab orang tua seharusnya tidak boleh berlebihan baik memukuli yang dapat melukai fisik maupun memarahi hingga merusak psikis anak agar kemaslahatan anak dalam rangka menjaga keturunan tetap terpelihara sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Pada aspek yang terakhir mengenai penerapan pendidikan yang belum maksimal, hal ini juga ditegaskan dari informan yang menjadi tokoh-tokoh agama di Kecamatan Airmadidi dimana menurut mereka pendidikan agama yang didapatkan anak-anak memang masih kurang sehingga masalah ini menjadi catatan penting. Selayaknya orang tua harus memperhatikan hal ini, mengingat pendidikan merupakan hal yang penting dalam perkembangan anak sebab semakin banyak anak belajar maka akan semakin baik, anak akan memiliki bekal wawasan dan pola perkembangan pemikirannya menjadi lebih baik sebagai generasi penerus.

Orang tua harus menjadi madrasah pertama dari anak-anak mereka. Anak memang mendapatkan pendidikan disekolah namun hal itu tentu masih belum maksimal sehingga diperlukannya peran orang tua untuk memaksimalkan hal tersebut khususnya pendidikan agama dalam penanaman aqidah dan nilai-nilai didalam agama Islam meskipun orang tua dengan tingkat sumber daya manusia yang masih kurang seharusnya orang tua harus berupaya terlebih dahulu membina diri sendiri kemudina membina anaknya karena pendidikan anak menjadi kewajiban orang tua.

Sesungguhnya anak adalah amanah yang harus dijaga dengan sebenar-benarnya yang hendaknya kedua orang tua bertakwa kepada Allah dalam menjaga

---

[29] Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail Ibnu Ibrahim bin Magrifah bin Bardazibah al-Bukhari Al-Ja'fi, *Shahih Bukhari* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1992), Hlm. 2432–2433.

[30] حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَبَّلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ وَعِنْدَهُ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ التَّمِيمِيُّ جَالِسًا فَقَالَ الْأَقْرَعُ إِنَّ لِي عَشَرَةً مِنْ الْوَلَدِ مَا قَبَّلْتُ مِنْهُمْ أَحَدًا فَنَظَرَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ (راوه البخاري ٥٥٣٨)

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Abu Al Yaman telah mengabarkan kepada kami Syu'aib dari Az-Zuhri telah menceritakan kepada kami Abu Salamah bin Abdurrahman bahwa Abu Hurairah radliyallahu'anhu berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihiwasallam pernah mencium Al Hasan bin Ali sedangkan disamping beliau ada Al Aqra' bin Habis At Tamimi sedang duduk, lalu Aqra' berkata: "Sesungguhnya aku memiliki sepuluh orang anak, namun aku tidak pernah mencium mereka sekali pun, maka Rasulullah shallallahu'alaihi wasallam memandangnya dan bersabda: "Barang siapa tidak mengasihi maka ia tidak akan dikasihi." (HR. Bukhari Nomor 5538), lihat pada Yusuf Muhammad Al-Hasan, *Pendidikan Anak Dalam Islam (diterjemahkan Muhammad Yusuf Harun)* (Jakarta: Yayasan Al Sofwa, 1997), Hlm. 2432–2433.

dan mengarahkan anaknya.[31] Keduanya wajib mengarahkan, mendidik dan mengajarkan anaknya tentang urusan-urusan agama sejak dini. Orang tua harus menunaikan kewajibannya didalam mendidik dan mengajarkan anaknya, karena hal itu akan dimintai pertanggungjawaban sehingga bila orang tua lalai maka mereka akan berdosa ketika tidak memenuhi kewajiban terhadap anaknya.[32]

Wajibnya memberikan pendidikan yang benar kepada anaknya, orang tua harus menjaga moralitas, tata karma terkait perilaku anak mereka. Orang tua yang tidak tegas dalam pendidikan anaknya dimana anak-anak sering ditinggalkan dan diabaikan orang tua sebab kurang memperoleh peringatan bila ada kesalahan dari anaknya maupun pencegahan-pencegahannya yang diterapkan dari orang tua.[33]

Syaikh Abu Bakar Jabir Al-Jaza'iri menambahkan tentnag ayat tersebut bahwa ada perintah untuk memelihara keluarga dari api neraka dengan menaati Allah swt. dalam hal ini anak termasuk keluarga maka ayat ini menunjukan kewajiban orang tua untuk mengajari anaknya, mendidik, membimbing, dan menuntunnya kebaikan dengan menaati Allah swt. dan Rasul-Nya, menjauhkannya dari kekufuran, kemaksiatan hal-hal yang merusak dan buruk yang dengan semua itu dapat melindunginya dari api neraka.[34]

Maksud melindungi keluarga dalam ayat tersebut yaitu termasuk didalamnya terhadap anak-anak dari siksa api neraka, yang disebabkan oleh lemahnya pendidikan dan pengajaran yang diberikan orang tua kepada mereka. Pendidikan dan pengajaran yang baik seharusnya diberikan sejak dini, sehingga benar-benar tertanam dalam hati mereka.

Al-Quran mengisyaratkan terhadap wajibnya mendidik anak-anak, dan menghidupinya, serta menjadikannya dalam diri anak tersebut terdapat sifat yang baik. Anak akan mengikuti pembawaan orang tuanya sehingga hal ini menuntut orang tua agar merawat anaknya dengan dididik dan diajari dengan baik. Dalam Islam kita diajjarkan bahwa Allah akan bertanya kepada bapak tentang anaknya pada hari kiamat sebelum ia bertanya kepada anak tentang bapaknya, karena bapak mempunyai hak atas anak, maka begitu juga anak memiliki hak atas bapaknya.

Ali bin Abi Thalib berkata ajarilah anak-anak kalian dan didiklah mereka. Barang siapa melalaikan pendidikan terhadap anaknya dengan apa yang bermanfaat baginya dan membiarkannya sia-sia begitu saja, maka dia telah melakukan sesuatu yang sangat buruk kepadanya. Dan kerusakan kebanyakan anak-anak datang dari arah bapak-bapak mereka menelantarkan pendidikan mereka, tidak mengajari mereka kewajiban-kewajiban agama dan hadis-hadisnya.

Para bapak menyia-nyiakan anak-anak mereka masih kecil, maka mereka tidak dapat mengambil manfaat-manfaat dari mereka, dan anak-anak itupun besar nanti tidak dapat memberikan manfaat kepada bapak-bapak mereka sebagaimana seorang bapak mencela anaknya durhaka, maka si anak menjawanb ayah, engkau

---

[31] Muhammad Zaki, 'Perlindungan Anak Dalam Perspektif Islam', *ASAS*, 6.2 (2014).

[32] Ahmad Asy-Syarbasyi, *Yas'alunaka: Tanya Jawab Lengkap Tentang Agama Dan Kehidupan (diterjemahkan Oleh Ali Yahya)* (Jakarta: Lentera, 2001), Hlm. 154–155.

[33] Abd Al-Husaun Dastagrib, *Pernikahan Surgawi: Menuju Keluarga Penuh Cinta Dalam Bimbingan Ilahi* (Bandung: Mizan, 2004), Hlm. 167.

[34] Abduurrahman Al-Jaziri, *Al-Fiqh 'ala Al-Mazahib Al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), Hlm. 233.

dulu durhaka kepadaku saat aku masih kecil, maka setelah aku dewasa akupun durhaka kepadamu.

Mengenai hal tersebut juga telah di sebutkan dalam peraturan perundang-undangan Pasal 45 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perkawinan dan dalam pasal 26 ayat (1) Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak yang menjelaskan mengenai kewajiban orang tua dalam meberikan pendidikan terhadap anak. Penjelasan tersebut telah jelas apa yang perlu diperbaiki sehingga hal yang harus dipenuhi oleh orang tua adalah pendidikan agama. Sesuai dengan apa yang peneliti juga dapatkan dari wawancara bersama informan dari tokoh agama dan pemerintah mereka menghimbau agar para orang tua memperhatikan pendidikan agama mereka salah satunya dengan menyekolahkan mereka di sekolah-sekolah Islam. Sebab, anak-anak di Kecamatan Airmadid masih banyak sekolah di sekolah umum, harapan besar mereka agar anak-anak dikuliahkan di perguruan tinggi berbasis islam, serta mereka membutuhkan dakwah dari para da'i-da'i agar pendidikan agama islam dapat diterima oleh anak-anak.

Allah swt. menjelaskan dalam QS.Al-Baqarah/2: 233 dan QS An-Nisa/4: 5 bahwa ayah harus bertanggung jawab untuk menafkahi anaknya dan memenuhi kebutuhan sandang anak mereka (Bahri 2015). Berdasarkan temuan di lapangan sudah sepantasnya orang tua memenuhi nafkah anak dengan bekerja untuk memberinya makanan sesuai kebutuhan baik makan pagi, siang maupun malam serta kebutuhan pakaian dan tempat tinggal yang diamana implementasi orang tua dalam menafkahi anak sesuai dengan Al-Qur'an.

Ketentuan tersebut menjadi kewajiban namun yang menjadi persoalan adalah bagaimana membagi waktu. Orang tua bisa saja bekerja namun tidak boleh melalaikannya dari memperhatikan anaknya sebab banyak dari orang tua yang melalaikan tanggung jawabnya akibat pekerjaan yang dijalaninya.

Mengenai persoalan bekerja, orang tua tetap harus memperhatikan anaknya agar anak tidak bersedih, tidak terlantar dan seolah disia-siakan meskipun ditinggalkan dengan jangka waktu yang tidak terlalu lama ketika mereka bekerja. Ibnu Qayim telah menjelaskan barang siapa yang menyia-nyiakan dan tidak mendidik anak-anak mereka dengan hal yang membuat hidup mereka bahagia maka sungguh mereka telah melakukan perbuatan yang sangat buruk, selain itu menurut Ibnu Qayim kebanyakan masalah dan keburukan yang ditimbulkan dari perilaku para anak-anak adalah buah dari kelalaian para orang tua.[35] Hal ini bisa bersumber dari kurangnya perhartian, kurangnya pendidikan dan lain sebagainya yang dapat menumbuhkan pribadi dan perilaku yang buruk dan tercela khususnya apabila orang tua sampai lalai dalam mengurus anaknya ketika mereka sibuk dengan pekerjaannya.

Penitipan anak kepada kerabat maupun tetangga bila dikaitkan dengan ketentuan dalam hukum Islam memang terdapat kebolehan dalam menitipkan anak terhadap orang lain baik pengasuh ataupun kerabat.

Maka berdasarkan firman Allah tersebut menjelaskan mengenai pembayaran upah wanita yang mengasuh begitu pula yang menyusui anak yang dititipkan.

---

[35] Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Tuntunan Rasulullah Dalam Mengasuh Anak (diterjemahkan Oleh Nabhani Idris)* (Jakarta: Studia Press, 2009), Hlm. 24.

Selanjutnya hal yang harus diperhatikan juga selain dari makanannya adalah kepada siapa anak itu dititipkan untuk diawasi hal ini untuk mencega agar ketika anak itu ditinggalkan tetap mendapatkan pengawasan, pembinaan maupun pemeliharaan dari orang yang menggantikan posisi orang tuanya ketika mereka pergi bekerja sehingga hak-haknya tetap terpelihara.

Maka berdasarkan ketentuan tersebut orang tua dianggap tidak melaksanakan kewajibannya apabila ketika bekerja meninggalkan anaknya sendiri tanpa memenuhi kebutuhannya dan tanpa pengawasan dari orang yang menggantikannya, selain itu mengenai tugas yang ditinggalkan kepada anak sejatinya bisa saja dilakukan selama dalam ketentuan tidak menyiksa si anak ataupun memiliki maksud agar si anak dapat dididik mandiri sejak dini.

KESIMPULAN

Implementasi tanggungjawab orang tua terhadap pemenuhan nafkah anak yang dipenuhi oleh orang tua di Kecamatan Airmadidi dari mulai dari nafkah lahir yaitu makanan, pakaian dan tempat tinggal selain itu biaya kebutuhan sekolah berdasarkan kebutuhan pokok dalam masyarakat. Dalam pemenuhan nafkah batin anak-anak merasa sudah dicintai. Namun, beberapa diantara mereka mengakui masih sering dimarahi dan mendapatkan pukulan dari orang tua. Orang tua kurang memberi waktu dengan anak-anak dan dalam aspek pendidikan anak orang tua kurang berperan didalamnya. Dalam bekerja dan memenuhi nafkah anak hanya terpusat pada pagi hari sebelum bekerja dan saat kembali setelah bekerja, selain dari waktu tersebut anak-anak dikontrol oleh kerabat atau keluarga terdekat, bahkan kadang ditinggalkan sendiri dengan tugas di rumah.

Tinjauan hukum Islam terhadap implementasi tanggungjawab orang tua terhadap pemenuhan nafakah anak di Kecamatan Airmadidi dalam hal pemenuhan nafkah lahir yang berdasarkan kebutuhan pokok terhadap anak sudah sesuai dengan ketentuan hukum Islam. Dalam hal nafkah batin belum maksimal diimplementasikan sebab orang tua harus menyayangi anaknya, sebaliknya mengenai hukuman memarahi serta memukuli anak seharusnya tidak boleh berlebihan yang melukai fisik maupun merusak psikis anak. Selanjutnya mengenai pendidikan anak orang tua kurang berperan didalamnya. Dalam membagi waktu antara bekerja dan memenuhi nafkah anak, orang tua tetap harus memperhatikan anaknya agar anak tidak bersedih, tidak terlantar dan seolah disia-siakan ketika ditinggalkan. Penitipan anak kepada kerabat atau tetangga terdapat kebolehan namun harus diperhatikan kepada siapa anak itu dititipkan agar hak-hak anak tetap terpelihara. Selain itu mengenai tugas yang ditinggalkan kepada anak sejatinya bisa saja dilakukan selama tidak menyiksa si anak ataupun memiliki maksud agar anak dapat didik mandiri sejak dini.

DAFTAR PUSTAKA (Times New Roman 12, Bold, UPPERCASE)

Abdurakhman, O, and E Mujahidin, 'Hak Pemeliharaan Anak Dalam Perspektif Pendidikan Islam', *Jurnal Sosial Humaniora*, 4 (2013), 51–61

Adm, 'Visualisasi Data Kependudukan - Kementerian Dalam Negeri 2020', *Dukcapil.kemendagri.go.id*, 2020 <https://gis.dukcapil.kemendagri.go.id/peta/> [accessed 2 March 2021]

'Airmadidi, Minahasa Utara', *Wikipedia*, 2021 <https://id.wikipedia.org/wiki/Airmadidi,_Minahasa_Utara> [accessed 2 March 2021]

Al-Hasan, Yusuf Muhammad, *Pendidikan Anak Dalam Islam (Terjemahan Muhammad Yusuf Harun)* (Jakarta: Yayasan Al Sofwa, 1997)

Al-Ja'fi, Imam Abi Abdillah Muhammad bin Ismail Ibnu Ibrahim bin Magrifah bin Bardazibah al-Bukhari, *Shahih Bukhari* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1992)

Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim, *Tuntunan Rasulullah Dalam Mengasuh Anak (diterjemahkan Oleh Nabhani Idris)* (Jakarta: Studia Press, 2009)

Al-Jaza'iri, Syaikh Abu Bakar Jabir, *Minhajul Muslim: Konsep Ideal Dalam Islam* (Jakarta: Darul Haq, 2012)

Al-Jaziri, Abduurrahman, *Al-Fiqh 'ala Al-Mazahib Al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2004)

Asy-Syarbasyi, Ahmad, *Yas'alunaka: Tanya Jawab Lengkap Tentang Agama Dan Kehidupan (diterjemahkan Oleh Ali Yahya)* (Jakarta: Lentera, 2001)

Bahri, Syamsul, 'Konsep Nafkah Dalam Hukum Islam', *Kanun Jurnal Ilmu Hukum*, 66 (2015), 381–99

BPS, BPS Kabupaten Minahasa Utara, ed., *Kecamatan Airmadidi Dalam Angka 2020* (Manado: Metro Digital Printing, 2020)

Creswell, John W., *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches, 4th Edition*, 4th editio (Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc, 2013)

Dastagrib, Abd Al-Husaun, *Pernikahan Surgawi: Menuju Keluarga Penuh Cinta Dalam Bimbingan Ilahi* (Bandung: Mizan, 2004)

Fauziah, Faiqotul, 'Analisis Konsep Nafkah Menurut Syaikh Zayn As-Din Al-Malibari Dan Hukum Perkawinan Di Indonesia' (Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, 2018)

Frahasini, Sulistyarini, and Amrazi, 'Peran Orang Tua Dalam Memberikan Dorongan Cinta Kasih Bagi Pendidikan Anak', *Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran Khatulistiwa*, 3 (2014), 1–11

Halim, Abdul, 'Perspektif Hukum Islam Terhadap Istri Sebagai Pencari Nafkah Dalam Keluarga', *Al Qodiri: Jurnal Pendidikan, Sosial Dan Keagamaan*, 15 (2018), 167–83

Hamdiani, Yulinda, Gigin Ginanjar Kamil Basar, and others, 'Layanan Anak Usia Dini/Prasekolah Dengan "Full Day Care" Di Taman Penitipan Anak', *Prosiding Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat*, 3 (2016), 285–91

Indonesia, Departemen Agama Republik, *Alquran Dan Terjemah* (Bandung: Shamil Qur'an, 2012)

Khalis, Muhammad, 'Pemenuhan Nafkah Batin Narapidana Dan Implikasinya Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga' (UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2017)

Maghfiroh, Neneng, and Dkk., *Parenting Dalam Islam* (Banten: El-Bukhari Institute)

McCormack, Shannon Weeks, 'Overtaxing the Working Family: Uncle Sam and the Childcare Squeeze', *Michigan Law Review*, 114 (2016), 559–617

Miles, Matthew B., and A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis (a Source Book of New Methods)* (Beverly Hills: Sage Publications, 1984)

Millar, Jane, ‘Family Obligations and Social Policy: The Case of Child Support Family Obligations and Social Policy: The Case of Child Support’, *Policy Studies*, 17 (1996), 181–93 <http://dx.doi.org/10.1080/01442879608423706>

Mutamakin, M, and Ansari Ansari, ‘Kajian Filosofis Hukum Keluarga Islam Sebagai Kewajiban Suami Memberikan Nafkah Istri Dan Anak’, *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Hadist*, 3 (2020), 47–81

Nelli, Jumni, ‘Analisis Tentang Kewajiban Nafkah Keluarga Dalam Pemberlakuan Harta Bersama’, *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 2 (2017), 29–46

Nurhadi, and Alfin Qodri Azizi, ‘Filosofis Kewajiban Nafkah Anak Dalam UUP Islam Indonesia’, *JAS: Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyyah*, 1 (2019)

RI, Kementerian Agama, ‘Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Dan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama (Dilengkapi Dengan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam)’ (Indonesia, 1996)

RI, Republik Indonesia, ‘Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945’ (Indonesia, 1945)

Shingie, S P Mbulayi, A Makuyana, and S M Kang, ‘Children and Youth Services Review Street Vending Motherhood: Implications on Childcare in Harare, Zimbabwe’, *Children and Youth Services Review*, 119 (2020), 105581 <http://dx.doi.org/10.1016/j.childyouth.2020.105581>

Solihin, Lianny, ‘Tindakan Kekerasan Pada Anak Dalam Keluarga’, *Jurnal Pendidikan Penabur*, 3 (2004), 129–39

Subaidi, Subaidi, ‘Konsep Nafkah Menurut Hukum Perkawinan Islam’, *Istidal: Jurnal Studi Hukum Islam*, 1 (2014), 157–69

Syahraeni, Andi, ‘Tanggung Jawab Keluarga Dalam Pendidikan Anak’, *Al-Irsyad Al-Nafs, Jurnal Bimbingan Penyuluhan Islam*, 2 (2015), 27–45

Taubah, Mufatihatut, ‘Pendidikan Anak Dalam Keluarga Perspektif Islam’, in *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 2015, III, 110–36

Zaki, Muhammad, ‘Perlindungan Anak Dalam Perspektif Islam’, *ASAS*, 6 (2014)

MAHASISWA DAN SANTRI BERSATU UNTUK MENEGUHKAN ASWAJA DI BUMI NUSANTARA

Masykur Wahid

UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
Jl. Jend. Sudirman No. 30 Serang Banten 42118 Telp.0254-200323 Fax.200022
Email : masykur@uinbanten.ac.id

Abstract: The Movement of Islamic students in the archipelago from the santri is the movement of Indonesian Islamic students (PMII). Santri moved since 1718 from Pesantren Sidogiri, Pasuruan. Students moved since 1849 from Doctor Djawa School Batavia (University of Indonesia during the Dutch occupation). To maintain independence with the values of aswaja (ahlussunnah wal jama'ah) from pesantren, PMII was born on April 17, 1960 in Surabaya. From the long history of santri and students united, this paper will explain the consistency of the movement of Islamic students who affirm aswaja in the archipelago with two questions. What is reproduced by PMII to confirm aswaja?, and how is the reproduction managed by PMII? Therefore, by method of ideological criticism, it was found that aswaja as the ideology of the movement is able to reproduce the dialectics of critical students and moderate students in serving the community. The management begins with systematic organizing and real action in academic activities on campus and religious social in the community.
Key words: *Santri, Students, Aswaja, Indonesia.*

Abstrak: Gerakan mahasiswa Islam di Nusantara dari kalangan santri merupakan pergerakan mahasiswa Islam Indonesia (PMII). Santri bergerak sejak tahun 1718 dari Pesantren Sidogiri, Pasuruan. Mahasiswa bergerak sejak tahun 1849 dari Dokter *Djawa School* Batavia (Universitas Indonesia pada masa pendudukan Belanda). Untuk memelihara kemerdekaan dengan nilai-nilai aswaja (*ahlussunnah wal jama'ah*) dari pesantren, PMII lahir pada 17 April 1960 di Surabaya. Dari sejarah panjang santri dan mahasiswa bersatu, tulisan ini akan menjelaskan konsistensi pergerakan mahasiswa Islam yang meneguhkan aswaja di Nusantara dengan dua pertanyaan. Apa yang direproduksi oleh PMII untuk meneguhkan aswaja?, dan bagaimana reproduksi itu dikelola oleh PMII? Untuk itu, dengan metode kritik ideologi, ditemukan bahwa aswaja sebagai ideologi gerakan mampu mereproduksi dialektika mahasiswa yang kritis dan santri moderat dalam berdharma kepada masyarakat. Pengelolaanya diawali dengan pengkaderan yang sistematis dan aksi nyata dalam kegiatan-kegiatan akademik di kampus dan sosial keagamaan di masyarakat.
Kata kunci : *Santri, Mahasiswa, Aswaja, Indonesia*.

PENDAHULUAN

Ekstremisme gejolak generasi muda Muslim akhir-akhir ini menuntut peneguhan *ahlussunnah wal jama'ah* (aswaja) di bumi Nusantara. Aswaja *an-Nahdliyah* sebagai ideologi gerakan mahasiswa seiring dengan kehadiran Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII). PMII tumbuh dan berkembang dari kalangan mahasiswa dan santri. Di bumi Nusantara santri bergerak sejak tahun 1718 dari Pesantren Sidogiri, Pasuruan. Sementara itu, mahasiswa bergerak sejak tahun 1849 dari Dokter *Djawa School* Batavia (Universitas Indonesia pada masa pendudukan Belanda). Pergerakan mahasiswa dan santri semakin kuat dengan hadirnya gerakan Boedi Oetomo pada 20 Mei 1908 untuk memerdekaan negara Indonesia.

Dari sejarah mahasiswa dan santri memperjuangkan kemerdekaan bangsa dan negara Indonesia dengan meneguhkan aswaja, ada dua pertanyaan di dalam tulisan ini. Pertama, apa yang direproduksi oleh PMII untuk meneguhkan aswaja? Kedua, bagaimana reproduksi itu dikelola oleh PMII? Dari dua masalah ini, ditujukan untuk menemukan reproduksi PMII yang sejak dilahirkannya untuk meneguhkan aswaja dan untuk mengetahui proses reproduksi yang dikelola oleh PMII hingga mampu bertahan hingga kini dan memberi inspirasi bagi generasi muda aswaja. Untuk menganalisis hasil reproduksi PMII, digunakan teori kritik ideologi.

Kritik ideologi dalam pandangan Jürgen Habermas dipahami dan diterapkan dengan menjelaskan secara kategoris di antara kritik pengetahuan dan kritik ilmu pengetahuan. Ketiganya saling bertautan pada praksis kehidupan sosial manusia. Pengetahuan (*knowledge*) merupakan kegiatan, proses, kemampuan, dan bentuk kesadaran manusiawi. Sedangkan, ilmu pengetahuan (*science*) merupakan salah satu bentuk pengetahuan yang direfleksikan secara metodis. Apabila keduanya membeku, maka menjadi delusi atau kesadaran palsu (*false consciousness*). Delusi merintangi praksis sosial manusia untuk merealisasikan kebaikan, kebenaran, kebahagiaan, dan kebebasannya, yang mengakibatkan keduanya berubah menjadi ideologis. Oleh karena itu, kritik ideologi digunakan untuk membebaskan dan sekaligus menyembuhkan masyarakat yang mendekam dalam kungkungan ideologi.[1]

PEMBAHASAN

Ideologi aswaja dianut di dunia jauh sebelum lahir ideologi Pancasila di Indonesia. Istilah aswaja dikenalkan pertama kali sebagai aliran dalam Islam pada *ashab al-Asy'ari* atau *Asya'irah* atau Sunni, seperti al-Baqillani (w. 403 H), al-Baghdadi (w. 505 H), al-Juwaini (w. 478 H), al-Ghazali (w. 505 H), asy-Syahrastani (w. 548 H), ar-Razi (w. 606), namun tidak secara tegas membawa aswaja sebagai *madzhab*. Pernyataan yang tegas dilakukan oleh al-Zabidi (w. 1205 H/1790 M) pada abad ke-18 dalam *ithaff sadat al-muttaqin* (*syarah Ihya 'Ulumuddin*) bahwa *idza uthliqa ahlussunnah fa al-murad bihi al-Asy'irah wa al-Maturidiyyah* (jika

---

[1] F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jürgen Habermas*, Edisi Ketiga, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009, hlm. 209-210.

disebutkan *ahlussunnah*, maka yang dimaksud adalah penganut Asy'ari dan Maturidi).[2]

Said Aqiel Siradj yang mengutip *Dhuhr al-Islam* karya Ahmad Amin (Dar al-Kitab al-Arabi, 1953: 96) menjelaskan bahwa "aswaja adalah orang-orang yang memiliki metode berpikir keagamaan yang mencakup semua aspek kehidupan yang berlandaskan pada dasar-dasar moderasi, menjaga keseimbangan (seimbang-adil), dan toleran". Moderasi (*tawassuth*) aswaja dijelaskan pada metode pengambilan hukum (*istinbath*) yang tidak hanya menggunakan *nash*, akan tetapi juga memperhatikan posisi akal. Dengan kata lain, selalu menjembatani antara wahyu dan rasio (*al-ra'y*). *Manhaj* moderasi ini diimplementasika oleh imam madzhab empat [Imam Abu Hanifah al-Nu'man (w. 150 H), Imam Malik ibn Anas (w. 179 H), Imam Syafei'i (w. 204 H), Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H)] dan generasi berikutnya dalam memproduksi hukum-hukum pranata sosial (fikih).

Seimbang (*tawazun*) aswaja berkaitan dengan sikap dalam politik. Aswaja tidak membenarkan kelompok ekstrem. Bahkan, jika berhadapan dengan penguasa lalim, aswaja langsung mengambil jarak dan mengadakan aliansi. Dengan kata lain, suatu saat aswaja bisa akomodatif, namun saat lain bisa berbeda dalam batas seimbang. Adil (*ta'adul*) aswaja direfleksikan pada peran di dalam kehidupan sosial, cara bersosialisasi, dan kondisi sosial budayanya. Sementara itu, toleran (*tasamuh*) aswaja yang tanpa mengkafirkan *ahl al-qiblat* terlihat di dalam kehidupan sosial dengan sesama Muslim dan umat manusia.[3]

Ideologi aswaja *an-Nahdliyah* yang dianut oleh KH. Wachid Hasyim bin Hadratus Syaikh KH. Muhammad Hasyim Asy'ari mampu menengahi perbedaan pendapat panitia kecil yang berjumlah delapan orang [Ir. Soekarno (Ketua), Drs. Moh. Hatta, Mr. Soetardjo Kartohadikoesoemo, KH. Wachid Hasyim, Ki Bagus Hadikoesoemo, Rd. Otto Iskandardinata, Moh. Yamin, dan Mr. Alfred Andre Maramis] dalam menyusun naskah Pancasila sebagai ideologi negara. Perbedaan pendapat dari panitia kecil yang beragama Islam menghendaki bahwa negara berdasar syariat Islam, sedangkan golongan nasionalis menghendaki bahwa negara tidak mendasarkan hukum salah satu agama tertentu. Untuk mengatasi perbedaan ini, dibentuk kembali suatu panitia kecil yang berjumlah sembilan orang yang dikenal sebagai Panitia Sembilan yang anggotanya berasal dari golongan nasionalis, yaitu: Ir. Soekarno (Ketua), Drs. Moh.Hatta, Mr. Soetardjo Kartohadikoesoemo K.H. Wachid Hasyim, Moh Yamin, Mr. Alfred Andre Maramis, KH. Abdul Kahar Moezakir, Abikusno Tjokrosoejoso, dan H. Agus Salim.

Panitia Sembilan bersidang pada 22 Juni 1945 yang menghasilkan kesepakatan, menurut Ir. Soekarno, merupakan suatu modus kesepakatan yang dituangkan di dalam Pembukaan (*Preambule*) UUD 1945, alinea keempat dalam rumusan dasar negara: (1) Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya, (2) Kemanusiaan yang adil dan beradab, (3) Persatuan Indonesia, (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/ perwakilan, dan (5) Keadilan sosial bagi seluruh

---

[2] Abu Hasan al-Asy'ari (w. 324 H) dan Abu Manshur al-Maturidi (w. 333 H). Lihat Said Aqil Siradj, 1997. *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta: LKPSM, hlm. 19.

[3] Said Aqil Siradj, 1997. *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah*, hlm. 20-21.

Indonesia. Rumusan dasar negara ini dikenal dengan nama Piagam Jakarta. Namun, pada 7 Agustus 1945 (Kan Poo No.72/2605 k.11) dibentuk Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI). Sidang PPKI yang pertama dilaksanakan satu hari setelah Proklamasi Kemerdekaan RI, 18 Agustus 1945. 20 menit sebelum sidang dimulai, diadakan pertemuan yang membahas beberapa perubahan yang berkaitan dengan Piagram Jakarta, terutama yang menyangkut perubahan sila pertama Pancasila, yaitu (1) Ketuhanan Yang Maha Esa. Oleh karenanya, Pancasila lahir dari pluralitas keinginan masyarakat yang ingin memiliki tatanan sosial yang lebih menjamin kemanusiaan, persatuan, kerakyatan, dan keadilan yang ditopang oleh keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa, dalam satu wadah bangsa dan negara Indonesia.[4]

Ideologi Aswaja *an-Nahdliyah*, Etika Gerakan

Ideologi Pancasila merupakan titik temu (*kalimatus sawa*) dari berbagai ideologi pergerakan mahasiswa yang tumbuh dan berkembang di Indonesia, termasuk ideologi aswaja yang dianut oleh PMII. Ideologi (*ideology*) dipahami dalam *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* karya Karl Mannheim sebagai sangsi atas gagasan-gasasan (*ideas*) dan penjelasan-penjelasan yang diajukan oleh lawan.[5] Ideologi Pancasila merupakan sangsi atas gagasan liberalisme, kapitalisme, sosialisme, komunisme, marxisme, radikalisme, ekstremisme, dan terorisme. Selain itu, Pancasila sebagai sangsi atas semua bentuk penyimpangan, pemberontakan, separatisasi, terorisme, konflik dan kekerasan sosial, dan gerakan lainnya yang dapat menghancurkan persatuan dan kesatuan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Begitu juga, ideologi aswaja dipahami sebagai sangsi atas ekstremisme gerakan politik (*harakah siyasiyah*) murni, teologi (*kalam*), dan madzhab (fikih), seperti Syi'ah, Khawarij, Jabariyah (fatalisme), Qadariyah Ula, Murji'ah, dan Wahhabiyah, .

Sebagai penganut ideologi aswaja *an-Nahdliyah*, PMII lahir pada tanggal 17 April 1960 melalui proses perjuangan santri di Ikatan Pelajar Putra Nahdlatul Ulama (IPNU). Awalnya dari Kongres ke-3 IPNU pada tanggal 27-31 Desember 1958 dengan pembentukan Departemen Perguruan Tinggi IPNU, karena banyak mahasiswa yang menjadi anggotanya. Selanjutnya, pada Konferensi Besar IPNU tanggal 14-16 Maret 1960 di Kaliurang, Yogyakarta, diputuskan suatu wadah mahasiswa NU yang terpisah secara struktural dari IPNU-IPPNU. Akhirnya, dilakukan musyawarah di Surabaya tanggal 14-16 April 1960 yang memutuskan nama PMII dan penyusunan Peraturan Dasar PMII yang dinyatakan mulai berlaku 17 April. Ada 13 pendiri PMII, yaitu: Chalid Mawardi, Said Budairy, M. Sobich Ubaid, M. Makmun Syukri BA, Hilman, H. Ismail Makky, Munsif Nahrawi, Nuril Huda Suady HA, Laily Mansur, Abd Wahad Jailani, Hisbullah Huda, M. Cholid Narbuko, dan Ahmad Husain.

PMII secara tegas menyatakan untuk menjaga dan memelihara ideologi aswaja sebagai santri dan mahasiswa Islam dan ideologi Pancasila sebagai mahasiswa Indonesia. Karakteristik mahasiswa dan santri terlihat pada figur ketua umum

---

[4] Kunawi Basyir, dkk. 2013. *Pancasila dan Kewarganegaraan*, Edisi Pertama. Surabaya: Sunan Ampel Press, hlm. 16-22.

[5] Karl Mannheim. 1979. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, hlm. 49.

Pengurus Besar PMII dari masa ke masa hingga kini: Mahbub Junaidi (1960-1961; 1961-1963; 1963-1967), M. Zamroni (1967-1970; 1970-1973), Abduh Paddare (1973-1976), Ahmad Bagdja (1977-1981), Muhyiddin Arubusman (1981-1984), M. Iqbal Assegaf (1988-1991), Ali Masykur Musa (1991-1994), Muhaimin Iskandar (1994-1997), Syaiful Bahri Anshori (1997-2000), Nusron Wahid (2000-2002), Malik Haramain (2003-2005), Hery Herianto Azumi (2005-2007), Rodli Kaelani (2008-2011), Adin Jauharuddin (2011-2013), Aminuddin Ma'ruf (2014-2016; 2017-2020), dan Muhammad Abdullah Syukri (2021-2023).[6]

Tak bisa dipungkiri, orientasi gerakan PMII dilahirkan untuk menguatkan partai NU, sehingga sebagian besar program kerjanya berorientasi politik. Di samping itu, situasi kehidupan berbangsa dan bernegara yang sangat kondusif untuk gerakan politik, sehingga politik menjadi panglima dalam kebijakan pemerintah Orde Lama. Namun, dari masa ke masa PMII mengalami pergeseran orientasi dari misi "keislaman" dan visi "kebangsaan" secara akademik, politik, dan sosial keagamaan. Etika gerakan PMII tercermin dari ideologi aswaja *an-Nahdliyah* yang diperjuangkan, yakni *al-usus al-tsalitsah fi i'tiqadi ahlissunnah wal jama'ah* (bertauhid mengikuti Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi, berfikih mengikuti salah madzhab empat, dan berakhlak tasawuf sesuai dengan perumusan Imam Abu Qosim al-Junaidi al-Baghdadi dan Imam Abu Hamid Muhammad al-Ghazali). KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menjelaskan rumusan ketiga *usus* di kalangan aswaja dengan pertanyaan "bagaimana merumuskan ketiga *usus* di dalam kehidupan nyata sekarang?"[7] Rumusan dasar-dasar umum kehidupan bermasyarakat secara nyata untuk persatuan Indonesia, meliputi bidang-bidang berikut:

a) Pandangan tentang tempat manusia dalam kehidupan alam,
b) Pandangan tentang ilmu, pengetahuan, dan teknologi,
c) Pandangan ekonomi tentang pengaturan kehidupan masyarakat,
d) Pandangan tentang hubungan individu dan masyarakat (*syakhs* dan *mujtama'*),
e) Pandangan tentang tradisi dan penyegarannya melalui kelembagaan hukum, pendidikan, politik, dan budaya,
f) Pandangan tentang cara-cara pengembangan masyarakat, dan
g) Asas-asas penerapan ajaran agama dalam kehidupan.

Rumusan dasar-dasar umum kehidupan bermasyarakat akan membentuk perilaku individu dan kelompok yang terdiri dari sikap hidup, pandangan hidup, dan sistem nilai (*manhaj al-qiyam al-mutsuliyyah*) yang secara khusus akan memberikan karakteristik hidup Aswaja (*syakhshiyyatu ma tamassaka bi aqidati ahlissunnah wal jama'ah*).[8]

Tujuh bidang rumusan dasar-dasar umum kehidupan bermasyarakat didiskusikan secara terbuka dalam tiga kerangka umum pandangan NU, yaitu peribadatan, kejujuran, dan moralitas. Pertama, pandangan bahwa keseluruhan hidup ini adalah peribadatan (*al-hayatu 'ibadah kulluha*). Pandangan ini

[6] Secara singkat sejarah PMII. Lihat *Sejarah Lahirnya PMII (nu.or.id)*.

[7] Abdurrahman Wahid, "Pengembangan *Ahlussunnah wal Jama'ah* di Lingkungan Nahdlatul Ulama (Sebuah Catatan Pengantar)" dalam Said Aqil Siradj, 1997. *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah*, hlm. xi.

[8] Abdurrahman Wahid, "Pengembangan *Ahlussunnah wal Jama'ah* di Lingkungan Nahdlatul Ulama (Sebuah Catatan Pengantar)", hlm. xii.

menugaskan kepada umat manusia untuk memelihara kehidupan dengan sebaik-baiknya, termasuk memeliharan sumber-sumber daya alam, memelihara sesama manusia dari pemerasan oleh sekelompok kecil yang berkuasa melalui cara-cara yang kontradiksi dengan perikemanusiaan, dan meningkatkan kecerdasan untuk memanfaatkan kehidupan secara lebih baik. Kedua, kejujuran sikap yang merupakan sendi kehidupan bermasyarakat yang sejahtera. Kejujuran sikap ini membuat manusia mampu memahami betapa terbatasnya kemampuan diri sendiri, dan betapa perlunya kepada orang lain, bahkan kepada orang yang berbeda pendirian sekalipun.

Ketiga, moralitas (*akhlaq*) yang utuh dan bulat. Moralitas yang sudah dikembangkan oleh para ulama kita terdahulu, yaitu yang tidak rela jika kita hanya berbicara tentang pemberantasan korupsi namun terus mengerjakannya, tidak dapat menerima ajakan hidup sederhana oleh mereka yang bergelimang dalam kemewahan yang tak terbatas dan umumnya diperoleh secara tidak halal, dan menolak penugasan seluruh wilayah kehidupan ekonomi oleh hanya sekelompok kecil orang belaka.[9] Tiga kerangka umum ini diimplementasikan oleh PMII untuk mereproduksi dialektika mahasiswa kritis dan santri moderat berderma.

Reproduksi Dialektika Mahasiswa Kritis dan Santri Moderat

Untuk meneguhkan aswaja *an-Nahdliyah*, PMII mereproduksi dialektika mahasiswa kritis dari kalangan santri yang memiliki silsilah keturunan (*nasab*) ilmu pengetahuan pesantren (*traditional Islam sciences*) yang bersambung kepada pengetahuan kenabian (*prophetic knowledge*) *Sayyidina* Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wa sallam*. Pesantren berasal dari kata "santri", yang mendapat awalan pe- dan akhiran -an yang berarti "tempat tinggal santri". Ada beberapa arti santri. Profesor Johns menjelaskan bahwa santri berasal dari bahasa Tamil, yang berarti "guru mengaji". C.C. Berg menyebut santri berasal dari bahasa India, *shastri*, yang berarti "seorang sarjana ahli kitab suci agama Hindu". *Sashtri* berasal dari kata *shastra*, yang berarti "buku-buku suci, buku-buku agama, atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan". Selain itu, berdasarkan asal-usul kata santri, pesantren diartikan "lembaga pendidikan keagamaan bangsa Indonesia pada masa menganut agama Hindu dan Budha yang bernama *mandala* yang di-Islamkan oleh para kyai".[10] Dalam pergeseran dari pendidikan pesantren menuju ke dunia pendidikan tinggi, dialektika mahasiswa kritis yang fundamental direproduksi, yaitu pemahaman ilmu pengetahuan aswaja *an-Nahdliyah* dalam sistem kaderisasi PMII. Aswaja *an-Nahdliyah* dalam PMII ini dikenal juga sebagai sumber nilai dasar pergerakan (NDP).

Kaderisasi PMII merupakan totalitas ikhtiar-ikhtiar yang dilakukan secara sistematis dan berkelanjutan untuk mengajarkan dan mengembangkan potensi dzikir, pikir dan amal saleh insan pergerakan. Secara kategoris program kaderisasi PMII dapat dibagi ke dalam tiga bentuk, yakni: Masa Penerimaan Anggota Baru (MAPABA), Pelatihan Kader Dasar (PKD), dan Pelatihan Kader

---

[9] Abdurrahman Wahid, "Pengembangan *Ahlussunnah wal Jama'ah* di Lingkungan Nahdlatul Ulama (Sebuah Catatan Pengantar)", hlm. xiii-xv.

[10] Zamakhsyari Dhofier. 2011. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*. Cet. Kedelapan. Jakarta: LP3ES, hlm. 41.

Lanjutan (PKL). Ketiga tahapan program ini merupakan satu kesatuan tak terpisahkan, karena kaderisasi PMII sebagai proses terus menerus, baik di dalam maupun di luar program kaderisasi (*long life education*). Di dalam setiap tahapan program senantiasa ditanamkan pemahaman ideologi aswaja *an-Nahdliyah* secara bertingkat, yaitu aswaja *an-Nahdliyah* sebagai dasar-dasar keyakinan (*usus al-i'tiqad*), aswaja *an-Nahdliyah* sebagai metode berpikir (*manhaj al-fikr*), dan aswaja *an-Nahdliyah* sebagai metode gerakan (*manhaj al-harakah*).

Aswaja sebagai dasar-dasar keyakinan tercermin di dalam rumusan *al-usus al-tsalatsah fi i'tiqadi ahlissunnah wal jama'ah* di atas. Dasar-dasar keyakinan ini sudah menjadi konsensus (*ijtima'*) yang sesuai dengan kaidah *al-ashlu baqa'u ma kana 'ala ma kana* (asal itu tetap sebagaimana semula, bagaimanapun keberadaannya). Dasar-dasar keyakinan ini dapat dipastikan untuk mewujudkan persatuan dan kesatuan umat Islam walaupun tetap belum terwujud secara sempurna. Perpecahan (*firqah*) hebat antar umat Islam diakibatkan oleh perbedaan besar dalam soal-soal luar keyakinan, sehingga yang terjadi itu perbedaan dalam penerapan keyakinan itu sendiri dalam masalah-masalah nyata yang timbul dalam kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Aswaja *an-Nahdliyah* menggunakan segala kelengkapan (alat) dan *istinbath al-ahkam*, termasuk *ushul al-fiqh*, *qawaid al-fiqh*, dan *hikmat al-tasri'* dalam merumuskan keputusan hukum agama, sedangkan yang lain hanya menggunakan *istinbath* dari (pengambilan langsung dari dalam *naqli*, tanpa mementingkan penggunaan alat-alat tersebut atas dalil *naqli*) dalam mengambil keputusan. Bagaimanapun juga, tidak akan ada kesepakatan cara (*wasa'il*, metode) di kalangan kaum Muslimin, dan tetap akan ada perbedaan pendapat (*ikhtilaf al-ara'*) di antara mereka sebagai akibat sebagaimana diperkuat dengan kaidah *ikhtilaf al-ummah rahmah* (perbedaan ummat adalah rahmat).[11]

Aswaja sebagai metode berpikir didasarkan pada kaidah *al-muhafadhah 'ala al-qadimi al-shalih wa al-akhdlu bi al-jadidi al-ashlah* (menjaga tradisi yang baik dan mengaplikasikan inovasi yang lebih baik). Dengan kaidah ini, ada empat metode berpikir yang diajarkan oleh aswaja *an-Nahdliyah*, sebagaimana dijelaskan di atas, yaitu moderat (*tawassuth*), seimbang dan adil (*tawazun* dan *ta'adul*), dan toleransi (*tasamuh*). Dalam penerapannya, berpikir moderat menengahi antara dua pikiran yang ekstrem, Qadariyah dan Jabariyah, ortodoks Salaf dan rasionalisme Mu'tazilah, dan sufisme falsafi dan sufisme salafi. Berpikir seimbang dan adil dibangun untuk persoalan-persoalan yang berdimensi social politik, menciptakan integritas, dan solidaritas sosial umat. Berpikir toleran terhadap pluralisme pemikiran. Toleransi terhadap berbagai pendapat, mampu meredam berbagai konflik internal umat.[12]

Aswaja sebagai metode gerakan. Sebagai metode gerakan, aswaja merupakan sebuah bentuk respons para Sahabat *Sayyidina* Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wa sallam* atas situasi umat yang kacau (*chaos*) saat itu. Karenanya, tak bisa dipungkiri bahwa kelahiran kelompok politik Islam (*haraqah siyasah* atau *firqah*)

---

[11] Abdurrahman Wahid, "Pengembangan *Ahlussunnah wal Jama'ah* di Lingkungan Nahdlatul Ulama (Sebuah Catatan Pengantar)", hlm. ix-x.

[12] Husein Muhammad, "Memahami Sejarah Ahlussunnah wal Jama'ah yang Toleran dan Anti Ekstrem", dalam Imam Baehaqi (Ed.), 2000. *Kontrovesi Aswaja Aula Perdebatan dan Interpretasi*. Yogyakarta: LKiS, 37-41.

) dilatarbelakangi oleh situasi politik saat itu. Singkatnya, pada masa Sahabat *Sayyidina* Ali bin Abi Thalib terjadi situasi politik yang kacau, masing-masing pihak saling menuding, menambah rumit kondisi umat Islam. Pihak setia Sahabat *Sayyidina* Ali merasa Sahabat *Sayyidina* Ali yang paling berhak atas kepemimpinan dan merasa telah dibohongi dan dikhianati oleh pihak Muawiyah. Sebaliknya, pihak Muawiyah merasa Muawiyah adalah pemimpin yang sah dan arbitrase (*tahkim*) adalah keadaan yang sudah ditakdirkan oleh Allah, sehingga tidak boleh digugat, bahkan yang menggugat dianggap melawan Allah *Subhanallahu ta'ala*. Sementara itu, kelompok Khawarij mengganggap kedua belah pihak adalah *thagut* dan telah *kafir* dari hukum Allah, sehingga halal darahnya (untuk dibunuh).[13] Tak hanya kelompok Khawarij yang lahir secara ekstrem, juga Syi'ah, Jabariyah, Qadariyah Ula, dan Murji'ah, kecuali Aswaja Ula.

Aswaja Ula berada di tengah (moderat atau tidak ekstrem) di antara pertikaian antar kelompok politik tersebut. Aswaja Ula tidak mudah menuduh seorang kafir. Aktivitasnya bersifat kultural (*tsaqafiyah*), ilmiah, dan berusaha mencari jalan kebenaran secara jernih. Aswaja Ula dipelopori oleh Imam Abu Sa'id Hasan ibn Abi Hasan Yasar al-Bashri dan para tabi'in yang lain. Aswaja Ula merujuk pada surat al-Hajj ayat 54: "Dan, agar orang-orang yang telah diberi ilmu, meyakini bahwasanya al-Qur'an itulah yang *haq* dari Tuhanmu, lalu mereka beriman dan tunduk hati mereka kepadanya, dan sesungguhnya Allah adalah Pemberi petunjuk bagi orang-orang yang beriman kepada jalan yang lurus."[14]

Oleh karenanya, tiga tingkatan aswaja *an-Nahdliyah* dalam kaderisasi PMII merupakan dialektika mahasiswa kritis yang dikaji secara ilmiah dalam proses pribumisasi aswaja di bumi Nusantara. Dengan dialektika kritis, aswaja *an-Nahdliyah* bergerak dinamis sesuai dinamika politik, sosial, ekonomi dan budaya yang terus menerus berkembang. Untuk itu, dibutuhkan ruang praksis sosial untuk mempraktikkan aswaja *an-Nahdliyah* tersebut dalam memberdayakan masyarakat yang sejahtera dan maslahat. Reproduksi santri moderat yang berderma merupakan ruang praksis sosial yang dikelola oleh PMII dalam pemberdayaan masyarakat dan perempuan. PMII memfasilitasi kegiatan-kegiatan bakti sosial keagamaan kepada masyarakat secara rutin dan berkelanjutan. Selain itu, pemberdayaan perempuan dalam pengorganisasian Korp PMII Putri (KOPRI). Kegiatan-kegiatan sosial dalam pemberdayaan perempuan tercermin di dalam visi dan misi KOPRI. Visinya untuk terciptanya masyarakat yang berkeadilan berlandaskan kesetaraan dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Misinya untuk menginternalisasikan nilai keadilan gender dan mengkonsolidasikan gerakan perempuan di dalam membangun masyarakat berkeadilan gender.

KESIMPULAN

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa yang direproduksi oleh PMII untuk meneguhkan aswaja, yaitu dialektika mahasiswa kritis dan santri berderma dengan tiga tahapan aswaja *an-Nahdliyah*: Aswaja sebagai dasar-dasar keyakinan, metode berpikir, dan metode gerakan. Ketiga tahapan aswaja *an-Nahdliyah* ini dikelola di dalam sistem kaderisasi PMII yang dilakukan secara terus menerus dan

[13] Lihat Ahlussunnah wal Jamaah Sebagai Manhajul Fikr (nu.or.id).

[14] Said Aqil Siradj, 1997. *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah*, hlm. 49-50.

berkelanjutan dari generasi ke generasi. Dalam praktiknya, ketiga tahapan aswaja *an-Nahdliyah* diimplementasikan di dalam pemberdayaan masyarakat dan perempuan untuk terwujudnya masyarakat yang berkeadilan gender, sejahtera, dan maslahat.

DAFTAR PUSTAKA

F. Budi Hardiman. 2009. *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jürgen Habermas*, Edisi Ketiga, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Imam Baehaqi (Ed.), 2000. *Kontrovesi Aswaja Aula Perdebatan dan Interpretasi*. Yogyakarta: LKiS.

Karl Mannheim. 1979. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Kunawi Basyir, dkk. 2013. *Pancasila dan Kewarganegaraan*, Edisi Pertama. Surabaya: Sunan Ampel Press

Said Aqil Siradj. 1997. *Ahlussunah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta: LKPSM.

Zamakhsyari Dhofier. 2011. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*. Cet. Kedelapan. Jakarta: LP3ES.

Ahlussunnah wal Jamaah Sebagai Manhajul Fikr (nu.or.id).

Sejarah Lahirnya PMII (nu.or.id)

SERTIFIKASI AMIL: UPAYA MENINGKATKAN KUALITAS AMIL MENUJU PENGELOLAAN ZAKAT YANG AKUNTABEL

Ahmad Supriyadi dan Elok Fitriani Rafikasari

Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam, IAIN Tulungagung
Jalan Mayor Sujadi Timur 46 Tulungagung Jawa Timur 66221
Email: ahmadsupriyadi464@yahoo.com, elokfitriani@ymail.com

ABSTRAK

Diskursus pengelolaaan zakat di Indonesia mengalami pasang surut panjang dan berliku. Sejak era pra-kemerdekaan hingga Indonesia merdeka, zakat belum menunjukkan hasil yang nyata sebagai pranata Islam yang mempunyai fungsi multiplier effect dalam rangka mengurangi dampak kesenjangan pada kalangan umat Islam di Indonesia. Banyak problem yang dihadapi oleh lembaga zakat untuk mewujudkan pengelolaan zakat yang akuntabel. Amil menjadi salah satu problem yang menonjol dan menjadi problem klasik pengelolaan zakat di Indonesia. Mindset pengelolaan zakat yang masih tradisional, penguasaan fikih zakat, kemampuan manajemen, penguasaan teknologi informasi, etika dan moral, dan cenderung menjadikan pekerjaan amil sebagai pekerjaan sampingan (paruh waktu) merupakan problem yang menjangkiti amilin di Indonesia. Hal tersebut mengakibatkan pengelolaan zakat di Indonesia tidak dapat berjalan optimal dan cenderung stagnan. Diperlukan adanya standarisasi melalui sertifikasi amil, sehingga pengelola zakat (amil) memiliki kemampuan yang mumpuni dan merata untuk menggarap potensi besar zakat di Indonesia.

Kata-kata Kunci: *sertifikasi amil, kualitas amil, pengelolaan zakat, akuntabel*

ABSTRACT

The discourse on managing zakat in Indonesia has had long and winding ups and downs. Since the pre-independence era until Indonesia's independence, zakat has not shown tangible results as an Islamic institution that has a multiplier effect function in order to reduce the impact of inequality among Muslims in Indonesia. There are many problems faced by zakat institutions in realizing accountability of zakat management. Amil is one of the prominent problems and a classic problem of zakat management in Indonesia. The traditional mindset of zakat management, mastery of zakat fiqh, management skills, mastery of information technology, ethics and morals, and tends to make amil work a side job (part time) is a problem that plagues amil in Indonesia. This results zakat management in Indonesia not running optimally and tends to be stagnant. Standardization is required through amil certification, so that zakat (amil) managers have a capable and equitable ability to work on the great potential of zakat in Indonesia.

Keywords: *amil certification, amil quality, zakat management, accountable*

PENDAHULUAN

Akhir-akhir ini kinerja pengelola zakat (amil) banyak mendapat sorotan dari kalangan publik. Besarnya potensi yang dimiliki oleh negara Indonesia tidak diimbangi dengan perolehan yang dikumpulkan oleh lembaga-lembaga zakat. Kompetensi dan kinerja para amilin di Indonesia menjadi slah satu penyebab tidak optimalnya pengelolaan dan kinerja perzakatan di Indonesia. Pengelolaan masih bertumpu pada pengelolaan zakat di masa klasik, di mana zakat masih bersifat *charity*, dan lembaga zakat belum mampu menerapkan zakat sebagai tonggak perekonomian.[1] Menurut penelitian, amil-amil di Indoneisa tidak kompeten dan profesional.[2] Banyak problem internal yang melanda di berbagai lembaga-lembaga zakat di Indonesia. Salah satu problem di atas diantaranya banyak aturan-aturan yang tidak diterapkan di lembaga-lembaga zakat. Sebagai contoh, penerapan pola rekrutmen amil yang tidak memandang kualifikasi rumpun keilmuan dan cenderung instan.[3]

Berbagai kendala yang ada tersebut sampai hari ini belum mendapatkan solusi yang sepadan untuk mengatasi masalah-masalah tersebut. pemerintah berencana untuk –secara gradual- melakukan perbaikan dimulai dari sisi kompetensi amil. Perbaikan ini dapat tercapai melalui program sertifikasi amil. Untuk yang telah menjabat sebagai amil, maka diberikan pelatihan khusus sedangkan bagi calon amil diberikan pelatihan sangat ketat untuk menjadi amil profesional. Hal ini dibenarkan oleh Lusi Fatmawati bahwa problem pertama yang harus dibenahi adalah membenahi kompetensi amil sebagai roda penggerak lembaga zakat.

Yusuf Qordhawi memberikan rambu-rambu yang jelas tentang syarat-syarat menjadi amil, di antaranya; Hendaknya ia seorang muslim, mukallaf, jujur, memahami hukum-hukum zakat, kemampuan untuk melaksanakan tugas, motivasi dan kesungguhan dalam melaksanakan, memiliki kemampuan analisis perhitungan zakat, manajemen, IT dan metode pemanfaatan dan pemberdayaan zakat.[4] Dari berbagai syarat di atas, problem yang jamak terjadi di Indonesia adalah kemampuan melaksanakan tugas, motivasi kesungguhan, memiliki kemampuan analisis perhitungan zakat, manajemen, IT, dan metode pemanfaatan dan pemberdaan zakat. Para amilin di Indonesia hanya dibekali dengan kemampuan penguasaan hukum fikih. Kemampuan pengelolaan manajemen masih minim dan jarang dimiliki oleh amilin di Indoneisa.

Kesuksesan pengelolaan zakat di masa-masa lalu ditopang dengan pengelolaan zakat yang amanah, transparan dan berkeadilan serta didukung

---

[1] Oni Syahroni, 2018, '*Fiqih Zakat Kontemporer*', Depok; PT Raja Grafindo Perkasa, hlm. 265.

[2] Lusi Fatmawati, 2017, '*Pengaruh Shariah Compliance, Transaparansi, Akuntabilitas dan Kompetensi Sumber Daya Manusia (SDM) Terhadap Pengelolaan Dana Zakat (Studi pada Organisasi Pengelola Zakat di Kabupaten Sukoharjo)*', Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Surakarta, hlm. 80.

[3] Misti Hariasih, Herlina Maya Kumala Sari dan Totok Dwi Prasetyo, 'Pengaruh Penilaian Prestasi Kerja, Kompetensi Karyawan dan Pengalaman Kerja terhadap Promosi Jabatan pada Lembaga Amil Zakat Nasional Nurul Hayat Surabaya', *Jurnal Bisnis Manajemen dan Perbankan*, 3 (2) 2017, hlm. 139.

[4] Yusuf Qardawi, '*Hukum Zakat, juz I*', (Bandung : PT. Pustaka Utera Antar Nusa.1996), hal. 551-552

dengan amil-amil yang kompeten. Umar bin Abdul Aziz merupakan salah satu contoh penguasa yang suskses menjadikan zakat sebagai sumber kemakmuran negara. Meskipun sebagai seorang khalifah yang mempunyai kekuasaan luas, akan tetapi khalifah Umar bin Abdul Aziz memiliki ketakwaan yang tinggi serta menjauhkan diri dari sifat tamak dan rakus untuk menguasai harta zakat bagi kepentingannya.[5,6] Nabi juga memilih orang-orang yang cakap dan memiliki kejujuran tinggi untuk ditugaskan melakukan pengelolaan zakat. Sebagai contoh sahabat Mua'adz bin Jabal, seorang sahabat yang dikenal memiliki kecerdasan, wirai dan mempunyai kejujuran yang tinggi. Muadz bin Jabal mengelola zakat dengan hati-hati dan berpegang teguh pada prinsip-prinsip syar'i.[7] Dari sini dapat diambil kesimpulan bahwa dalam pengelolaan zakat dibutuhkan orang-orang yang kompeten dan profesional.

Pengelolaan zakat yang profesional dan akuntabel akan menimbulkan dampak *trust* dari muzaki. *Trust* inilah yang nantinya akan membuat lembaga-lembaga zakat menjadi besar dan memiliki peran penting dalam pemberantasan kemiskinan dan peningkatan kesejahteraan umat sesuai dengan amanat Undang-undang Nomor 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat pasal 3 huruf b yang menyebutkan bahwa tujuan pengelolaan zakat adalah meningkatkan manfaat zakat untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat dan penanggulangan kemiskinan.[8]

Sertifikasi yang dilakukan oleh Baznas maupun lembaga-lembaga yang lain dapat menstandarkan kompetensi-kompetensi yang dimiliki oleh amil. Standar-standar ini yang akan memnimbulkan dampak profesionalisme di kalangan amil. Setidaknya amil dikatakan profesional jika memiliki tiga hal yang yaitu, memiliki keahlian atau kemampuan untuk melaksanakan tugas sesuai dengan bidangnya, melaksanakan tugas atau profesi dengan menetapkan standart baku di bidang profesi yang bersangkutan dan menjalankan profesinya dengan memenuhi etika profesional yang bersangkutan.[9] Berangkat dari latar belakang di atas, penulis tertarik untuk meniliti lebih dalam hubungan sertifikasi amil terhadap upaya peningkatan kualitas amil yang amanah, transparan, profesional dan akuntabel. Amil yang yang amanah, transparan, profesional dan akuntabel adalah ruh lembaga zakat, maju mundurnya pengelolaan lembaga zakat bergantung dari kemampuan yang dimiliki oleh amil yang ada di Indonesia.

Tulisan ini menggunakan metode analisis deskriptif kualitatif dengan penjelasan secara naratif. Metode ini digunakan untuk menggambarkan terkait hasil studi literatur dan pemikiran penulis mengenai sertifikasi amil. Adapun teknik penelitian menggunakan studi literatur yaitu, dengan melakukan studi

---

[5] Khaerul Aqbar, Azwar Iskandar 'Kontekstualisasi Kebijakan Zakat Umar bin Abdul Aziz dalam Perzakatan dan Pengentasan Kemiskinan di Indonesia', *Kajian Ekonomi Keuangan*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2019, hlm,199. http://dx.doi.org/10.31685/kek.v313.503

[6] Junaidi Abdillah, 'Revitalisasi Amil Zakat Di Indonesia Telaah atas Model-model Kreatif Distribusi Zakat)', *Ijtimaiyya*, Vol. 7, No. 1, Februari 2014, hlm.22.

[7] Masduki, 'Pelaksanaan Zakat Dalam Perspektif Sejarah', *Tsaqofah*, Vol.99,No.22 Juli-Desember 2011

[8] Undang-undang Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat

[9] Lailatul Fujianti,*'Pengauh Profesionalisme Terhadap Komitmen Organisasi Da Kepuasan Kerja Serta Dampaknya Terhadap Kinerja Akuntan Pendidik*', Forum Bisnis Dan Keuagan (Th. 2012), hal. 818.

kepustakaan baik dari buku dan sumber tertulis lainnya yang relevan. Hasil dari studi literatur berupa informasi mengenai kompetensi dan sertifikasi amil untuk memperkuat dalam melakukan analisis sintesis oleh penulis. Sedangkan jenis penelitian yang digunakan adalah *library research* yaitu, penelitian dengan menggunakan data kepustakaan untuk selanjutnya dilakukan telaah mendalam.[10]

AKUNTABILITAS PENGELOLAAN ZAKAT

Akuntabilitas merupakan kewajiban pertanggungjawaban yang harus dicapai oleh setiap idividu maupun organisasi untuk memenuhi tanggung jawab yang diamanahkan[11] termasuk dalam hal pengelolaan zakat. Akuntabilitas pengelolaan zakat dipertanggungjawabkan oleh lembaga amil zakat (LAZ) yang terdiri dari dua macam akuntabilitas yaitu, akuntabilitas vertikal dan horizontal. Akuntabilitas vertikal merupakan pertanggungjawaban atas pengelolaan zakat kepada otoritas yang lebih tinggi (dalam hal ini kepada menteri). Sedangkan akuntabilitas horizontal merupakan pertanggungjawaban terhadap masyarakat luas termasuk muzakki. Baik akuntabilitas vertikal maupun horizontal akan menciptakan lembaga pengelola zakat yang mengedepankan nilai amanah, profesional dan transparan. [12] Indikator nilai-nilai dasar akuntabilitas termasuk dalam pengelolaan zakat antara lain a) pola kepemimpinan yang amanah dan profesional; b) adanya transparansi dalam pengelolaan dan pelaporan baik penerimaan, distribusi maupun pendayagunaan zakat; c) sikap integritas yang dimiliki oleh pengelola zakat; d) responsibilitas yang tinggi; e) mengedepankan aspek keadilan; f) menjaga kepercayaan yang diberikan oleh muzakki; g) mewujudkan keseimbangan distribusi zakat; h) menjunjung aspek keterbukaan dan kejelasan; serta i) konsisten.

KOMPETENSI AMIL ZAKAT

Amil merupakan seseorang atau lembaga yang ditunjuk dan diberi wewenang oleh pemerintah untuk mengelola zakat. Kompetensi amil zakat merupakan kemampuan atau kompetensi sebagai seorang amil zakat. Tugas utama amil adalah untuk mengumpulkan zakat dari muzakki dan mendistribusikannya kepada mustahik.[13] Amil setidaknya harus memiliki empat macam kompetensi, antara lain: pengetahuan mengenai fikih zakat, kemampuan sebagai pengelola zakat, kemampuan dalam menghimpun dana zakat serta kemampuan dalam memberdayakan dana zakat.

Kompetensi terkait pengetahuan fikih zakat erat kaitannya dengan pemahaman mengenai tinjauan fikih zakat baik yang bersumber dari al quran,

---

[10] A. Subagyo, 1999, ‘*Studi Kelayakan: Teori dan Aplikasi*’, Jakarta: Elex Media Komputindo

[11] Lembaga Administrasi Negara, 2015, ‘*Akuntabilitas: Modul Pendidikan dan Pelatihan Prajabatan Golongan III*’, Jakarta: Lembaga Administrasi Negara Republik Indonesia

[12] Yosi Dian Endahwati, 2014, ‘Akuntabilitas Pengelolaan Zakat, Infaq dan Shadaqah (ZIS)’, *Jurnal Ilmiah Akuntansi dan Humanika (JINAH)*, Vol. 4 No. 1 Desember 2014, hal. 1356-1379

[13] Ahmad Supriyadi, ‘Kompetensi Amil Zakat: Studi Mahasiswa Manajemen Zakat dan Wakaf IAIN Tulungagung Menjelang Praktek Pengalaman Lapangan’, *el Barka: Journal of Islamic Economic and Business*, 3.1 (2020), 110-136 <https://doi.org/10.21154/elbarka.v3i1.2019>.

hadits maupun pendapat para ulama. Seorang amil harus memahami konsep dasar kewajiban zakat, macam-macam zakat, golongan penerima zakat, nishab dan haul, serta kadar dan tata cara dalam menghitung zakat. Sebagai pengelola zakat, amil harus paham megenai kegiatan pengelolaan zakat mulai dari tahap perencanaan, pelaksanaan, pengorganisasian sampai tahap pendistribusian dan pendayagunaan zakat. Hal ini untuk memastikan pengelolaan zakat dapat terorganisasi dengan baik.

Kompetensi dalam menghimpun dana zakat merupakan kemampuan amil dalam mengumpulkan zakat dengan berbagai macam strategi *fundraising* dari wajib zakat. Selanjutnya, kompetensi dalam memberdayakan zakat merupakan kompetensi yang harus dimiliki oleh seorang amil dalam mengurangi pendistribusian zakat yang bersifat konsumif menjadi lebih produktif sebagai upaya untuk mengurangi ketergantungan penerima zakat.[14]

SERTIFIKASI AMIL ZAKAT

Sertifikasi amil zakat merupakan salah satu upaya yang dilakukan untuk memastikan adanya standardisasi amil dalam mempertanggungjawabkan hasil kerjanya sebagai amil secara profesional. Standardisasi kompetensi amil membuat amil lebih bermartabat karena tidak lagi dipandang sebelah mata.[15] Pentingnya sertifikasi ini untuk memastikan amil dapat menjalankan perannya dengan baik. Hal ini dikarenakan amil berperan penting dan utama dalam pengelolaan zakat. Amil selain menjadi sarana penerimaan zakat, sekaligus sebagai sarana dalam menyalurkan zakat kepada para mustahik.[16] Sertifikasi amil dilakukan melalui serangkaian tahapan uji kompetensi yang dilakukan oleh Lembaga Sertifikasi Profesi Badan Amil Zakat Nasional (LSP Baznas). Proses sertifikasi dimulai dengan LSP Baznas menyusun dan mengembangkan skema sertifikasi, membuat perangkat *assessment* dan materi uji kompetensi, menyediakan asesor, melaksanakan sertifikasi, sampai pengembangan layanan sertifikasi.[17]

Proses uji kompetensi oleh LSP Baznas terdiri dari enam tahapan sebagai berikut:

a) **Pendaftaran**. Pada tahap ini calon peserta melakukan pengisian formulir registrasi dan asesmen mandiri yang dilanjutkan dengan mengunggah bukti-bukti pendukung yang menyatakan layak untuk mengikuti skema sertifikasi
b) **Pra Asesmen**. Pengajuan menjadi peserta diterima oleh admin LSP Baznas yang kemudian dilakukan verifikasi dan dilanjutkan dengan asesmen oleh asesor yang ditunjuk oleh LSP Baznas

---

[14] Republika. 2019, Mei, 13. *'Standar Amil Ditingkatkan'*. Diakses pada 29 Maret 2021. Dari: www.republika.co.id-khanza

[15] Nana Sudiana. 2020, November, 27. *'FOZ: Segera Sahkan Standar Kompetensi Amil Zakat'*. Diakses pada 29 Maret 2021. Dari: https://www.republika.id/posts/12009/foz-segera-sahkan-standar-kompetensi-amil%C2%A0zakat

[16] Nana Sudiana. 2016, Februari, 15. *'Sertifikasi Amil Zakat'*. Diakses pada 29 Maret 2021. Dari: https://forumzakat.org/sertifikasi-amil-zakat/

[17] Keputusan Ketua Badan Amil Zakat Nasional, Nomor 178, Tahun 2017, tentang Pembentukan Lembaga Sertifikasi Profesi Badan Amil Zakat Nasional

c) **Penjadwalan**. LSP Baznas melakukan verifikasi tempat uji kompetensi (TUK) kemudian menetapkan jadwal uji kompetensi peserta yang memenuhi syarat administrasi dan telah lolos pra asesmen
d) **Uji Kompetensi**. Tahap ini merupakan tahapan untuk mendapatan informasi terkait kompetensi calon peserta melalui perangkat *assessment* yang disusun oleh LSP Baznas
e) **Keputusan Asesmen**. Asesor memberikan rekomendasi berdasarkan hasil uji kompetensi di mana asesi dapat menyatakan banding atas keputusan tersebut
f) **Keputusan Pleno**. Rapat pleno dilakukan terhadap hasil rekomendasi asesor oleh komite teknis untuk kemudian mengeluarkan keputusan antara lain berupa surat perintah untuk menerbitkan sertifikat hasil uji kompetensi[18]

Selain LSP Baznas, sertifikasi amil juga dilakukan oleh LSP Keuangan Syariah yang dibentuk oleh Forum Zakat (FOZ) bersama Asbisindo serta MES. LSP yang sudah mendapat pengesahan dari Badan Nasional Sertifikasi Profesi (BSNP) ini memiliki lingkup khusus yaitu sertifikasi amil zakat.[19] Keuntungan yang diperoleh amil yang telah disertifikasi salah satunya adalah mendapatkan sertifikat kompetensi. Sertifikat kompetensi ini memberikan jaminan baik bagi pemegang maupun lembaga amil zakat yang menaunginya. Hal ini dikarenakan sertifikat kompetensi diperoleh melalui serangkaian tahapan sertifikasi yang mencerminkan kualitas, komitmen serta tanggungjawab terhadap profesi amil. Amil yang berkualitas harus bisa membuktikan dirinya layak sebagai pengelola zakat yang benar-benar dapat mengemban amanah dengan baik serta akuntabel yang salah satunya dengan memiliki sertifikat hasil sertifikasi amil.

KESIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas, penulis menyimpulkan bahwa amil zakat berperan penting dalam penerimaan dari muzakki sampai penyaluran zakat kepada para mustahik. Adanya sertifikasi amil merupakan upaya yang dilakukan melalui Lembaga Sertifikasi Profesi (LSP) Baznas maupun LSP lainnya untuk menjamin standardisasi amil. Amil yang terstandar akan mudah bersinergi dengan amil lainnya. Selain itu juga dapat menunjukkan bagaimana kualitasnya sehingga dapat mewujudkan pengelolaan zakat yang profesional dan akuntabel.

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Junaidi, ‘Revitalisasi Amil Zakat Di Indonesia Telaah atas Model-model Kreatif Distribusi Zakat)’, *Ijtimaiyya*, Vol. 7, No. 1, Februari 2014, hlm.22.

Aqbar, Khaerul dan Azwar Iskandar ‘Kontekstualisasi Kebijakan Zakat Umar bin Abdul Aziz dalam Perzakatan dan Pengentasan Kemiskinan di Indonesia’, *Kajian Ekonomi Keuangan*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2019, hlm,199. http://dx.doi.org/10.31685/kek.v313.503

[18] LSP Baznas, ‘*Proses Uji Kompetensi LSP Baznas*’. Diakses pada 31 Maret 2021. Dari: http://www.lsp.baznas.go.id/

[19] Rahmat Santosa Basarah, 2016, ‘*Menuju Sertifikasi Amil Zakat*’, Diakses pada 29 Maret 2021. Dari: https://www.republika.co.id/berita/ramadhan/kabar-ramadhan/16/07/01/o9mksx352-menuju-sertifikasi-amil-zakat

Basarah, Rahmat Santosa, 2016, '*Menuju Sertifikasi Amil Zakat*', Diakses pada 29 Maret 2021. Dari: https://www.republika.co.id/berita/ramadhan/kabar-ramadhan/16/07/01/o9mksx352-menuju-sertifikasi-amil-zakat

Endahwati, Yosi Dian, 2014, 'Akuntabilitas Pengelolaan Zakat, Infaq dan Shadaqah (ZIS)', *Jurnal Ilmiah Akuntansi dan Humanika (JINAH)*, Vol. 4 No. 1 Desember 2014, hal. 1356-1379

Fatmawati, Lusi, 2017, '*Pengaruh Shariah Compliance, Transaparansi, Akuntabilitas dan Kompetensi Sumber Daya Manusia (SDM) Terhadap Pengelolaan Dana Zakat (Studi pada Organisasi Pengelola Zakat di Kabupaten Sukoharjo)*', Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Surakarta, hlm. 80.

Fujianti, Lailatul, '*Pengaruh Profesionalisme terhadap Komitmen Organisasi dan Kepuasan Kerja Serta Dampaknya terhadap Kinerja Akuntan Pendidik*', Forum Bisnis Dan Keuagan (Th. 2012), hal. 818.

Hariasih, Misti, Herlina Maya Kumala Sari dan Totok Dwi Prasetyo, 'Pengaruh Penilaian Prestasi Kerja, Kompetensi Karyawan dan Pengalaman Kerja terhadap Promosi Jabatan pada Lembaga Amil Zakat Nasional Nurul Hayat Surabaya', *Jurnal Bisnis Manajemen dan Perbankan*, 3 (2) 2017, hlm. 139.

Keputusan Ketua Badan Amil Zakat Nasional, Nomor 178, Tahun 2017, tentang Pembentukan Lembaga Sertifikasi Profesi Badan Amil Zakat Nasional

Lembaga Administrasi Negara, 2015, '*Akuntabilitas: Modul Pendidikan dan Pelatihan Prajabatan Golongan III'*, Jakarta: Lembaga Administrasi Negara Republik Indonesia

LSP Baznas, '*Proses Uji Kompetensi LSP Baznas*'. Diakses pada 31 Maret 2021. Dari: http://www.lsp.baznas.go.id/

Masduki, 'Pelaksanaan Zakat Dalam Perspektif Sejarah', *Tsaqofah*, Vol.99, No.22 Juli-Desember 2011

Qardawi, Yusuf, '*Hukum Zakat, Juz I*', (Bandung : PT. Pustaka Utera Antar Nusa.1996), hal. 551-552

Republika. 2019, Mei, 13. *'Standar Amil Ditingkatkan'*. Diakses pada 29 Maret 2021. Dari: www.republika.co.id-khanza

Subagyo,A, 1999, '*Studi Kelayakan: Teori dan Aplikasi*', Jakarta: Elex Media Komputindo

Sudiana, Nana. 2016, Februari, 15. *'Sertifikasi Amil Zakat'*. Diakses pada 29 Maret 2021. Dari: https://forumzakat.org/sertifikasi-amil-zakat/

Sudiana. Nana, 2020, November, 27. *'FOZ: Segera Sahkan Standar Kompetensi Amil Zakat'*. Diakses pada 29 Maret 2021. Dari: https://www.republika.id/posts/12009/foz-segera-sahkan-standar-kompetensi-amil%C2%A0zakat

Supriyadi, Ahmad, 'Kompetensi Amil Zakat: Studi Mahasiswa Manajemen Zakat dan Wakaf IAIN Tulungagung Menjelang Praktek Pengalaman Lapangan', *el Barka: Journal of Islamic Economic and Business*, 3.1 (2020), 110-136 <https://doi.org/10.21154/elbarka.v3i1.2019>

Syahroni, Oni, 2018, '*Fiqih Zakat Kontemporer*', Depok; PT Raja Grafindo Perkasa, hlm. 265.

Undang-undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat

OPTIMIZING CORPORATE SOCIAL RESPONSIBILITY TO INCREASE SOCIAL WELFARE ISLAMIC MICRO FINANCIAL INSTITUTION IN SHARIA MAQASHID PERSPECTIVE

Ahmad Syaichoni, Amalia Nuril Hidayati

State Islamic Institute (IAIN) of Tulungagung, East Java, Indonesia
Jl. Mayor Sujadi Timur, 46 Tulungagung 66221, Telephone (0355) 321513 Fax (0355) 321656
syaichoniahmad@gmail.com, amalianoeril@gmail.com

Abstrak: Corporate social responsibility merupakan salah satu bentuk implementasi prinsip responsible perusahaan. Perusahaan dengan manajemen yang baik akan menerapkan beberapa prinsip untuk memberikan manfaat kepada share holder maupun kepada stake holder perusahaan.Penerapan corporate social responsibility bagi perusahaan akan memberikan dampak bagi perusahaan itu sendiri dan masyarakat secara umum. Lembaga keuangan mikro mempunyai dua tanggung jawab dalam menjalankan perusahaannya yaitu sebagai lembaga keuangan mikro Islam yang mampu meraih pendapatan secara optimal. Disisi lainnya lembaga ini juga bertanggung jawab untuk menuwujudkan kesjahteraan bagi masyarakat sekitar. Pengembangan lembaga keuangan mikro Islam untuk mewujudkan masyarakat yang sejahtera didasarkan pada konsep maqashid syariah.Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan. Pengambilan data didasarkan pada sumber primer yang diambil dari buku-buku induk ekonomi, lembaga keuangan mikro Islam dan maqashid syariah. Analisis data menggunakan analisis kritis dan analisis isi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep corporate social responsibility merupakan bagian dari konsep maqashid syariah yaitu menjaga harta.
Kata Kunci: *Corporate Social Responsibility, Kesejahteraan Sosial, Maqashid Syariah*

Abstract: Corporate social responsibility is one form of implementing the principles of responsible companies. Companies with good management will apply several principles to provide benefits to shareholders and company stakeholders. The application of corporate social responsibility for companies will impact the company itself and society in general. Microfinance institutions have two responsibilities in running their companies, namely Islamic microfinance institutions that can obtain optimal income. On the other hand, this institution is also responsible for creating welfare for the surrounding community. The development of Islamic microfinance institutions to create a prosperous society is based on the concept of sharia maqashid. This research is a type of library research. Data collection is based on primary sources taken from the main books of economics, Islamic microfinance institutions, and sharia maqashid. The data analysis used critical analysis and content analysis. The results showed that the concept of corporate social responsiveness is part of the sharia maqashid concept, namely protecting assets.

Keywords: *Corporate Social Responsibility, Social Welfare, Sharia Maqashid*

INTRODUCTION

Corporate Social Responsibility is a form of corporate responsibility to society that emphasizes that company owners have responsibility for the community and the surrounding environment. It is not enough for companies to focus solely on economic growth in the modern era, but a new business model that combines internal and external parties is needed. The result of a combination of internal and external strengths will strengthen the company's existence in increasingly fierce and broader business competition.

One of the efforts to achieve this harmony is by implementing corporate social responsibility. A company with a sound governance system must have a corporate social responsibility so that the company focuses not only on getting profit but also on providing benefits to the surrounding community. Companies that apply corporate social responsibility will get multiple benefits, both material benefits, and social benefits. So corporate social responsibility is used as a corporate strategy based on virtue and good deeds to increase company profits.

Corporate social responsibility has grown over the last ten years and is the most benevolent business organization. Since November 1, 2010, ISO 26000 on Internal Guidance for Responsibility has been published, which explains that social responsibility is the obligation of all parties, private and public institutions, individuals and business entities, and commercial and non-profit companies. So corporate social responsibility becomes an important measure in assessing companies supported by the principles of good corporate governance.

Corporate social responsibility is a company activity that is expected to improve the economy and increase the standard of living of employees and improve the quality of life of the surrounding community. So the establishment of a company must be built by prioritizing increasing its income and the surrounding community. One of the companies built for commercial and social purposes is a sharia microfinance institution or better known as Baitul Mal wa Tamwil (BMT).

Baitul Mal wa Tamwil is an informal, non-banking Islamic economic, financial institution. It is informal because this financial institution was established by a non-governmental group different from banking financial institutions and other formal financial institutions.[1] Baitul Mal wa Tamwil is a suitable financial institution and, under the Indonesian nation's character, promoting cooperation and cooperation. So the presence of Baitul Mal wa Tamwil should be an essential milestone in the Indonesian nation's history to improve its people's quality of life.

The purpose of establishing Baitul Mal wa Tamwil is divided into two, namely, making a profit and providing virtue to needy people. Basically Baitul Mal wa Tamwil have to run optimally both their business function and social functions.[2] One way to achieve this second goal is to implement a corporate social responsibility program. A corporate social responsibility program for the

---

[1] Andri Soemitra, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta: Kencana, 2009), p. 456.

[2] Rana Ayu Azizah, Noven Suprayogi, Analisis Keoptimalan Fungsi Baitul Maal pada Lembaga Keuangan Mikro Islam (Studi Kasus pada BMT Nurul Jannah di Gresik dan BMT Muda di Surabaya), JESTT Vol. 1 No. 12 Desember 2014, p. 841.

community will create a good relationship between the company and the community to create mutual benefit. The benefit in question is marked by the better quality of life of the surrounding community.

At present, one of the problems faced by a country is the welfare of its people. Poverty is a problem for every country, especially in Indonesia. The condition of the poor can be seen in the table below.

Table 1

Percentage and Number of Poor Population by Island, March 2020

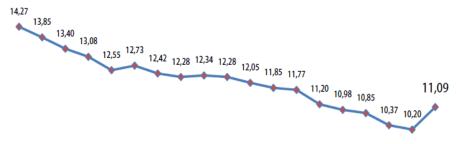
Island	Percentage of Poor Population			Amount of Poor Population (thousand people)		
	Urban	Rural	Total	Urban	Rural	Total
Sumatra	8,39	11,01	9,87	2.154,41	3.683,06	5.837,47
Java	7,48	12,64	9,24	7.493,53	6.559,28	14.052,81
Bali and Nusa Tenggara	8,56	17,69	13,55	582,20	1.450,63	2.032,83
Borneo	4,35	7,13	5,81	345,36	624,28	969,64
Sulawesi	5,63	13,12	10,10	452,28	1.554,50	2.006,78
Maluku and Papua	5,25	28,15	20,34	134,18	1.390,31	1.524,49
Indonesia	7,38	12,82	9,78	11.161,96	15.262,06	26.424,02

Source: National Socio-Economic Survey March 2020

The table above shows that the most significant percentage of poor people are in the Maluku and Papua Islands, amounting to 20.34%. Meanwhile, the lowest percentage of poor people is in Kalimantan Island, amounting to 5.81. When viewed from the perspective of the number of poor people, most of them are in Java Island with 14.05 million people, although seen from the percentage, Java Island ranks second with the lowest percentage of poor people, which is 9.24%. The lowest number of poor people is still on the island of Kalimantan, amounting to 0.97 million people.

The data above shows that the poor are mostly in Java. This indicates that Java Island is a place with a dense population. So business development must be able to change the socio-economic conditions of the people of Java Island.

Furthermore, one of the provinces in Java Island has a reasonably high percentage of poor East Java people. The poverty rate profile in East Java in March 2020 reached 11.09% or 4,419.10 thousand people. Meanwhile, the percentage of poor people in urban areas was 7.89%, while the percentage of poor people in rural areas was 14.77%. The development of the poverty level in East Java can be illustrated in the figure below.

Picture 1
Rate of Poor Population in East Java, 2011-2020

Keterangan: diolah dengan menggunakan penimbang hasil proyeksi penduduk

2011-2020 period has decreased, except in September 2013, March 2015, and March 2020. The increase in the poverty rate was due to the increase in the price of staple foods. The last increase in the poverty rate occurred during September 2019 - March 2020 by 0.89 percentage points. This increase shows that the number of poor people in East Java for six months reached 4,419.10 thousand people in March 2020.

With the community's economic conditions and social conditions, especially in East Java, which indicate that the level of social welfare is still low, it is necessary to make efforts to overcome it. This effort is a shared responsibility as religious people, not only left to the state. One of the efforts that can be carried out is by implementing corporate social responsibility. One of the financial institutions with the same mission to provide benefits and virtue to fellow humans is a sharia financial institution, namely Baitul Mal wa Tamwil. So this paper seeks to reveal how all sharia microfinance institutions implement corporate social responsibility to improve their people's quality of life under the concept of maqashid sharia.

The research method used in this research is library research with a qualitative approach. The data used are primary data taken from the main economics book, namely Islamic microeconomics using Pareto optimum theory, Islamic microfinance institutions, and Islamic maqashid. Data analysis in this study used critical analysis and content analysis.

DISCUSSION

Concept of Corporate Social Responsibility

Responsibility shows the ability of a company to show its contribution to various things that other parties request. Corporate social responsibility is the company's responsibility towards various company actions that affect humans, communities, and the environment in general.[3] Corporate social responsibility

[3] Ismail Solihin, *Pengantar Bisnis Pengenalan Praktis & Studi Kasus*, (Jakarta : KENCANA PRENADA MEDIA GROUP, 2006), p. 110.

means that a corporation should be held accountable for any of its actions that affect people, their communities and their environment.[4]

The above understanding shows that the company must be responsible for its environment by carrying out repair activities if the activities carried out by the company have an unfavorable impact on the community in general. Apart from being profit-oriented, the company is also responsible for various social problems that may arise due to the company's operational activities. By carrying out corporate social responsibility, it is hoped that it is oriented towards short-term profits, but the company is also expected to improve the welfare of the community and the environment around the company in the long term.

The government requires every company to disclose corporate social responsibility, but the mechanism and form of presented reports depend on the company itself. Thus, each company allows different forms of disclosure of social responsibility between companies. However, this difference is not a problem because, in corporate social responsibility, the most important thing is that the activities carried out by the company have a positive impact on society and the company environment.

The business environment in question is a collection of resources, forces, and institutions that influence companies in creating value for goods and services.[5] The company environment can be detailed again in different perspectives, namely the company environment using the company as a unit of analysis and the company environment using the company organization's functions as a unit of analysis. Using the company as a unit of analysis, what is meant by the corporate environment is a collection of resources, strengths, and institutions that will affect the company's overall performance (company as a whole).[6]

The social responsibility carried out by a company in its development always depends on its size. The development of the stage of corporate social responsibility into four stages as follows:

In stage 1, the company leader will prioritize the interests of shareholders, namely through efforts to minimize costs and maximize profits. Even though the company heeds the various prevailing laws and regulations at this stage, the company leaders felt they had no obligation to the broader community.

In stage 2, company leaders develop their responsibilities not limited to profit maximization efforts but also begin to pay great attention to human resources. This is done because the leader wants to recruit, maintain, and motivate good employees. The leaders at this stage will make various efforts to improve employee working conditions, develop employee rights, improve job security, and others.

In stage 3, company leaders develop social responsibility to stakeholders other than shareholders and employees. In this stage, company leaders have a

---

[4] Abul Hassan, HjhSalma Binti Abdul Latiff, Corporate Social Responsibility of Islamic Financial Institution and Business Optimizing Value Charity, Humanoics Vo. 25 No. 3, 2009, p. 177.

[5] Solihin, *Pengantar Bisnis…,*p. 73.

[6] *Ibid.*, p. 78.

social responsibility goal that includes fair pricing, producing high-quality products and services, producing products that are safe for the environment, fostering good relationships with suppliers. Thus, managers emphasize social responsibility to the company's main stakeholders (primary stakeholders), consisting of shareholders, employees, customers, marketing channels, suppliers, and creditors.

In stage 4, the company leader has a corporate social responsibility to the community. They view their business as a part of a public entity, and they feel responsible for doing good to the public. This is reflected in the company's various activities to improve social justice, preserve the environment, support social activities, support cultural activities, and others.[7]

Definition of Corporate Source Responsisbility

The World Business Council for Sustainable Development (WBCSD), which is an international institution that was founded in 1955 and had 120 members from 120 multinational companies from 30 countries in the world, through its publication "Making Good Business sense" in Nor Hadi's book defines corporate social responsibility: continuing commitment by business to behave ethically and contribute to economic development while improving the quality of life of the workforce and their families as well as the local community and society at large. That is, the commitment of the business world to continue to act ethically, operate legally, and contribute to economic improvement, along with improving the quality of life of employees and their families as well as improving the quality of the local community and society at large.[8]

Schernerhorn in Bukhari Alma and Donni Juni Priansa defines corporate social responsibility as a concern for business organizations to act in their ways in serving organizational interests from external public interests. Companies integrate social concerns in their business operations and their interactions with stakeholders based on voluntary and partnership principles.[9]

Meanwhile, Mark Goyder in Reza Rahman divides Corporate Social Responsibility into two, among others, as follows.[10]

1) Forming actions for programs given to the community and the values that become the reference for Corporate Social Responsibility. This division is an active corporation or environment corporate, such as the community and the natural environment. How a corporation applies and or meets the needs of the surrounding community.
2) Leading to the ideal type in the form of corporate values used to implement or realize actions under the social conditions of the surrounding community. The correct interpretation of Corporate Social Responsibility is an expression of the company's goals and values in all

---

[7] *Ibid*., p. 110-111.

[8] Nor Hadi, *Corporate Social Responsibility*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011), p. 98.

[9] Donni Juni Priansa dan Buchari Alma, *Manajemen Bisnis Syariah*, (Bandung: Alfabetta, 2009), p. 65.

[10] Reza Rahman, *CSR antara Teori dan Kenyataan*, (Yogyakarta: Med Press, 2006), p. 43.

the built relationships. Current values are interpreted differently from existing norms in the company.

Principles of Social Responsibility

The realm of social responsibility contains comprehensive and complex dimensions. Besides that, social responsibility also contains very different interpretations, especially concerning stakeholders. For this reason, in order to facilitate understanding and simplification, many experts have underlined the basic principles contained in social responsibility.

Crowter David in Iqtishadia breaks down social responsibility principles into three, among others, as follows.[11]

1) Sustainability, related to how the company carries out its activities while taking into account the sustainability of its resources in the future. Sustainability also provides direction on how the use of current resources must pay attention to and consider the capabilities of future generations.
2) Accountability is an effort by a company to be open and responsible for its activities. Accountability is needed when the company's activities affect and are influenced by the external environment.
3) Transparency, which is very important for external parties, plays a role in reducing information asymmetry, misunderstanding, especially information, and accountability for various environmental impacts.

Corporate Social Responsibility implementation

The company's involvement in social and moral responsibility can be implemented in the company's business activities. The assumption is that social and moral responsibility is carried out. For this implementation to be carried out, the company must know certain internal conditions that allow the realization of this social and moral responsibility.[12]

Planning for Corporate Social Responsibility

Yusuf Wibisono in Alma stated that program planning is essential because it can be used to implement the program. Besides that, planning also determines which strategies can be implemented more effectively. At least nine things need to be considered, among others: Establishing a vision, setting a mission, setting goals, policies, designing an organizational structure, preparing SD, dividing areas, managing funds, planning implementation, evaluation, and reporting.

Implementation

The implementation of social responsibility is the application stage of the Social responsibility program as previously designed. The implementation of social responsibility requires an organizational climate that is mutually trusting and conducive to raise the motivation and commitment of implementing employees.[13]

---

[11] Iqtishadia, *Implementasi dan Peran CSR terhadap Kepercayaan Anggota BMT Fastabiq Pati*, Vol. 7, No.2, September 2014, p. 297-298.

[12] *Ibid*, ... p. 298.

[13] Iqtishadia, *Implementasi dan Peran CSR*... p. 299.

The company's efforts to ensure the achievement of social responsibility goals are carried out with various strategies. The strategy carried out by the company must pay attention to and take into account the vision, mission, goals, objects, and real needs of stakeholders. The various strategies are as follows.

a. Program with centralization
   They centralized the corporate social responsibility application program. The company plans, determine the type of program, formulates corporate strategy, and simultaneously implements the planned program.
b. Program with decentralization
   The company plays a role as a supporting activity (supporting media). Here, planning, strategy, goals, and targets, including implementation, are determined by other parties as partners. The company is in a supporting position, both in terms of funding, sponsorship, and material.
c. Mixed type
   This program uses a pattern of combining centralized and decentralized, making it suitable for community development programs. Community development programs, occupying initiatives, funding, and implementing activities are carried out in a participatory manner with beneficiaries.

Islamic Financial Institutions

According to Rodhoni and Hamid in Nanda, the objectives of establishing a sharia financial institution are as follows.

a. Developing healthy Islamic financial institutions (banks and non-Islamic banks) based on efficiency and fairness and being able to increase public participation to promote people's economic endeavors by expanding to remote areas.
b. Improve the quality of social and economic life of the Indonesian people to reduce economic disparities that will preserve national development, among others:
   1. Increase the quality and quantity of business.
   2. Increase job opportunities.
   3. Increase the income of many people.
   4. Increasing public participation in development processes, especially in the financial economy, where many people are still reluctant to contact banks or other financial institutions.
   5. Educating and guiding people to think economically, conduct business and improve their quality of life.

Baitul Maal Wa Tamwil (BMT)

Baitul Mal wa Tamwil consists of two terms, namely Baitut al-maal and Baitut tamwil. Baitul maal is more on non-profit fundraising efforts such as zakat, infaq, and shodaqoh. Meanwhile, Baitul Mal wa Tamwil is an effort to collect and

distribute commercial funds.[14] Baitul Mal wa Tamwil as a variant of the Islamic Micro Financial Institution and has been defined as a community-based Micro Financial Institution that operates under the cooperative system and non-governmental organisation domain.[15]

Ilmi argues that baitul maal (treasure house) is a socio-religiously oriented financial institution whose primary activity is to accommodate and distribute zakat, infaq, and shodaqoh under the existing regulations in the Al-Quran and Sunnah of His Rasul. In contrast, baitut tamwil (house of finance) is a financial institution whose primary activity is to collect public funds in the form (savings) and deposits and channel them back to the public in the form of financing sharia principles through a common mechanism in the banking world.[16]

Baitul Mal Wa Tamwil is one of the most widely recognized economic and financial institutions in developing Islam's early days. Baitul Maal developed in the early days of the heyday of Islam which functioned as a public financial institution, which some economic observers have equated with an institution that carries out economic functions, the central bank.[17]

Baitul Mal Wa Tamwil is a financial institution that functions as an intermediary institution, namely an institution that receives funds from people who have excess assets, which will be managed and intended for people who lack capital. As an Islamic microfinance institution, Baitul Mal Wa Tamwil aims to be an institution that can provide benefits and welfare to Baitul Mal Wa Tamwil members and the community around Baitul Mal Wa Tamwil coverage to live better so that social inequality is getting smaller. The concept of social responsibility and working for the common good is one of the main features of Islamic economics and finance which distinguishes it from its conventional counterpart.[18]

Another function of Baitul Mal Wa Tamwil that differentiates it from other financial institutions is the receipt of social funds from Zakat, Infaq, almsgiving, and Waqaf from community members in excess to disadvantaged groups of society. This social function makes Baitul Mal Wa Tamwil a financial institution engaged in the economic sector and on the side of religious preaching for financing customers. The purpose of this function is to make people not only think about the world but also benefit fellow humans through zakat infaq and shodaqoh.

---

[14] Heri Sudarsono, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah: Deskripsi dan Ilustrasi, Edisi Ketiga*, (Yogyakarta: Ekonisia UII Yogyakarta, 2012), p. 103.

[15] Muhammad Akhyar Adnan, Shochrul Rohmatul Ajija, The Effectiveness of Baitul Maal wat Tamwil in Reducing Poverty, Humanoics Vol. 31 No 2, 2015, p. 162.

[16] Makhalul Ilmi, *Teori dan Praktek Mikro Keuangan Syariah: Beberapa Permasalahan dan Alternatif Solusi*, (Yogyakarta: UII Press, 2002), p. 65.

[17] Rana Ayu Azizah dan Noven Suprayogi, *Analisis Keoptimalan Fungsi Baitul Maal pada Lembaga Keuangan Mikro Islam (Studi Kasus pada BMT Nurul Jannah di Gresik dan BMT Muda di Surabaya*, JESTT Vol. 1, No. 12, Desember 2014, p. 844.

[18] Abul Hassan, Financial Inclusion of The Poor: from Micro Credit to Islamic Microfinancial Services, Humanoics, Vol. 31 No.3, 2015, p. 360.

Social Welfare Theory in Islam

In economic theories, Islamic economics offers something new in solving protracted problems concerning social welfare.[19] Well-being is always associated with quality of life. The concept of quality of life is a description of a good state of life. According to the World Health Organization (WHO), quality of life is an individual's perception of his life in society in the context of the existing culture and value systems related to goals, expectations, standards, and attention to life. This concept is influenced by the individual's physical, psychological level of independence and their social relationship with their environment.[20]

Welfare, according to the Qur'an, is the goal of Islamic teachings in the economic field. Welfare is part of the concept of Islam as a religion that is rahmatan Lil 'Alamin. However, the welfare in the Qur'an that is meant is not without conditions for obtaining it. Allah will give welfare if humans do what they are told and know what they are forbidden.[21]

However, welfare in the economy can be eaten adequately in meeting the necessities of life. Allah describes the human condition on earth concerning the ownership of resources or the level of human welfare. In the Qur'an, it has been written Allah has exalted some people and humiliated some of the others. The meaning is that Allah provided sufficiency in the quality of their life for some people, and on the other hand, Allah provided a part of society with all their shortcomings to fulfill needs.

This is an economic problem concerning social welfare. So the presence of Islamic economics provides alternative solutions to problems to reduce social inequality. As explained by al-Ghazali, the welfare of society is measured by the achievement of benefits. The benefit itself is the maintenance of the purpose of sharia (sharia maqashid).

Islam teaches that the welfare of one among you increases but at the same time, the welfare of others decreases. In conventional economics, this situation is known as the efficient allocation of goods; namely, the allocation of goods is efficient if no one can increase their utility without reducing others' utility.[22] Thus social welfare will be achieved if all people can fulfill their needs. If there are still some deficient people and unable to meet their needs, the solution is to use the take and give concept. Part people who have sufficient needs provide to people in need.

Corporate Social Responsibility to Achieve Maqashid Sharia

Maqashid sharia is the highest goal of sharia which Allah applies to the main objectives of sharia as maintenance of religion, maintenance of life, maintenance of the family, maintenance of human minds, and preservation of property. The Maqasid Sharia motivated Islamic microfinancing and specified that *Shariah*, as

---

[19] Didin Hafidudin, Hendri Tanjung, *Manajemen Syariah dalam Praktek*, (Jakarta, Gema Insani Press, 2003), p. 1.

[20] Pardomuan Siregar, Pertumbuhan Ekonomi dan Kesejahteraan dalam Perspektif Islam , Jurnal Bisnis Net Vol.1 No. 1 Januari 2018.

[21] Darsyaf Ibnu Syamsuddien, *Darussalam Prototype Negeri yang Damai,* (Surabaya: Media Idaman Press, 1994), p. 66-68.

[22] Adiwarman Karim, *Ekonomi Mikro Islami*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2015), p. 268-269.

Godly regulation for humanity in its wholeness, has as its main objective, the enrichment of the well-being of both men and women in its complete ramifications.[23]

Maqashid Sharia is an amalgamation of the word maqashid and the word sharia. Maqashid means intent and purpose, while sharia is defined as the source of life and happiness. According to Imam al-Syatibi, sharia has the aim of realizing the benefits humans in the world in the hereafter. Syed Nawab Naqvy emphasized that the aim of the maqashid of sharia is maslahat. Sharia maqashid is the principle of how to do the right thing for people.

Maqasid sharia is related to safeguarding religion (al-din), maintaining reason (al-'aql), guarding the soul (al-nafs), and safeguarding property (al-mal), which are the main benefits that include 5 (five) aspects as explained by Imam al-Syatibi, in essence, is giving benefit to humanity. First, safeguarding religion is the basis for the obligation to preach muamalah and jihad. Second, guarding the soul is the basis for requiring that basic needs be met, consisting of food, clothing, and shelter).

Third, maintaining reason becomes the basis for the obligation to study while still alive. It is haram to consume things that can be intoxicating and drugs. Fourth, keeping the offspring is the basis for the obligation to improve the quality of the offspring. Furthermore, it becomes haram to commit adultery and inbreeding. Fifth, safeguarding property is the basis for the obligation of assets to be managed and developed because with assets, we will be able to protect the four previous goals.

Furthermore, Imam al-Syatibi explained that human needs are divided into three levels, namely *dharuriyat* (primary), *hajjiyat* (secondary), and *tahsiniyat* (tertiary). First, dharuriyat (primary interest), namely interests related to upholding or religious interests and world inequality, happiness in the hereafter is also not achieved; instead, it will be tormented. This benefit includes the maintenance of the Shari'a's fundamental objectives and is the primary basis for several other interests.

The second is *hajjiyat* (secondary importance), which is needed to eliminate difficulties in the life of mukallaf and provide concessions. This is a buffer and a complement for primary interests. The third is tahsiniyat (complementary interests), namely taking what is best from the habits and avoiding methods that good and wise people do not like. This is one of the supports for Hajj's sake, the recommendation to dress beautifully and neatly, and so on.

The above objectives should be achieved by implementing corporate social responsibility. This concept should be adopted by companies that claim to follow sharia principles, including Islamic microfinance institutions such as Baitul Mal wa Tamwil.

As explained earlier, Islamic microfinance institutions, especially Baitul Mal wa Tamwil, have two functions, namely a social function and a commercial function. So indirectly, Baitul Mal wa Tamwil has a social responsibility to solve social problems, especially poverty and the low quality of life of the surrounding community.

---

[23] Abul Hassan, Shamim Saleem, An Islamic Micro Finance Business Model in Bangladesh, Humanomics Vol. 31 No. 1, 2017, p. 16.

CONCLUSION

Corporate social responsibility can be used as a program implemented by sharia microfinance institutions, especially Baitul Mal Tamwil, to improve the surrounding community's quality of life. Optimally disclosure of corporate social responsibility can be used as the main program to support Baitul Mal Wa Tamwil. The social function of Baitul Mal wa Tamwil can be used as a strategy to increase the popularity and performance of virtue-based Islamic microfinance institutions. The concept of corporate social responsibility is part of the maqashid sharia concept, namely safeguarding property.

IMPLICATION

Companies engaged in financial service providers need to create programs to improve company performance under sharia principles. Every activity must cover all aspects of life, as explained by the maqashid sharia concept. If a company is engaged in the economic sector, the impact will be on the economic sector and programs that provide benefits to other fields of education, life, culture, etc.

LITERATURE

Azizah , Rana Ayu, Noven Suprayogi, Analisis Keoptimalan Fungsi Baitul Maal pada Lembaga Keuangan Mikro Islam (Studi Kasus pada BMT Nurul Jannah di Gresik dan BMT Muda di Surabaya), JESTT Vol. 1 No. 12 Desember 2014.

Azizah, Rana Ayu dan Noven Suprayogi, *Analisis Keoptimalan Fungsi Baitul Maal pada Lembaga Keuangan Mikro Islam (Studi Kasus pada BMT Nurul Jannah di Gresik dan BMT Muda di Surabaya*, JESTT Vol. 1, No. 12, Desember 2014

Hadi, Nor, 2011, *Corporate Social Responsibility*, Yogyakarta: Graha Ilmu.

Hafidudin, Didin, Hendri Tanjung, 2003, *Manajemen Syariah dalam Praktek*, Jakarta, Gema Insani Press

Hassan, Abul, Financial Inclusion of The Poor: from Micro Credit to Islamic Microfinancial Services, Humanoics, Vol. 31 No.3, 2015

Hassan, Abul, HjhSalma Binti Abdul Latiff, Corporate Social Responsibility of Islamic Financial Institution and Business Optimizing Value Charity, Humanoics Vo. 25 No. 3, 2009.

Ilmi, Makhalul, 2002, *Teori dan Praktek Mikro Keuangan Syariah: Beberapa Permasalahan dan Alternatif Solusi*, Yogyakarta: UII Press.

Karim, Adiwarman, 2015, *Ekonomi Mikro Islami*, Jakarta: Raja Grafindo Persada

Priansa, Donni Juni dan Buchari Alma, 2009, *Manajemen Bisnis Syariah*, Bandung: Alfabetta

Rahman, Reza, 2006, *CSR antara Teori dan Kenyataan*, Yogyakarta: Med Press

Soemitra , Andri, 2009, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah*, Jakarta: Kencana

Solihin, Ismail, 2006, *Pengantar Bisnis Pengenalan Praktis & Studi Kasus*, Jakarta : Kencana Prenada Media Group

Sudarsono, Heri, 2012, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah: Deskripsi dan Ilustrasi, Edisi Ketiga*, Yogyakarta: Ekonisia UII Yogyakarta.

Syamsuddien, Darsyaf Ibnu, 1994, *Darussalam Prototype Negeri yang Damai,* Surabaya: Media Idaman Press

PRODUKTIFITAS PEREMPUAN LANSIA : TUNTUTAN DAN TANTANGAN

Enny Puji Lestari, Zumaroh, Rina El Maza, Siti Zulaiha, Siti Khoiriah

IAIN Metro, Universitas Lampung
Jl. Ki Hajar Dewantara Kampus 15A Iringmulyo Metro Timur Kota Metro
Lampung 34111 Telp. (0725) 41507 Fx. (0725) 47296
Email : ennypujilestari@metrouniv.ac.id, zumaroh@metrouniv.ac.id, rinaelmaza@metrouniv.ac.id, satajafi@gmail.com, siti.khoiriah@fh.unila.ac.id

Abstract

In carrying out economic activities for elderly women (Elderly), they are not working in the production realm. Older people are vulnerable to various kinds of physical and psychological risks. But in reality, the elderly are required to struggle in economic activities as market traders to make ends meet. This study analyzes "how do humans maintain professional productivity to meet the needs of life in vulnerable conditions?". This study uses a Socio-Revelation Practice approach to filter out the "feelings" experienced by elderly women in their decision to pursue the profession as traders at a vulnerable age. When they are supposed to stay at home enjoying old age, elderly women must choose to continue their activities as traders even though they are physically weak due to not fulfilling the family's economic needs. A shift in roles and values occurs, where the inability of productive family members to meet their needs makes elderly women have to keep working. Meanwhile, Islam greatly exalts the status of parents, especially "mothers".
Keywords: Productivity, Elderly Women, Needs of Life

ABSTRAK

Dalam melakukan aktifitas ekonomi perempuan lanjut usia (Lansia), tidak pada ranah produktif bekerja. Usia lansia rentan dengan berbagai macam risiko fisik dan psikis. Namun realitanya para lansia dituntut berjibaku dalam aktifitas ekonomi sebagai pedagang pasar untuk memenuhi kebutuhan hidup. Penelitian ini menganalisa "bagaimana lansia mempertahankan produktifitas profesinya untuk memenuhi kebutuhan hidup dalam kondisi rentan?". Penelitian ini menggunakan pendekatan *Socio-Relevation Practice* untuk menyaring "rasa" yang dialami perempuan lansia dalam keputusan menekuni profesi sebagai pedagang pada usia rentan. Pada saat semestinya berdiam di rumah menikmati masa tua, para perempuan lansia harus memilih tetap beraktivitas sebagai pedagang walaupun fisik melemah karena tidak terpenuhinya kebutuhan ekonomi keluarga. Pergeseran peran dan nilai terjadi, dimana ketidakmampuan anggota keluarga produktif memenuhi kebutuhan membuat perempuan lansia harus tetap bekerja. Sedangkan Islam sangat meninggikan derajat orangtua, terutama "ibu".
Kata kunci : Produktifitas, Perempuan Lansia, Kebutuhan hidup

A. PENDAHULUAN

Dalam melakukan aktifitas ekonomi perempuan lansia, tidak pada ranah produktif bekerja. Berdasarkan Undang-undang Republik Indonesia No.13 tahun 1998 tentang kesejahretaan lansia Bab I menjelaskan bahwa lansia adalah seseorang yang telah mencapai usia 60 tahun keatas.[1] Pendapat Setyonegoro dalam Suhankadir yang dikutip oleh Santi Sulandari dkk, secara rinci mengelompokkan lansia dalam empat fase yaitu ; lansia (*geriatric age)* lebih dari 65 tahun atau 70 tahun, *young old* usia 70-75 tahun, *old* usia 75-80 tahun, *very old* usia lebih dari 80 tahun.[2] Usia merupakan masa kemunduran masa dimana para lansia merasakan penurununan yang terjadi baik secara fisik dan psikologis, tapi disisi lain lansia dalam memaknai usia lanjut delam konteks eksistensi manusia sebagai masa hidup yang memberikan kesempatan tumbuh dan berkembang dan memiliki keinginan untuk melakukan sesuatu atau berarti untuk orang lain.

Dari data Badan Pusat Statistik bahwasanya presentase lansia meningkat sekitar dua kali lipat (1971-2020) yaitu menjadi 9,92 persen (26 juta-an) dimana lansia perempuan sekitar 1% lebih banyak dibandingkan lansia laki-laki 10.43% berbanding 9.42%) dari seluruh lansia yang ada di Inonesia. Lansia muda (60-69 tahun) jauh mendominasi dengan besaran mencapai 64,29% selanjutnya diikitu oleh lansi madya (70-79 tahun) dan lansia tua (80+ tahun) dengan besaran masing-masing 27,23% dan 8,49%. Banyaknya lansia yang masih aktif dalam dunia kerja mengalami peningkatan dalam lima tahun terakhir. Prenstase lansia perempuan yang bekerja adalah 38.38 %.[3] Meningkatnya jumlah lansia beriringan dengan peningkatan jumlah rumah tangga yang dihuni oleh lansia. Peningkatan ini memiliki dampak sosial dan ekonomi baik bagi individu, keluarga maupun lingkungan sosial. Tantangan kedepan yang harus dihadapi adalah kestabilan finansial penduduk lansia, karena tidak banyak lansia yang memilki jaminan hari tua.

Pendapatnya Wirakartakusumah dan Anwar sebagaimana dikutip oleh Junaidi dkk, ada tiga alasan lansia bekerja yaitu pertama, masih banyak lansia yang tetap kuat secara fisik dan mental. Kedua, terjunnya lansia ke pasar kerja karena alasan desakan ekonomi. Ketiga, alasan yang lebih didasarkan pada motif aktualisasi diri dan emosi.[4] Ketika merujuk pada

---

[1] "Undang-Undang Republik Indonesia No. 13 Tahun 1998 Tentang Kesejahteraan Lanjut Usia,"

[2] Santi Sulandari, Dicka Martyastanti, and Ridma Mutaqwarohmah, (Mei 2009) "*Bentuk-Bentuk Produktivitas Orang Lanjut Usia (LANSIA)*," Indigenous, Jurnal Ilmiah Berkala Psikologi, 11, no. 1, 59.

[3] Badan Pusat Statistik, 2020, *Statistik Penduduk Lanjut Usia* (Jakarta: Badan Pusat Statistik), 8.

[4] Junaidi Junaidi, Erfit Erfit, and Purwaka Hari Prihanto, 2017, June 14 *"Faktor-faktor sosial ekonomi yang mempengaruhi keterlibatan penduduk lanjut usia dalam pasar kerja di Provinsi Jambi*," Masyarakat, Kebudayaan dan Politik 30, no. 2: 3, https://doi.org/10.20473/mkp.V30I22017.197-205.

pendapat tersebut bahwasannya keterlibatan lansia sangat dipenggaruhi oleh faktor ekonomi, sehingga ruang gerak lansia sangat mendominasi para pelaku ekonomi dalam memenuhi kebutuhan hidupnya, sehingganya banyak lansia dengan segala keterbatasan kondisi fisiknya masih tetap bekerja.

Berdasarkan data BPS jumlah penduduk Kota Metro dengan jumlah laki-laki 84.566 jiwa dan jumlah perempuan 84.941 jiwa sedangkan jumlah lansia di kota metro berjumlah 8,64 Jiwa.[5] Banyak segala dijumpai lansia yang masih aktif bekerja, sebanyak 1 dari 2 lansia masih tetap aktif bekerja. Status pekerjaan memiliki tingkat kemandirian yang tinggi dalam kegiatan ekonomi dengan berwirausaha sendiri secara mandiri maupun pekerjaan sebagai buruh.

Selain itu yang menjadi barometer dalam produktivitas tenaga kerja adalah seberapa jauh pekerja yang mempergunakan waktu yang efektif dalam suatu proses untuk mencapai output yang diharapkan, dimana penunjangnya salah satunya adalah usia tenaga kerja.[6] Pendapatnya Sutomo dalam Anoraga dikutip oleh Santi Sulandari,[7] mengatakan produktifitas berkaitan dengan usaha yang menghasilkan barang atau jasa untuk pemenuhan kebutuhan hidup manusia dalam merubah mainset keadaan hari ini lebih baik dari hari kemarin dan mutu kehidupan hari esok harus lebih baik dari hari ini. Lansia yang mengisi ruang dan waktu dengan hari-hari yang positif masuk pada fase integritas *ego versus,* pendapatnya Erickson dalam Monks,[8] bahwa fase dimana lansia menjadi berarti untuk orang lain, merasa menjadi bagian dari tata aturan yang ada di masyarakat, cinta pada sesama manusia dan ikut menciptakan keteraturan dunia, fase ini menunjukkan bahwa usia lanjut usia masih dapat produktif, bahkan memberikan manfaat bagi masyarakat mengisi waktunya pada kegiatan produktif.

Ada sebagian lansia masih ada yang bekerja sebagai pedagang pasar, dengan berbagai macam risiko fisik dan psikis, dituntut berjibaku dalam aktifitas ekonomi sebagai pedagang pasar untuk memenuhi kebutuhan hidup. Para pelaku pedagang pasar yang diwarnai oleh perempuan, laki-laki dan perempuan lanjut usia (lansia), menjual barang dagangannya ke pasar dengan berbagai macam jenis, mulai dari sayur mayur, buah-buahan, kebutuhan dapur dan sebagainya, semua lengkap ada di pasar, karena pasar merupakan tempat bertemunya penjual dan pembeli dalam melakukan transaksi atas suatu produk tertentu.

Lansia merupakan usia tidak produktif bekerja. idelanya ketika seseorang dalam usia tersebut tidak lagi disibukkan dengan aktivitas ekonomi dan lebih banyak menghabiskan waktu dengan aktivitas religious dan

---

[5] Badan Pusat Statistik, 1995,*Proyeksi Penduduk Kabupaten/Kota Provinsi Lampung 2010-2020* (Jakarta: UNFPA).

[6] Imran Ukkas, October 26, 2017, "*Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Produktivitas Tenaga Kerja Industri Kecil Kota Palopo*," Kelola: Journal of Islamic Education Management 2, no. 2: 188, https://doi.org/10.24256/kelola.v2i2.440.

[7] Sulandari, Martyastanti, and Mutaqwarohmah, "Bentuk-Bentuk Produktivitas Orang Lanjut Usia (Lansia)," 60.

[8] Monks dkk, 2004, *Psikologi Perkembangan Pengantar Dalam Berbagai Bagiannya* ,(Yogyakarta: Gajah Mada university Press).

bersama anak dan cucu, namun realitanya hal ini berbanding terbalik dengan lansia yang ada di lampung diantaranya adalah Mereka harus berjibaku sebagai pedagang baik dipasar maupun dijalanan, para Lansia harus mampu bertahan baik secara fisik dan psikis terhadap segala ancaman, tidak sedikit para lansia yang masih harus menjadi tulang punggung keluarga.

Penelitian ini menganalisa “bagaimana lansia mempertahankan produktifitas profesinya untuk memenuhi kebutuhan hidup dalam kondisi rentan?”. Penelitian ini menggunakan pendekatan *Socio-Relevation Practice* untuk menyaring “rasa” yang dialami perempuan lansia dalam keputusan menekuni profesi sebagai pedagang pada usia rentan.

B. PEMBAHASAN

Deskripsi Perempuan Pedagang Pasar Lansia

Bekerja adalah hak segala usia, tidak memandang tua muda, melihat kondisi dunia yang makin lama kian menua, banyak kita temui lansia yang masih aktif dalam dunia kerja, khususnya sebagai pedagang pasar. Dikatakan lanjut usia karena telah mencapai usia enam puluh (60) tahun keatas[9]. Penduduk lanjut usia mengalami peningkatan seiring dengan kemajuan dibidang kesehatan yang ditandai dengan meningkatnya angka harapan hidup dan menurunnya angka kematian. Oleh karena itu pembangunan demografi dapat membawa dampak bagi kesehatan, ekonomi dan sosial. Populasi penduduk sunia saat ini berada pada *era ageing population* dimana jumlah penduduk yang berusia lebih dari 60 tahun melebihi 7% dari total penduduk. Pada saat ini jumlah lansia di dunia sudah sebanyak 205 juta orang dan meningkat 810 juta orang pada tahun 2012. Angka ini diproyeksikan akan terus meningkat jumlahnya bahkab mencapai 5 miliyar pada tahun 2025. Dan pertumbuhan penduduki lansia sangat pesat juga diperkirakan terjadi di Indonesia.[10]

Perempuan pedagang pasar lansia di Kota metro, yang memotivasi dan mendorong menyibukkan dirinya dipasar karena merasa masih kurang untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari serta ingin menambah pendapatan suami yang tidak dapat mencukupi rumah tangga mereka. Selain itu juga ada perempuan lansia yang menjadi tulung punggung keluarga, ditinggal oleh suaminya harus menopang kehidupan anaknya. Mereka melakukan ini karena adanya rasa tanggung jawab terhadap kelangsungan kehidupan keluarga. Jika tidak dilakukan hal apapupn dilakukan untuk mencari penghasilan utama.

Berdasarkan hasil kuisioner yang dilakukan secara terbuka berikut data perempuan Pedagang di pasar metro

[9] “Undang-Undang Republik Indonesia No. 13 Tahun 1998 Tentang Kesejahteraan Lanjut Usia.”

[10] *Statistik Penduduk Lanjut Usia*, 3.

NO	Usia	Jumlah
1	25-35	42
2	40-50	38
3	50- 70	20

Data ini menunjukkan bahwa pedagang pasar di Metro di dominasi perempuan berusia 25 – 35 sebesar 42 % Sementara pada usia 40-50 adalah sebesar 38% dan pada usia 50-70 adalah sebesar 20%. Dari keseluruhan angket yang disebar ke informan rata-rata alasan perempuan bekrja menjadi pedagang pasar adalah karena factor ekonomi dengan beberapa alasan seperti untuk membantu perekonomian keluarga, sebagai tuntutan hidup untuk mempertahankan ekonomi, *single parent*, mencari kesibukan dan menyalurkan hobi atau kesenangan.

Data diatas diperkuat dari hasil wawancara bahwa seorang perempuan ketika memutuskan menjadi pedagang pasar tentunya sudah mempertimbangkan antara maslahat dan mudharatnya. Dalam ranah ini banyak sekali perempuan yang akhirya secara ekonomi dapat mandiri tanpa harus bergantung kepada suami. Namun disisi lain perempuan berdagang pasar karena memang untuk memenuhi kebutuhan hidup. Dan bagi perempuan lansia yang memutuskan menjadi pedagang terdapat beberapa alasan yang mendasari diantaranya adalah karena faktor ekonomi dimana perempuan lansia tersebut hidup sendiri, sehingga dia harus berdagang untuk mempertahankan kelangsungan hidup. Ada beberapa perempuan lansia yang tinggal dengan anak mereka, namun karena ekonomi anak dan menantu pas-pasan sehingga perempuan lansia tersebut memutuskan untuk menjadi pedagang yang bertujuan untuk rmembantu perekonomian kelurga. Alasan berikutnya adalah menjadi pedagang pasar karena profesi ini sudah ditekuni sejak muda, sehingga sayang kalau harus ditutup karena sudah memiliki pelanggan yang banyak. Peadagang lansia selanjutnya memaparkan berdagang adalah hobi, kesenangan dan untuk mengisi waktu luang.

Pedagang perempuan lansia yang bekerja dipasar dalam kegiatan ekonomi keberadaanya di kota metro masih ada disetiap pasar, karena pekerjaan pedagang merupakan mata pencahariannya dan menjadi tanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan keluarga atau orang yang berusia produktif. Sejalan dengan yang disampaikan oleh Ericson menjadi lansia yang berarti untuk orang lain dan menjadi bagian dari pelaku ekonomi adalah sebuah pilihan hidup untuk tetap berarti dan berguna dimanapun mereka berada.

Kedudukan Perempuan Lansia dalam Islam

Islam sebagai agama rahmatal lil'alamiin memberikan kedudukan yang mulia dan terhormat bagi lansia. Islam mengajarkan suatu metode untuk memulyakan keberdaan lansia agar tidak dianggap sia-sia dan tak bernilai di mata keluarga dan masyarakat. Islam menekankan dukungan dan penghormatan terhadap para lansia. Sebagaimana Nabi Muhammad Saw bersabda, penghormatan terhadap para lansia muslim adalah

ketundukan kepada Tuhan. Beliau menegaskan, berkah dan kebaikan abadi bersama para lansia kalian.

Dalam Islam, penuaan sebagai tanda dan simbol pengalaman dan ilmu. Para lansia memiliki kedudukan tinggi di masyarakat, khususnya, dari sisi bahwa mereka adalah harta dari ilmu dan pengalaman, serta informasi dan pemikiran. Oleh sebab itu, mereka harus dihormati, dicintai dan diperhatikan serta pengalaman-pengalamannya harus dimanfaatkan. Namun disisi lain para lansia meghadapi Probematika dalam menghadapi masa tua adlah kondisi ketidaksiapan dalam hal ekonomi, terutama bagi lansia lajang yang hidup tanpa bantuan orang lain. Kecuali bila kaum perempuan itu berpendidikan cukup, serta berketerampilan yang memungkinkan perempuan tersebut memiliki mata pencarian, serta mempersiapkan masa tuanya dengan baik di segala kehidupan.

Oleh karena itu lansia tersebut perlu memiliki sumber pendapatan untuk mendukung kehidupan yang sejahtera. Sumber-sumber pendapatan lansia dapat berupa pensiun, tabungan, asuransi hari tua, dan bantuan dari keluarga. atau bagi yang masih aktif-produktif di usia lanjut, sumber pendapatannya adalah penghasilan dari pekerjaannya [11] untuk itulah islam mengajarkan bagaimana para lansia harus dicintai, dihormati dan diksihisebagaimana Nabi Muhammad Saw bersabda, hormatilah orang-orang yang lebih tua dari kalian dan cintai serta kasihilah orang-orang yang lebih muda dari kalian. Sebagaimana Firman Allah dalam Al-Qur'an Surat Al-Isra : 23-24

وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسٰنًاۗ اِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَآ اَوْ كِلٰهُمَا
فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ
وَقُلْ رَّبِّ

Artinya 23. *Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah engkau membentak keduanya, serta ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik. 24.Rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih sayang dan ucapkanlah, "Wahai Tuhanku, sayangilah keduanya sebagaimana mereka berdua (menyayangiku ketika) mendidik aku pada waktu kecil."*

Dari penjelasan ayat tersebut diatas bahwa sekadar mengucapkan kata "ah" (atau kata-kata kasar lainnya) kepada orang tua tidak dibolehkan oleh agama, apalagi memperlakukan mereka dengan lebih kasar. Penghormatan kepada yang lebih tua untuk selalu kita sayangi dan kasih, dan besikap sopan kepada kedua orang tua yang sudah tua. Terkait dengan pedagang pasar yang sudah lanjut usia peran

[11]Achir, Y. C, A., dkk, (2001). *Bunga Rampai Psikologi Perkembangan Pribadi dari Bayi sampai Lansia*. Editor S.C. Utami Munandar. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UIPress)

perempuan secara fisik tidak memungkinkan lagi untuk bekerja agar selalu kita hormati dan kita bantu terutama kebutuhan ekonominya.

Produktifitas Perempuan Pedagang Pasar Lansia

Lansia yang produktif mengisi waktu luang dengan kegiatan yang bermanfaat dan bahagia membahagiakan, karena dalam dirinya ada potensi untuk didayagunakan. Dari hasil angket pada pedagang lansia yang berjumlah 20 orang (5 pasar tradisional) yang ada di Metro bahwa ada 98% dari 100 lansia bekerja sebagai pedagang karena faktor ekonomi dan untuk memenuhi kebutuhan hidup, dan 2 % nya lansia tersebut masih menjadi pedagang pasar karena untuk mencari kesibukan, dan ingin mempertahankan pelanggan. Pedagang 55% lansia yang masih bekerja sebagai pedagangmenyatakan mereka terpaksa menjadi pedagang sementara 45 % para lansia menjadi pedagang karena inisiatif sendiri.

Berdasarkan data tersebut diatas bahwa presentase lansia yang berdagang di pasar menunjukkan sebanyak 20 orang yang ada di 5 pasar tradisional dipasar metro 98 % masih terbebani tanggung jawabnya untuk memenuhi kebutuhan ekonomi seluruh anggota rumah tangga dengan perannya sebagai kepala rumah tangga. Fenomena ini dapat memungkinkan terkait dengan lebih tingginya angka kehidupan harapan hidup perempuan dibandingkan laki-laki. Oleh karena itu lansia perempuan cenderung mimiliki status ekonomi yang dapat memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga.

Peran lansia dalam memenuhi ekonomi keluarga yang bekerja di pasar telah memberikan ruang kepada perempuan lansia untuk melakukan kegiatan sehari-hari-harinya dengan lebih bermafaat, dengan megoptimalkan potensi dan kemampuan yang mereka miliki.

Jika dilihat dari hasil yang didaptkan seharinya adalah berkisar Rp.100.000-500.000 perharinya. Hal ini membuat mereka lebih nyaman dan bahagia saat melakukan kegiatan sebagai pedagang pasar dengan berbagai macam hasil bumi yang dijual di pasar. Hasil yang didapatkan menjadi kepuasan akan kesehateraan yang didapat untuk membantu perekonomian keluarga.

Pendapatnya Midgley menyebutkan bahwa kesejahteraan sosial adalah suatu keadaan atau kondsi kehidupan manusia yang tercipta ketika berbagai permasalahan sosial dapat dikelola dengan baik yaitu ketika kebutuhan manusia dapat terpenuhi dan kesempatan sosial dapat di maksimalkan.[12] Sedangkan Jordan mendeskripskan kesejahteraan sosial lebih luas, kesejahteraan terkait erat dengan hubungan sosial dengan banyak pihak seperti keluarga, kerabat, persahabatan, asosiasi dan komunitas, serta kesehatan dan kepuasan pekerjaan, daripada utilitas pendapatan.[13] Pendapat Midgley dan Jordan terkait kesejahteraan hidup adalah utuk kepentingan kebersaaman yang berhubungan dengan

[12]Achmadi Jayaputra, 2000, "*Uji Coba Indikator Kesejahteraan Sosial Propinsi Sumatra Utara*", (Departemen Sosial RI , Badan Penelitian danPengembanganKesejahteraan Sosial,), 6.

[13] Maria Ulfah Anshor, 2017 "*Memutus Rantai Ketidakadilan Global Care dalam Pengasuhan Anak Tenaga Kerja Indonesia Perempuan (TKIP)*, Jakarta: Buku Obor, 23.

manusia dalam memperoleh kepuasan dalam setiap apa yang dilakukakan.

Sejalan yang disampaikan oleh Abraham Maslow, individu atau dalam hal ini adalah lansia dapat sehat optimal apabila kebutuhannya terpenuhi yang mencakup kebutuhan fisik, keamanan dan kenayamana.[14] Ketika lanjut usia melakukan aktifitas salah satunya adalah berdagang di pasar untuk mendapatkan pengahasilan termasuk kategori lansia yang produktif bdalam memnafaatkan waktu untuk kegiatan yang bermafaat maka akan mempenggaruhi dan menaikkan tingkat kebagaian lansia, karena lansia merupakan kelompok masyarakat yang mempunyai hak sama dengan kelompok masyarakat lainnya.

Karakteristik dari lansia yang bekerja dalam hal ini dilihat perempuan kepala rumah tangga. bahwa dari 98 % tersebut 42 % mereka tinggal bersama anak dan cucu. 40 % merupakan lansia yang memang sudah menjadi pedagang sejak lama dan secara ekonomi masih kekurangan. dan sisanya merupakan lansia yang hidup sendiri dan menjadi pedagang karena tidak ada lagi pekerjaan yang dapat dilakukan selain berdagang minimnya ekonomi keluarga tersebut membuat lansia harus membantu dengan cara berdagang di pasar, pilihan lansia menjadi pedagang karena tanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan rumah tangganya "terpaksa" harus tetap bekerja.

Tantangan pedagang pasar lansia adalah ketidak stabilan finansial dalam pemenuhan kebutuhan hidup yang disebabkan karena tidak banyak lansia yang berdangang di pasar memiliki jaminan pensiun atau telah mempersiapkan finansial secara matang untuk kehidupan di hari tua, sehingga tidak dapat dipungkiri bahwa dalam satu keluarga lansia secara ekonomi harus terus mencari kebutuhan hidupnya dan kelurarganya untuk hidup bahagia bersama keluarga dalam keadaan sehat, mandiri, aktif dan produktif. Oleh karena itu pedagang lansia yang produktif, berkualitas dan memilki segudang pengalaman bisa menjadi kekuatan dalam keberlangsungan hidup.

KESIMPULAN

Pedagang pasar yang berusia lanjut usia masih terbebani tanggung jawabnya untuk memenuhi kebutuhan ekonomi seluruh anggota rumah tangga dengan perannya sebagai kepala rumah tangga. Semestinya perempuan yang sudah lanjut usia berdiam di rumah menikmati masa tua akan tetapi kenyataanya pada pedagang pasar para perempuan lansia harus memilih tetap beraktivitas sebagai pedagang walaupun fisik melemah karena tidak terpenuhinya kebutuhan ekonomi keluarga, sehingganya ada pergeseran peran dan nilai yang terjadi, dimana ketidakmampuan anggota keluarga produktif memenuhi kebutuhan membuat perempuan lansia harus tetap bekerja. Sedangkan Islam sangat meninggikan derajat orangtua, terutama "ibu".

---

[14] Dwiyani Kartika Sari, Fitria Handayani, (2012). "*Pemenuhan Kebutuhan Dasar Manusia Pada Lansia Dimensia Oleh Keluarga*", Jurnal Nursing Studies, 1 no.1

Daftar Pustaka

Badan Pusat Statistik. 1995, *Proyeksi Penduduk Kabupaten/Kota Provinsi Lampung 2010-2020*. Jakarta: UNFPA,.

———. 2020.*Statistik Penduduk Lanjut Usia*. Jakarta: Badan Pusat Statistik,

dkk, Monks. 2004.*Psikologi Perkembangan Pengantar Dalam Berbagai Bagiannya*. Yogyakarta: Gajah Mada university Press,

Junaidi, Junaidi, Erfit Erfit, and Purwaka Hari Prihanto. 2017, june "Faktor-faktor sosial ekonomi yang mempengaruhi keterlibatan penduduk lanjut usia dalam pasar kerja di Provinsi Jambi." *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* 30, no. 2: 197. https://doi.org/10.20473/mkp.V30I22017.197-205.

Sulandari, Santi, Dicka Martyastanti, and Ridma Mutaqwarohmah. (Mei 2009) "Bentuk-Bentuk Produktivitas Orang Lanjut Usia (LANSIA)." *Indigenous, Jurnal Ilmiah Berkala Psikologi* 11, no. 1: 11.

Ukkas, Imran. (October 26, 2017) "Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Produktivitas Tenaga Kerja Industri Kecil Kota Palopo." *Kelola: Journal of Islamic Education Management* 2, no. 2. https://doi.org/10.24256/kelola.v2i2.440.

"Undang-Undang Republik Indonesia No. 13 Tahun 1998 Tentang Kesejahteraan Lanjut Usia,"

Achmadi Jayaputra, 2000, "*Uji Coba Indikator Kesejahteraan Sosial Propinsi Sumatra Utara"*, (Departemen Sosial RI , Badan Penelitian danPengembanganKesejahteraan Sosial,)

Maria Ulfah Anshor, 2017 "*Memutus Rantai Ketidakadilan Global Care dalam Pengasuhan Anak Tenaga Kerja Indonesia Perempuan (TKIP)*, Jakarta: Buku Obor, 23.

Dwiyani Kartika Sari, Fitria Handayani, (2012). "*Pemenuhan Kebutuhan Dasar Manusia Pada Lansia Dimensia Oleh Keluarga*", Jurnal Nursing Studies, 1 no.1

PERAN LAZISNU KOTA KEDIRI DALAM PENGUATAN EKONOMI WARGA PASCA PANDEMI COVID 19

Nur Solikin, Syamsudin

[1] Prodi Peternakan, FIKS, Universitas Nusantara PGRI Kediri
[2] Direktur NU Care - LAZISNU Kota Kediri
Email: gatotkoco.80@gmail.com dan dinsyamsudin13@gmail.com

Abstrak:: Pemberdayaan masyarakat dapat secara optimal hasilnya apabila sudah terjadi interaksi dan komunikasi yang terbentuk secara alami dalam suatu komunitas. LAZISNU Kota Kediri sebagai salah satu bagian penting dari Struktur Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama Kota kediri memiliki kewajiban dalam melakukan kegiatan pendampingan kepada masyarakat. Artikel ini membahas tentang peran LAZISNU Kota Kediri dalam melakukan pemberdayaan kepada masyarakat terlebih di era new normal. Penelitian mengunakan pendekatan eksploratif, data diperoleh dari wawancara dan obeservasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa LAZISNU Kota Kediri sudah melakukan upaya penguatan ekonomi (konsumtif) berupa kegiatan pemberian bantuan bahan pangan, bantuan biaya pendidikan, dan mulai 2021 dilakukan penguatan ekonomi produktif melalui program kambing bergilir.
Kata kunci: *LAZISNU Kota Kediri, Ekonomi Konsumtif, Ekonomi Produktif*

Abstract: Community empowerment can have optimum result if there has been formed interaction and communication naturally in a community. LAZISNU Kota Kediri as one of the important parts of Branch Board of Nahdlatul Ulama Kota Kediri has an obligation in conducting mentoring activities to the community. This article discusses the role of LAZISNU Kota Kediri in empowering community especially in the new normal era. The research uses an explorative approach, data obtained from interviews and observations. The results showed that LAZISNU Kota Kediri has made efforts to strengthen the economy (consumptive) in the form of food assistance, education cost assistance, and starting in 2021 productive economic strengthening through a rotating goat program.
Keywords: *LAZISNU Kediri City, Consumptive Economy, Productive Economy*

PENDAHULUAN

Mengacu pada data BPS Kota Kediri tahun 2020[1] bahwa penduduk Kota Kediri sebanyak 91,78 persen beragama Islam. Banyaknya populasi jamaah merupakan salah satu kekuatan bagi organisasi kemasyarakatan (ormas) khususnya Nahdlatul Ulama (NU) dalam menjalankan visi misi organisasi yang melekat dalam akta pendirian. Eksistensi NU dalam membangun Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) hampir 1 abad (98) tahun, Kontribusi NU di bidang

---

[1] BPS Kota Kediri, 2020. Kota Kediri Dalam Angka 2020. Kediri: BPS Kota Kediri

pendidikan (formal maupun non formal) dan kebangsaan tidak diragukan lagi. Prestasi yang masih kurang adalah dalam konteks pemberdayaan ekonomi umat, peran dalam penguatan bidang ekonomi ini harus dirintis dan dibangun secara konsisten, kontinu, dan intensif.

Berdasar pada **SK PBNU No: 14/A.II.04/6/2010** dan **SK Menteri Agama RI no. 65 Tahun 2005** tentang Pengukuhan Lembaga Amil Zakat, Infaq dan Shodaqoh Nahdlatul Ulama' (LAZISNU) sebagai Lembaga amil zakat nasional. LAZISNU Kota Kediri Adalah perwakilan LAZISNU Pusat yang ada di Kota Kediri adalah lembaga pada Pengurus Besar Nahdlatul Ulama' yang berkhidmah dalam pengelolaan zakat, infaq dan sedekah. Visi utama yaitu bertekad menjadi lembaga pengelola dana masyarakat (zakat, infak, sedekah, CSR dll) yang didayagunakan secara amanah dan profesional untuk pemandirian umat. NU CARE-LAZISNU merupakan lembaga nirlaba milik Nahdlatul Ulama (NU) yang bertujuan, berkhidmat dalam rangka membantu kesejahteraan umat; mengangkat harkat sosial dengan mendayagunakan dana Zakat, Infak, Sedekah serta Wakaf (ZISWAF).

Zakat dapat menjadi salah satu perwujud ibadah dikarenakan salah satu kewajiban umat Islam. Kesadaran mengeluarkan zakat akan mampu membawa dampak bagi warga yang menerima baik jangka pendek ataupun jangka panjang. Kepedulian sosial akan terbangun apabila banyak orang yang telah melampaui batas nisab bersedia mengeluarkan zakat yang seharusnya dikeluarkan. Selain itu pengelolaan zakat yang profesional akan berdampak terhadap perekonomian warga dan perekonomian nasional. Pengembangan ekonomi yang mengikuti syari'ah dengan memperhatikan potensi ekonomi warga akan membawa pada kesejahteraan dan kemaslahatan bagi semua.

Menurut pendapat Zuhdi (1994) menjelaskan bahwa zakat adalah sumber potensial yang dapat mendukung pembangunan nasional terutama dalam peningkatan kesejahteraan dan pendapatan masyarakat[2]. Maltuf (2017)[3] menyatakan bahwa zakat berpotensi menjadi instrumen peningkatan kesejahteraan apabila dihimpun dan dikelola oleh lembaga pengelola zakat yang terorganisir serta ditangani dengan amanah dan profesional. LAZIS NU Kota Kediri memiliki tanggungjawab sebagai salah satu lembaga yang dipercaya untuk menjalankan tentu harus menunjukkan kinerja yang profesional dan amanah.

LAZIS NU Kota Kediri memiliki peran dalam memperbaiki taraf hidup, pendidikan dan beasiswa, mengatasi masalah ketenagakerjaan atau pengangguran, dan program pelayanan kesehatan , serta meningkatkan perbaikan taraf hidup mendorong terjadinya transfer pendapatan ini bertujuan untuk meningkatkan daya beli. Berpegangan pada Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Fatwa Nomor 4 Tahun 2003 tentang Penggunaan Dana Zakat, yang membolehkan penggunaan zakat untuk modal usaha, maka pemberian modal usaha bagi warga tidak menyalahi aturan. LAZISNU Kota Kediri adalah salah satu

---

[2] Zuhdi Masjfuk. 1994. Masail Fiqhiyah (Kapita Selekta Hukum Islam). Jakarta: CV. Haji Masagung.

[3] Maltuf Fitri, 2017, Pengelolaan Zakat Produktif sebagai Instrumen Peningkatan Kesejahteraan Umat, Economica: Jurnal Ekonomi Islam t Volume 8, Nomor 1 (2017): 149 - 173 ISSN: 2085-9325 (print); 2541-4666 (online) DOI: http://dx.doi.org/10.21580/economica.2017.8.1.1830

bagian dari Nahdlatul Ulama (NU) Kota Kediri yang bertugas menghimpun, mengelola dan mentasharufkan zakat infaq dan sedekah kepada *mustahiq*-nya. Fungsi LAZISNU Kota Kediri adalah perantara antara *muzakki* dengan *mustahiq*. Amanah pengelolaan zakat infaq dan sedekah adalah segala hal untuk upaya pengumpulan zakat, infaq dan sedekah yang kemudian menyalurkan kepada *mustahiq*.

Berkenaan dengan penghimpunan dana, LAZISNU Kota Kediri melakukan agenda bentuk *fundraising*, yang meliputi menemui langsung *muzakki*, *dropbox*, media sosial, penyelenggaraan penghimpunan dalam bentuk event, mediasi para tokoh, menjalin relasi, dan seterusnya. Dalam aspek pendistribusian dana zakat, sejauh ini terdapat dua pola penyaluran zakat, yaitu pola tradisional (konsumtif) dan pola penyaluran produktif (pemberdayaan ekonomi). Menurut Toriquddin (2015) menyatakan zakat produktif diberikan agar kaum dhu'afa bisa diberdayakan dan tidak diberi santunan atau zakat secara terus menerus[4].

LAZISNU Kota Kediri memiliki tanggungjawab moral dalam ikut adil menyelesaikan problemmatik umat. Kondisi ekonomi yang sulit menjadi penyebab kefakiran, kefakiran dekat dengan kekufuran. Berdasar penjelasaan tersebut maka peneliti tertarik melakukan kajian berkaitan dengan peran LAZISNU Kota Kediri dalam melakukan tugas dan fungsinya sehingga implementasinya pada penguatan ekonomi warga terlebih dimasa pandemi covid 19 (virus corona) yang melanda.

PEMBAHASAN

Relevansi zakat dalam struktur pengentasan kemiskinan masyarakat sangat penting, mengingat zakat merupakan faktor utama dalam pemerataan kekayaan di kalangan umat islam, dan juga merupakan sarana menyebar luaskan ukhuwah basyariah dan ukhuwah islamiyah. Zakat memiliki dua demensi nial keagamaan baik secara vertikal (*hablumminallah)* maupun horisontal (*hablumminannas)*. Zakat merupakan ibadah *maaliah ijtima'iyyah* yang memiliki posisi yang strategis dan menentukan bagi pembangunan kesejahteraan umat[5].

Pengelolaan manajemen zakat yang dijalankan secara efektif, profesional dan bertanggung jawab, yang diawali dengan perencanaan yang matang, pengorganisasian yang tepat, aktualisasi dan kontrol yang baik adalah wujud dari profesionalisme. Profesional dan proposional pengelolaan zakat juga diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan dalam memecahkan masalah sosial, ekonomi dan kemasyarakatan. Organisasi Masyarakat dan pemerintah memiliki berkewajiban memberikan perlindungan, pembinaan, dan pelayanan kepada muzaki, mustahik, dan pengelola zakat[6].

Pengelolaan zakat yang tidak transparan dan akuntabel mengakibatkan berkurangnya kepercayan masyarakat/muzaki untuk menyalurkan zakatnya

---

[4] Ahmad Thoharul Anwar, 2018, Zakat Produktif Untuk Pembedayaan Umat, https://www.researchgate.net/journal/ZISWAF-Jurnal-Zakat-dan-Wakaf-2461-0577

[5] Nurul Huda dkk, 2015, *Zakat: Perspektif Makro-Mikro (Pendekatan Riset),* Prenamedia Group, Jakarta.

[6] Achmad Syaiful Hidayat "Model Tatakelola Badan Dan Lembaga Amil Zakat Sebagai upaya Untuk Meningkatkan Pemberdayaan Ekonomi masyarakat (Studi Pada Badan/Lembaga Amil Zakat Di Kotamalang)", *Jurnal Humanity*, Volume 7, Nomor 2, (Juli 2012), 01 – 13.

melalui amil, terutama yang dikelola sehingga masyarakat lebih senang mendistribusikan zakat secara individu. Sumbedaya manusia yang mengelola zakat jika tidak profesional/tidak kompeten juga akan mempengaruhi kinerja pengelola zakat[7]. Dalam hal ini profesionalisme amil sangat dituntut guna mengelola zakat. Keberadaan amil yang profesional, maka mustahil dana zakat dapat dioptimalkan perannya. Di sinilah kita melihat peran sentral amil dalam pemberdayaan zakat.

LAZISNU Kota Kediri sebagai pengelola melakukan penyaluran dana berupa bantuan (konsumtif) kepada penerima. Kegiatan ini bertujuan untuk meringankan beban hidup yang dihadapi terlebih dimasa pandemi Covid 19. Banyak warga mengalami berbagai persoalan ekonomi yang disebabkan munculnya wabah penyakit corona. LAZISNU Kota Kediri mendistribusikan berbagai kebutuhan pokok kepada warga yang terdampak langsung wabah tersebut.

Kegiatan distribusi dana yang dikelola LAZISNU Kota Kediri sebelum dan setelah pandemi Covid 19 sampai dengan bulan Januari 2021 orientasi pada pemberian santunan biaya pengobatan, bantuan sembako, beasiswa yatim-piatu dan bantuan sosial yang bersifat konsumtif bagi masyarakat. Mulai Februari 2021 setelah melakukan koordinasi internal pengurus LAZISNU Kota Kediri bersama Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama (PC NU) Kota Kediri dan PW LAZISNU Jawa Timur, diambil langkah penyaluran dana produktif berupa pembagian kambing betina produktif. Kegiatan tertera pada gambar 1 berikut.

Gambar 1: Kegiatan LAZISNU Kota Kediri

Kegiatan penyaluran dana untuk kegiatan produktif melalui pembagian kambing betina produktif dimaksudkan agar masyarakat penerima mendapat manfaat secara ekonomi, pada tahap pertama kambing induk yang diserahkan untuk dipelihara sampai beranak 2 kali, Hasil wawancara peneliti dengan pengurus LAZISNU Kota Kediri hal ini dimaksudkan agar dampak kemanfaatan lebih terlihat. Pada periode berikutnya selain akan ditambah jumlah warga yang menerima program juga akan dilakukan evaluasi masa bergulirnya kambing antar warga. Kambing yang diserahkan adalah betina produktif, anak yang dihasilkan sepenuhnya menjadi milik pemelihara (penerima), betina induk yang suatu saat harus diafkir, maka kambing akan diganti kambing yang baru dan masih produktif menjadi kewenangan LAZSINU Kota Kediri.

[7] Anonim, "Mengapresiasi Bangkitnya Civil Society Dalam Pengelolaan Zakat di Indonesia, dalam Zakat & Empowering", *Jurnal Pemikiran dan Gagasan*, Vol. 1, No. 4 (Agustus 2008). 66-76

Zakat produktif dalam program kambing bergulir saat ini masih berjumlah 5 kambing untuk 5 warga. Prorgram zakat produktif lainnya yang dijalankan LAZISNU Kota Kediri berupa pinjaman modal usaha tanpa bunga kepada 50 pelaku usaha di Kota Kediri dengan alokasi pinjaman antara Rp.500.000 – Rp. 2.000.000,-. Kedepan dua kegiatan yang sedang berjalan akan dievaluasi dan dilakukan peningkatan secara berkelanjutan.

Hasil wawancara dengan penerima kambing, diketahui bahwa warga sangat senang akan adanya program yang dilakukan LAZISNU Kota Kediri. Ada beberapa harapan bahwa jumlah kambing bisa lebih banyak, sehingga warga banyak yang dapat mengisi kegiatan dengan beternak dan mendapatkan hasil secara ekonomi dikemudian hari. Ada juga yang memberi masukan jenis kambing tidak hanya kambing jawa, bisa kambing gibas (domba) karena dilahan perkotaan masih dijumpai lahan tidak terpakai, lapangan yang bisa digunakan sebagai lahan pengembalaan.

Program zakat produkti yang dirintis LAZSINU Kota Kediri memiliki tujuan untuk menambah peningkatan ekonomi. Sejalan dengan pendapat maltuf Fitri[8] menyatakan bahwa pengunaan dana zakat dalam kegiatan ekonomi produktif adalah sebuah konsepsi untuk memandirikan penerima zakat secara sosial ekonomi dengan maksud untuk merubah dari penerima zakat menjadi pembayar zakat. Modal usaha diharapkan berdampak pertambahan pendapatan dan munculnya usaha baru penerima zakat melalui hibah kambing bergulir. Pendampingan dan bimbingan LAZISNU Kota Kediri senantiasa dilakukan bagi penerima zakat sehingga mereka dapat berusaha secara berkelanjutan dan memiliki pendapatan tetap.

LAZISNU Kota Kediri merupakan badan organisasi yang potensial untuk meningkatkan kesejahteraan warga nahdiyin, penguatan ekonomi akan menambah potensi calon pemberi zakat sehingga dana zakat akan bertambah besar dan penerima manfaat juga akan lebih banyak. Kemandirian ekonomi harus dimulai dari hal yang terkecil dan memiliki dampak pada penguatan modal sosial. Menurut pendapat Amalia[9] daya tarik modal sosial terletak pada kapasitasnya untuk memobilisasi jaringan sosial lokal untuk mengatasi masalah kemiskinan misalnya program pendanaan mikro. Pendapat Solikin[10] menyatakan modal sosial berpengaruh terhadap pendapatan peternak. Kedepan maka LAZISNU Kota Kediri harus berani lebih mengoptimlakan baik kualitas maupun kuantitas pengalokasian zakat produkti bagi masyarakat (warga nahdiyin).

KESIMPULAN

Simpulan penelitian ini bahwa LAZISNU Kota Kediri dalam menjalankan tugas atau amanah sudah menunjukkan peran secara baik terutama dalam

---

[8] Maltuf Fitri, Pengelolaan Zakat Produktif sebagai Instrumen Peningkatan Kesejahteraan Umat, Economica: Jurnal Ekonomi Islam t Volume 8, Nomor 1 (2017): 149 – 173 ISSN: 2085-9325 (print); 2541-4666 (online) DOI: http://dx.doi.org/10.21580/economica.2017.8.1.1830

[9] Ayu Diah Amalia, 2015, Modal Sosial dan Kemiskinan, , Sosio Informa, Vol 1, No 3,

[10] Nur Solikin, dkk, 2019, The Contribution of Social Capital to the Income and Development of Beef Cattle Farmers, IOP Conf. Series: Earth and Environmental Science **372** (2019) 012053

penyaluran zakat konsumtif, kedepan penyaluran zakat produktif (program kambing bergilir, pinjaman mudal usaha) atau program yang mengarah pada penguatan ekonomi dan usaha harus lebih ditingkatkan dalam kualitas serta kuantitasnya agar dampak simbiosis mutualistis penguatan dan kemandirian ekonomi dapat terwujud.

SARAN

Untuk meningkatkan peran dan manfaat dirasa perlu melakukan hal-hal sebagai berikut :

1. LAZISNU Kota Kediri terus melakukan penggalangan dana dari masyarakat.
2. Menjalin kerjasama dengan berbagai lembaga dan stakeholder baik internal NU maupun eksternal sebagai pintu masuk sosialisasi program kegiatan.
3. Meningkatkan penyaluran dana zakat produktif bagi warga.
4. Merintis dan mengembangkan usaha warga bermitra dengan LAZISNU Kota Kediri, misalnya penyediaan paket aqiqoh, hewan qurban, dan lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

Achmad Syaiful Hidayat, 2012. Model Tatakelola Badan Dan Lembaga Amil Zakat Sebagai upaya Untuk Meningkatkan Pemberdayaan Ekonomi masyarakat (Studi Pada Badan/Lembaga Amil Zakat Di Kotamalang)", *Jurnal Humanity*, Volume 7, Nomor 2, (Juli 2012).

Anonim, 2008. Mengapresiasi Bangkitnya Civil Society Dalam Pengelolaan Zakat di Indonesia, dalam Zakat & Empowering, *Jurnal Pemikiran dan Gagasan*, Vol. 1, No. 4 (Agustus 2008).

Anwar,A, Thoharul, 2018. Zakat Produktif Untuk Pembedayaan Umat, https://www.researchgate.net/journal/ZISWAF-Jurnal-Zakat-dan-Wakaf-2461-0577

Ayu Diah Amalia, 2015. Modal Sosial dan Kemiskinan, , Sosio Informa, Vol 1, No 3, https://doi.org/10.33007/inf.v1i3.166.

BPS Kota Kediri, 2020. Kota Kediri Dalam Angka 2020. Kediri: BPS Kota Kediri

Fitri, Maltuf, 2017. Pengelolaan Zakat Produktif sebagai Instrumen Peningkatan Kesejahteraan Umat, Economica: Jurnal Ekonomi Islam t Volume 8, Nomor 1 (2017): 149 - 173 ISSN: 2085-9325 (print); 2541-4666 (online) DOI: http://dx.doi.org/10.21580/economica.2017.8.1.1830.

Maltuf Fitri, Pengelolaan Zakat Produktif sebagai Instrumen Peningkatan Kesejahteraan Umat, Economica: Jurnal Ekonomi Islam t Volume 8, Nomor 1 (2017): 149 – 173 ISSN: 2085-9325 (print); 2541-4666 (online) DOI: http://dx.doi.org/10.21580/economica.2017.8.1.1830.

Masjfuk, Zuhdi. 1994. Masail Fiqhiyah (Kapita Selekta Hukum Islam). Jakarta: CV. Haji Masagung.

Nur Solikin, dkk, 2019. The Contribution of Social Capital to the Income and Development of Beef Cattle Farmers, IOP Conf. Series: Earth and Environmental Science **372** (2019) 012053

Nurul Huda dkk, 2015. *Zakat: Perspektif Makro-Mikro (Pendekatan Riset),* Prenamedia Group, Jakarta.

STRATEGI PENGEMBANGAN INDUSTRI MAKANAN HALAL DI KOTA JAYAPURA

Fachrudin Fiqri Affandy

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Fattahul Muluk Papua
Jl. Merah Putih Buper Waena, Kota Jayapura, 99332, Telp (0967) 572125, Fax (0967) 572126
affandyjo@gmail.com

Abstract : The halal food industry is an important issue in the growth of the halal industry. Meanwhile, consumption is an important pillar in the Islamic economy which must comply with the halal concept. The Jayapura city is heterogeneous, consisting of various religions, ethnicities, races, and cultures. This research was conducted to analyze the strategy for the development of the halal food industry in Jayapura City. This study is field research using the descriptive qualitative method. Data were collected by interview and observations, as well as a review of relevant literature. The data obtained were analyzed through the reduction of data. The results of the analysis explain the challenge in the development of the halal food industry including the halal certification program for SME's products, the role of Indonesia Council of Religious Scholar (MUI) in implementing halal product assurance, and the role of Islamic financial institutions in giving funding to develop the halal food industry.
Keywords: *Strategy, Halal Food Industry, Development*

Abstrak: Industri makanan halal menjadi isu penting dalam perkembangan industri halal. Sejalan dengan hal tersebut, konsumsi merupakan pilar penting dalam ekonomi Islam yang harus sesuai dengan konsep halal. Kota Jayapura bersifat heterogen yang terdiri dari berbagai agama, suku, ras, hingga budaya. Penelitian ini dilakukan untuk menganalisis strategi pengembangan industri makanan halal di Kota Jayapura. Penelitian ini merupakan penelitian lapangan dengan menggunakan metode pendekatan deskriptif-kualitatif. Pengumpulan data dilakukan dengan wawancara dan observasi, serta kajian literatur yang relevan. Data yang diperoleh dianalisis melalui reduksi data. Hasil analisis menjelaskan tantangan perkembangan industri makanan halal meliputi program sertifikasi halal produk UMKM, peran MUI dalam pelaksanaan jaminan produk halal, serta peran lembaga keuangan syariah dalam pendanaan untuk mengembangkan industri makanan halal.
Kata Kunci : *Strategi, Industri makanan halal, dan Perkembangan*

A. PENDAHULUAN

Industri halal pada saat ini telah berkembang pesat sehingga dilirik oleh banyak negara di dunia. Industri halal dianggap menjadi salah satu faktor

pendorong ekonomi di sektor industri pada sebuah negara. [1] Sebagai negara dengan mayoritas muslim terbesar di dunia, Indonesia mempunyai potensi untuk terus mengembangkan industri halal dari berbagai sub sektor seperti industri makanan halal, *fashion* muslim, Media Halal, Pariwisata halal, Obat-obatan halal, kosmetik halal, hingga ibadah haji dan umrah.

Menurut data yang dirilis oleh *Global Islamic Economy* pada tahun 2019, Indonesia mengalami peningkatan pada rangking skor yang sebelumnya berada diperingkat 10, pada tahun 2019 naik menjadi peringkat lima dunia. Ada enam indikator yang menjadi penilian sehingga Indonesia masuk dalam negara dengah pengembangan ekonomi Islam terbaik kelima di dunia. Enam indikator yang menjadi penilaian adalah keuangan Islam menduduki rangking lima, pariwisata halal menduduki rangking empat, dan *fashion* muslim menduduki peringkat dua. Ada tiga indikator yang belum menjadikan Indonesia masuk dalam sepuluh besar dunia diantaranya obat-obatan halal, media digital, dan yang paling penting yaitu makanan halal.[2]

Meskipun Indonesia tidak masuk dalam sepuluh besar *TOP Food Halal*, dunia masih mengakui potensi besar dalam industri makanan halal di dunia. Pada tahun 2018, Indonesia berada diperingkat pertama sebagai negara dengan pangsa pasar konsumen terbesar di dunia dengan nilai $173 Trilliun.[3]

Melalui Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah (KNEKS) yang dibentuk oleh pemerintah sebagai upaya untuk merealisasikan pengembangan ekonomi syariah di Indonesia, maka perlu disusun sebuah perencanaan sistematis dan terukur untuk mencapai tujuan tersebut. Pada tahun 2018, KNEKS meluncurkan master plan ekonomi syariah 2019-2024. Tujuannya untuk mencapai target pengembangan ekonomi syariah ditataran domestik dan global, dan menjadikan Indonesia sebagai pusat ekonomi syariah dunia. Salah satu sektor menjanjikan yang perlu dioptimalkan adalah industri halal, meliputi pariwisata halal, *fashion* muslim, digital marketing, farmasi dan kosmetik halal, serta yang paling adalah industri makanan dan minuman halal.

Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah (KNEKS) merilis pertumbuhan ekonomi di Indonesia, sehingga didapat delapan sampel daerah yang dianggap signifikan pertumbuhan ekonomi daerahnya. Selain itu, daerah tersebut dipersiapkan sebagai kawasan untuk pengembangan ekonomi syariah di Indoenesia. Salah satu yang potensial adalah industri halal. Dari data yang rilis, pada tahun 2017 Provinsi Papua mendapatkan PDRB sebesar Rp. 191, 62 Trilliun, jauh dari pencapaian DKI Jakarta yang menembus angka Rp. 2.490 trilliun.[4]

---

[1] Lili Puspita Sari, 'Pengembangan Industri Makanan Halal Di Indonesia', *Al-Intaj*, 6.2 (2021), 68 <https://doi.org/10.29300/aij.v6i2.3180>.

[2] Dinar Standard, 'State of the Global Islamic Economy Report 2019/20', in *Dubai International Financial Centre* (Thomson Reuters, 2019), pp. 1–174 <https://cdn.salaamgateway.com/special-coverage/sgie19-20/full-report.pdf>.

[3] Standard.

[4] Komite Nasional Keuangan Syariah, 'Masterplan Ekonomi Syariah Indonesia 2019-2024', in *Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/ Badan Perencanaan Pembangunan Nasional*, ed. by Deputi Ekonomi, ! (Jakarta: Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional, 2018), pp. 65–67 <https://knks.go.id/storage/upload/1573459280-Masterplan Eksyar_Preview.pdf>.

Kota Jayapura menjadi satu kawasan yang termasuk dalam kategori heterogen, dikarenakan terdapat berbagai jenis agama di dalamnya. Menurut data yang dirilis oleh BPS Kota Jayapura, jumlah pemeluk agama tertinggi adalah agama Kristen Protestan sebanyak 210.202 jiwa, Islam 183.430 jiwa, Kristen Katolik 84.474, Hindu 1,708 jiwa, dan terakhir Budha sebanyak 1.237 jiwa.[5] Melihat data di atas, keberadaan sertifikasi halal untuk produk yang diperjual belikan sangatlah penting, terlebih perkembangan teknologi dan semakin bervariasi produk olahan makanan yang bahan bakunya masih perlu untuk diketahui kehalalannya. Sehingga peluang industri makanan halal di Kota Jayapura masih berpotensi untuk berkembang menjadi sebuah industri.

Penelitian terkait tentang makanan halal pernah dilakukan oleh Ira Eka Pratiwi pada tahun 2019. Penelitian ini mencoba untuk mengetahui faktor-faktor yang mempengaruhi minat remaja muslim untuk membeli makanan halal di Provinsi Papua. Hasil dari penelitian ini adalah sikap dan perilaku berpengaruh terhadap minat membeli makanan halal, sedangkan merk, norma subjektif, dan pengetahuan halal tidak menunjukkan pengaruh yang signifikan terhadap minat beli remaja muslim.[6]

Dari paparan data dan penelitian terdahulu, penelitian ini mecoba untuk mengambil fokus kajian tentang perkembangan industri makanan halal. Penelitian yang dilakukan oleh Yuhanis dan Nyen, menunjukkan masyarakat non-muslim di Malaysia membutuhkan produk halal yang higienis dan menyehatkan.[7] Hal ini menarik untuk dikaji secara mendalam dikarenakan kebutuhan akan produk halal merupakan bagian terpenting untuk membentuk sebuah industri makanan halal di Kota Jayapura, dan dibutuhkan juga oleh non muslim sebagai jaminan keamanan produk makanan atau minuman.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Pengertian Industri Halal

Keterkaitan istilah industri halal sering dikaitkan dengan upaya untuk menghasilkan suatu barang atau jasa yang sesuai dengan ajaran Islam (syariah). Seiring berkembangnya zaman, definisi indsutri halal menajdi kian populer, dikarenakan banyaknya permintaan produk dan jasa halal di dunia.[8]

Industri halal adalah kumpulan perusahaan yang melakukan aktivitas produksi untuk mengolah bahan baku untuk produk, atau mengolah jasa, yang

---

[5] BPS Kota Jayapura, *'KOTA JAYAPURA DALAM ANGKA JAYAPURA MUNICIPALITY IN FIGURES 2020'* (BPS Kota Jayapura, 2020), p. 91.

[6] Ira Eka Pratiwi, *'Halal Food and Young Muslims' Purchase Intention in Indonesia: A Case Study in Papua Province*', *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, November, 2018, 1 <https://doi.org/10.32957/ijisef.393128>.

[7] Yuhanis Abdul Aziz and Nyen Vui Chok, 'The Role of Halal Awareness, Halal Certification, and Marketing Components in Determining Halal Purchase Intention Among Non-Muslims in Malaysia: A Structural Equation Modeling Approach', *Journal of International Food and Agribusiness Marketing*, 25.1 (2013), 1 <https://doi.org/10.1080/08974438.2013.723997>.

[8] Sukoso and others, *'Ekosistem Industri Halal 1'*, ed. by Hartono Harimurti Asep A. Prihanto, Muhamad Irfan Sukarna, I (Jakarta: Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah - Bank Indonesia, 2020), p. 41.

proses input dan outputnya berlandaskan pada prinsi syariah.[9] Pada saat ini, halal telah bersifat universal dan menjadi sebuah kualitas untuk menentukan standar suatu produk. Menjadi universal dikarenakan halal tak hanya diadopsi oleh muslim, melainkan juga dari kalangan non muslim. Dalam implementasinya, industri halal di Indonesia telah diatur di dalam UU No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal. Adanya Undang-undang tersebut dapat memberikan jaminan kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama masing-masing, dimana negara berkewajiban memberi perlindungan dan jaminan tentang kehalalan produk. Sub sektor yang menjadi bagian industri halal salah satunya industri makanan halal. Apabila melihat definisi di atas, industri makanan halal adalah sekumpulan perusahaan, pedagang, atau UMKM yang memproduksi dan menjual makanan dan minuman, yang input dan outputnya sejalan dengan prinsip syariah dan sesuai dengan prosedur yang berlaku pada sebuah negara.

Kajian Halal

Halal di dalam Al-qur'an menjelaskan tentang diperbolehkan suatu barang atau jasa untuk diperbolehkan mengkonsumsi menurut hukum Islam. Halal merupakan kelayakan hukum dan keabsahan barang dan jasa menurut hukum Islam. Kehidupan manusia merupakan kombinasi antara ibadah kepada Alalh Swt dan beribadah kepada sesama manusia dalam bentuk interaksi *(mu'amalah)* telah diatur sesuai dengan konteks ibadah tersebut.[10] Allah Swt berfirman di dalam Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 168 :

> Terjemahnya :
> *Wahai manusia, makanlah sebagian (makanan) di bumi yang halal lagi baik dan janganlah mengikuti langkah-langkah setan. Sesungguhnya ia bagimu merupakan musuh yang nyata*. (QS. Al-Baqarah:168).

Sertifikasi dan Labelisasi Produk Halal

Sertifikasi halal adalah pengakuan kehalalan suatu produk yang dikeluarkan oleh Badan Penjaminan Produk Halal (BPJPH) berdasarkan halal tertulis yang dikeluarkan oleh MUI. Sedangkan Labelisasi Halal adalah tanda kehalalan suatu produk.[11] Diberlakukannya sertifikasi halal pada semua produk baik kosmetik, obat, makanan, dan minuman untuk memberikan jaminan perlindungan konsumen dari berbagai macam bahan produksi yang tidak sesuai dengan prinsip syariah. Adapun indikator kehalalan suatu produk diantaranya :[12]

a) Tidak mengandung babi dan bahan yang berasal dari babi
b) Tidak mengandung bahan-bahan yang diharamkan

---

[9] Syeda Hameeda Batool Gillani, Farrukh Ijaz, and Muhammad Mahmood Shah Khan, 'Role of Islamic Finance Institutions in Promotion of Pakistan Halal Food Industry', *Islamic Banking and Finance Review*, 3.3(1) (2016), p. 30.

[10] Gillani, Ijaz, and Khan.

[11] Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal'

[12] Burhanudin, *Hukum Perlindungan Konsumen Dan Sertifikasi Halal* (Malang: UIN Maliki Pers, 2011).

c) Semua bahan yang berasal dari bahan hewan yang halal disembelih sesuai syariat
d) Semua tempat penyimpanan, penjualan, tempat pengelolaan tidak boleh digunakan untuk hewan babi, jika pernah digunakan haarus dibersihkan terlebih dahulu.
e) Semua makanan dan minuman yang tidak mengandung khamar.

Selain bertujuan untuk memberikan keamanan kepada konsumen dalam mengkonsumsi suatu produk, sertifikasi halal memiliki tujuan lain yaitu meningkatkan nilai tambah bagi pelaku usaha untuk memproduksi dan menjual produk halal.

Makanan Halal

Konsep makanan halal dapat dilihat dari substansi halal, prosesnya, dan bagaimana cara mendapatkan. Seperti penjelasan di bawah ini[13]

Substansi halal

Allah Swt telah banyak memberikan kemurahan kepada seluruh umat manusia. Terbukti banyak jenis makanan yang halal dan bisa untuk dikonsumsi. namun Allah Swt juga memberi rambu-rambu untuk tidak mengkonsumsi makanan dan minuman yang dilarang. Tentu dibalik pelarangan tersebut memiliki hikmah yaitu untuk kemaslahatan umat manusia. Adanya larangan tersebut menjadi ujian ketaatan manusia terhadap perintah Allah Swt.

Proses Mengolah Makanan dan Minuman Halal

Semua makanan dan minuman halal harus melalui proses yang sesuai dengan syariah. Contohnya penyembelihan hewan. Penyembelihan hewan dilakukan dengan menyebut nama Allah Swt untuk menghalalkan proses tersebut. Apabila hal tersebut tidak dilakukan, maka hewan yang disembelih tanpa menyebut nama Allah Swt akan menjadi bangkai dan tidak baik untuk dikonsumsi.

a) Cara Mendapatkan Makanan dan Minuman Halal

Sebagai seorang muslim, sudah sepatutnya kita taat terhadap aturan Allah Swt tentang makanan yang boleh dikonsumsi. Islam telah memberikan pedoman tentang mengkonsusi makanan dan minuman yang halal dan toyyib. Mengkonsumsi makanan dan minuman yang diperoleh secara haram akan berdampak negative pada spiritual seseorang. Hidupnya tidak akan tenang dan tidak akan pernah merasakan rasa syukur.

Strategi pengembangan Industri Makanan Halal

Dalam menumbuh kembangkan implementasi ekonomi syariah di daerah, salah satu cara yang dapat ditempuh dengan penguatan industri makanan halal. Makanan dan minuman halal menjadi sebuah keniscayaan untuk seorang muslim dalam mengkonsumsi makanan atau minuman agar terhindar dari zat-zat yang diharamakan terlebih lagi yang membahayakan tubuh, baik jasmani maupun rohani. Perlu adanya strategi untuk penguatan industri makanan halal di Kota Jayapura.

---

[13] M.I. Haleem, A. and Khan, 'Towards Successful Adoption of Halal Logistics and Its Implications for the Stakeholders', *British Food Journal*, 119.7 (2017) <https://doi.org/https://doi.org/10.1108/BFJ-12-2016-0637>.

Strategi *pertama*, menginisiasi sebuah badan atau perwakilan BPJPH di daerah sebagai bentuk tanggung jawab terhadap UU No. 33 Tahun 2014. *Kedua*, melakukan penguatan rantai nilai halal. Penguatan ini dilakukan dimulai dari mempersiapkan bahan baku, teknologi, saluran distribusi, hingga model penadaan usaha. *Ketiga,* penguatan terhadap *stakeholder* industri halal seperti pemerintah daerah, mengoptimalkan peran MUI, memberikan akses pelaku usaha untuk melakukan pembiayaan pada perbankan syariah, serta memberikan edukasi kepada masyarakat (konsumen) pentingnya membentuk eksosistem halal, khususnya makanan dan minuman halal.[14]

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian deskriptif-kualitatif sebagai cara untuk memecahkan sebuah kasus atau fenomena yang terjadi di lapangan. Penelitian ini merupakan penelitian lapangan menggunakan data primer yang didapat melalui observasi, dokumentasi, dan wawancara. Data sekunder pendukung penelitian ini di dapat beberapa instansi seperti BPS Kota Jayapura, artikel ilmiah, serta dokumen lainnya yang relevan. Data yang diperoleh kemudian dianalisis dalam bentuk deskriptif berupa gambar dan hasil wawancara yang disesuaikan dengan objek penelitian.

Dalam penelitian ini data dianalisis sebanyak empat tahapan yaitu reduksi data, penyajian data, verifikasi data, dan penarikan kesimpulan. Reduksi data dilakukan dengan memilih data yang masuk untuk disesuaikan dengan topik penelitian. Penyajian data dilakukan dengan memasukkan data hasil reduksi yang berkaitan dengan tema penelitian. Verifikasi data dilakukan dengan menggunakan teknik Triangulasi membandingkan satu data dengan data yang lain. Setelah dilakukan verifikasi data, tahapan akhir adalah penarikan kesimpulan yang dilakukan oleh peneliti berdasarkan interpretasi data yang diperoleh.[15]

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil

Strategi Pengembangan Industri Makanan Halal

Program Sertifikasi Halal pada UMKM

Ekosistem industri halal menjadi sangatlah penting untuk terus ditumbuh kembangkan disemua daerah di Indonesia. Upaya yang harus dilakukan adalah dengan cara berjalan bersama dengan para pelaku usaha dan *stakeholder* untuk menguatkan kesadaran dalam memproduksi dan mengkonsumsi produk halal. Salah satu hasil penelitian tentang tantangan perkembangan industri makanan halal di Kota Jayapura didapat dari sumber para pelaku usaha. Seperti hasil wawancara di bawah ini.

Terkait dengan produk halal ya, ya tahu. Seeprti makanan-makanan yang boleh dimakan dan minuman yang bisa kita minum tanpa mengandung alkohol.[16]

---

[14] Komite Nasional Keuangan Syariah.

[15] Lexy J Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, 33rd edn (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014).

[16] Firjam Pedagang Mie Ayam, 'Hasil Wawancara', 2021.

Hal yang sama juga disampaikan oleh pelaku usaha lain terkait dengan pengetahuan tentang sertifikasi produk halal. Seperti hasil wawancara di bawah ini.

> *Ya saya tahu tentang sertifkat produk halal. Seperti produk yang ada label halalnya kan ? saya tahu itu.*[17]

Dari hasil wawancara di atas dengan dua pelaku usaha, mereka nampaknya mengetahui tentang sertifikasi halal pada suatu produk. Pelaku usaha berpendapat bahwa produk makanan dan minuman halal itu memiliki kriteria tidak mengandung bahan yang haram, dan tidak mengandung alkohol.

Berdasarkan hasil observasi peneliti, para pedagang telah mencantumkan label halal pada spanduk penjualan mereka dengan maksud meyakinkan konsumen bahwasannya produk makanan yang mereka jual halal dan aman untuk dikonsumsi. untuk mendapatkan label halal tentunya ada proses yang harus dilalui oleh para pelaku usaha. Peneliti mencoba menggali informasi terkait label halal yang digunakan oleh para pelaku usaha. Terdapat temuan bahwasannya, mulai dari proses hingga tata cara pengajuan sertifikasi halal tidak dapat dipahami oleh para pelaku usaha, sehingga menjadi sebuah pertanyaan tentang pemasangan label halal pada spanduk penjualan mereka. Seperti hasil wawancara di bawah ini.

> *Kalau masalah tempat pendaftaran dan caranya saya belum tahu, nanti mungkin bisa tanya ke teman atau siapa begitu kah. Yang jelas nanti saya akan cari tahu dan mendaftarkan produk saya, insya allah.*[18]

Hal sama diungkapkan oleh pelaku usaha lain tentang sertifikasi halal produk makanan,
seperti hasil wawancara di bawah ini.

> *Tempat pendaftaran sertifikasi halal ya, kalau itu sa kurang tahu ya, mungkin nanti sa cari info dulu di teman-teman. Kalau sudah tahu, pastinya sa akan daftarkan sa produk ke situ.*[19]

Berdasarkan hasil wawancara peneliti bersama para pelaku usaha, terdapat sebuah benang merah yaitu, pada dasarnya para pelaku tahu tentang produk makanan dan minuman halal yang telah didefinisikan menurut agama seperti tidak mengandung bahan haram dan tidak mengandung alkohol. Terlebih label halal telah menjadi sebuah keharusan oleh pelaku usaha untuk memberi jaminan kepastian kepada konsumen. Label halal yang digunakan ternyata tidak melalui proses yang ditentukan oleh LPPOM MUI, mendaftar, kemudian diperiksa oleh auditor, hingga terbit sertifikat halal. Keberanian pelaku usaha sangatlah beresiko dikarenakan tidak melalui prosedur yang telah ditetapkan, serta label halal hanya formalitas dalam berdagang untuk meyakinkan konsumen.

---

[17] Firman Pedagang Minuman Kekinian, 'Hasil Wawancara', 2021.

[18] Pedagang Mie Ayam.

[19] Pedagang Minuman Kekinian.

Peran MUI dalam Mengembangkan Industri Makanan Halal

Majelis Ulama Indonesia (MUI) menjadi garda terdepan mitra pemerintah untuk terus memberikan edukasi dan sosialisasi kepada masyarakat, khususnya para pelaku usaha untuk melakukan sertifikasi halal pada produknya khususnya makanan dan minuman. Hal ini dilakukan sebagai upaya memberikan jaminan makanan dan minuman yang dikonsumsi oleh konsumen, selain itu produk yang memiliki label halal akan memiliki nilai lebih pada produk yang dijual. Seperti hasil wawancara di bawah ini.

> *Kami dari MUI terus berupaya mendorong para pelaku usaha untuk mendaftarkan produk usahanya agar tersertifikasi dan mendapatkan label halal. Dengan adanya label halal ini, dapat memberikan sebuah jaminan kepada masyarakat bahwa produk tersebut aman dan halal untuk dikonsumsi. bahkan antusias produsen banyak dari kalangan non muslim, mengingat pangsa pasar konsumen mereka adalah masyarakat muslim.*[20]

Selain mendorong untuk melakukan sertifikasi, Majelis Ulama Indonesia Provinis Papua juga senantiasa untuk mensosialisasikan dan mengedukasi para pelaku usaha untuk segera melakukan sertifikasi. Namun realita di lapangan menunjukkan masih ada para pelaku usaha yang belum tahu tentang sertifikasi halal, terlebih lagi pelaku usaha menggunakan label halal untuk memberikan legitimasi tanpa melalui prosedur yang ditentukan. Seperti hasil wawancara berikut.

> *Mengenai pelaku usaha yang memberi label halal pada produknya tanpa mengikuti prosedur yang sudah ditentukan, seharusnya mendapatkan teguran untuk segera melakukan sertifikasi. Pernah dulu ada keajdian, produk dilabeli dengan label halal namun tidak melalui prosedur, akhirnya kami tegur untuk ditarik dulu dan mengurus sertifikasi halal. Kami dari MUI sifatnya hanya menghimbau kepada paara pelaku usaha, bahwa sertifikasi halal itu sangatlah penting. Kami juga pernah melakukan sosialisasi bersama disperindagkop juga*[21]

---

[20] M. Anang Firdaus Ketua Komisi Fatwa MUI Prov. Papua, 'Hasil Wawancara', 2021.

[21] Ketua Komisi Fatwa MUI Prov. Papua.

Berdasarkan hasil wawancara di atas, peran MUI cukup jelas dalam membentuk ekosistem industri makanan halal di Kota Jayapura. Proses sosialisasi dan edukasi masih belum berjalan secara berkelanjutan dan terprogram. Sosialisasi dan edukasi dilakukan melalui mimbar-mimbar pengajian dan dakwah yang tentu kurang mengena. Sosialisasi dan edukasi sertifikasi halal harus menjadi prioritas MUI dan bersifat terprogram, mengingat masih banyak pelaku usaha yang mengambil jalan pintas unutk mendapatkan label halal sebagai bentuk legitimasi jaminan kepada konusumen tentang kehalalan produknya.

Peran Lembaga Keuangan Syariah dalam Industri Makanan Halal

Stakeholder yang memiliki peran dalam pengembengan industri halal berikutnya adalah lembaga keuangan syariah baik bank dan non bank. Adanya lemabaga keuangan syariah dapat membantu para pelaku usaha untuk terus dapat mengembangkan usahanya melalui pembiayaan-pembiayan pada lembaga keuangan syariah. Namun faktanya, lembaga keuangan syariah hanya sampai pada batasan sebagai pemberi pinjaman atau pemberi modal kepada pelaku usaha namun tidak sampai pada proses pendampingan usaha makanan dan minuman halal dan pengurusan sertifikasi halal. Seperti hasil wawancara berikut .

> *Kalau terkait pembiayaan untuk usaha, kita dulu pernah ada ditahun 2018 mas. Pada saat itu disebut dengan pembiayaan multi guna. Pembiayaan tersebut memang khusus untuk usaha dengan maksimal plafon Rp. 30.000.00. pada saat itu, kita hanya sebagai pemberi modal dengan akad yang telah disepakati, kemudian kita damping sampai pencairan. Namun setelah 2018 hingga sekarang, pembiayaan tersebut ditiadakan. Untuk saat ini kita masih fokus pada pembiayaan haji dan umroh.*[22]

Berdasarkan hasil wawancara di atas, menemukan fakta bahwasannya lembaga keuangan syariah belum secara penuh menjalankan fungsinya sebagai lembaga intermediasi dan lembaga yang berfungsi menyalurkan pembiayaan secara penuh. Sektor perdagangan sangat potensial untuk menjadi target pasar oleh lembaga keuangan syariah tentunya. Lembaga keuangan syariah perlu mengambil peran dalam pembentukan ekosistem halal khususnya di Kota Jayapura.

2. Pembahasan

Penelitian yang membahas tentang industri halal tentunya telah banyak dilakukan dan mengambil objek serta sudut pandang yang berbeda-beda. Penelitian ini mencoba untuk mengidentifikasi tantangan mengembangkan industri makanan halal di Kota Jayapura.

Tantangan Pengembangan Industri Makanan Halal

hasil penelitian menunjukkan bahwasannya masih rendahnya kesadaran para pelaku usaha khususnya dibidang kuliner makanan dan minuman untuk melakukan sertifikasi halal. Kesibukan dalam menjalankan aktivtitas dan ketidak tahuan tentang proses sertifikasi halal menjadi penyebab pelaku usaha belum melakukan sertifikasi halal, sehingga mereka memberanikan diri untuk

[22] Sya'rawi Sharia Acoount Officer, 'Hasil Wawancara', 2021.

memasang label halal tanpa melalui prosedur yang ditetapkan oleh MUI. Perilaku semacam ini tentunya melanggar dan perlu untuk segera diingatkan.

Strategi Pengembangan Industri Makanan Halal

Pertama, peran strategis Majelis Ulama Indonesia sebagai mitra pemerintah dalam mensosialisasikan UU No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal (JPH) telah berlangsung baik berupa sosialisasi dan edukasi, namun masih kurang berkelanjutan dan terprogram sehingga masih ada pelaku usaha yang belum mengetahui prosedur sertifikasi halal. *Kedua,* peran lembaga keuangan syariah menjadi sangat penting dalam mendukung pengembangan ekosistem industri makanan halal. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa peran lembaga keuangan dalam mengembangkan industri makanan halal masih sebatas pemberi modal kepada pelaku usaha, tanpa ada pendampingan secara menyeluruh.

Industri halal saat ini telah menjadi isu dunia yang terus berkembang dipenjuru dunia. Menurut data yang dirilis oleh *Global Islamic Economy,* Malaysia menempati urutan pertama negara dengan pengembangan ekonomi Islam terbaik di dunia, disusul Uni Emirat Arab, Bahrain, Saudi Arabia, dan Indonesia berada diurutan lima dunia. Indonesia masih berpotensi untuk menjadi negara dengan pengembangan ekonomi Islam terbaik di dunia apabila mampu untuk mendongkrak posisi melalui kebijakan industri halal seperti pariwisata halal, fesyen halal, keuangan halal, obat-obatan halal, dan, salah satunya melalui UU No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal (JPH) yang dimulai dari hulu hingga hilir. Halal buka hanya sebagai symbol dibolehkannya suatu produk untuk dikonsumsi, melainkan menjadi sebuah jaminan terhadap suatu produk dan dapat meningkatkan nilai dari suatu produk. Dalam mengembangkan industri makanan halal di daerah memiliki tantangan yang bermacam-macam, terlebih daerah minoritas muslim. Strategi yang dapat dilakukan adalah membentuk perwakilan BPJPH agar pelaku usaha mudah untuk melakukan sertifikasi halal pada produknya. Penguatan rantai industri halal menjadi langkah berikut untuk mengembang industri makanan halal, dimulai dari sosialisasi hingga implementasi sertifikasi sesuai prosedur. Semuanya dilakukan oleh LPPOM MUI bekerja sama dengan MUI dan Pemerintah melalui dinas terkait agar terus mendorong proses sertifikasi halal sebagai bentuk upaya mengembangkan industri halal.

Beberapa penelitian terdahulu tentang industri halal pernah dilakukan oleh Muhammad Anwar Fatoni dan Tasya Hadi Syahputri. Penelitian bertujuan untuk mengidentifikasi peluang dan tantangan Indonesia dalam industri halal. Hasil yang didapat Indonesia berpotensi mengembangkan industri halal di berbagai sektor terutama makanan halal, pariwisata halal, fesyen halal, dan keuangan halal. Namun Indonesia harus menhadapi tantangan berupa rendahnya kesadaran masyarakat tentang halal, rendahnya daya saing produk lokal, dan kendala dalam penerapan peraturan Jaminan Produk Halal (JPH).[23]

[23] Muhammad Anwar Fathoni and others, 'Potret Industri Halal Indonesia: Peluang Dan Tantangan', *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 6.03 (2020), 428 <http://jurnal.stie-aas.ac.id/index.php/jiedoi:http://dx.doi.org/10.29040/jiei.v6i3.1146>.

Penelitian kedua dilakukan oleh Aminatuz Zahrah dan Achmad Fawaid. Penelitian tentang prospek dan tantangan *halal food* di Era 4.0 memberikan hasil bahwa para pebisnis diera revolusi industri 4.0 telah diberikan kemudahan untuk mengelola makanan halal, dumulai dari proses produksi, hingga penjualan yang menggunakan teknologi. Dampak yang timbul adalah eksistensi makanan halal semakin terkenal, penjualan yang efektif, pasar yang lebih luas sehingga industri makanan halal dituntut untuk memiliki daya saing.[24]

Penelitian yang dilakukan oleh Nur Aini dan Meta Renati tentang peluang dan tantangan industri makanan halal di Eropa, mendapatkan hasil berkembangnya industri makanan halal dipicu meningkatnya permintaan sertifikasi halal, jaminan kualitas dan berkembangnya pariwisata halal. Sedangkan yang dihadapi adalah bagaimana upaya pelaku usaha untuk meningkatkan kualitas dan memenuhi standar halal untuk memenuhi permintaan global.[25]

Ketiga penelitian di atas memiliki kesamaan terletak pada objek kajian yaitu industri makanan halal, namun yang menjadi pembeda dalam Penelitian ini adalah untuk mengungkap tentang tantangan dalam mengembangkan industri makanan halal di daerah yang bersifat heterogen dilihat dari subjek (pelaku usaha) dan *stakeholder* . Dalam mengungkap tantangan tersebut, penelitian ini menggali berbagai sumber yang relevan khususnya *stakeholder* yang berkaitan dengan penguatan industri halal di Kota Jayapura.

Tantangan perkembangan industri halal, khususnya industri makanan dan minuman halal di setiap daerah tentunya berbeda. Karakteristik masyarakat, sosial, agama, hingga budaya menjadi faktor penting dalam membentuk dan mengembangkan industri halal disuatu daerah. melihat hasil penelitian ini dan mengkaji serta membandingkan dengan penelitian terdahulu yang sudah ada, tema industri halal masih menjadi sebuah isu yang menarik untuk dikaji secara mendalam. Isu industri halal telah menjadi isu global sehingga banyak negara mengadopsi konsep halal menjadi sebuah gaya hidup salah satunya adalah Korea Selatan. Persamaan ini menjadi langkah awal unutk mengkaji tantangan industri makanan halal di Indonesia, khususnya di Kota Jayapura.

Hasil penelitian yang didapat mengindikasikan masih belum berkembang industri makanan halal di Kota Jayapura. Perlu ada sebuah strategi untuk mengembangkan potensi industri halal di Kota Jayapura dengan memperkuat *halal value chain* dengan cara berupaya untuk mengintegrasikan industri, dimulai dari proses input, produksi, distribusi, pemasaran, penjualan, hingga konsumsi. Dalam proses tersebut, harus terjamin keamanan bahan baku serta proses produksinya. Hal ini bisa dilakukan dengan cara pelaku usaha menggandeng Majelis Ulama Indonesia sebagai penilai layak dan tidaknya produk makanan dan minuman mendapatkan sertifkat halal. Majelis Ulama Indonesia perlu menggandeng Pemerintah sebagai mitra seperti Dinas Perindustrian dan

---

[24] Aminatuz Zahrah and Achmad Fawaid, 'Halal Food Di Era Revolusi Industri 4.0: Prospek Dan Tantangan', *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, 3.2 (2019), 121 <https://doi.org/10.21009/hayula.003.2.01>.

[25] Nur Aini Fitriya Ardiani Aniqoh and Metta Renatie Hanastiana, 'Halal Food Industry: Challenges and Opportunities in Europe', *Journal of Digital Marketing and Halal Industry*, 2.1 (2020), 43 <https://doi.org/10.21580/jdmhi.2020.2.1.5799>.

Perdagangan untuk terus melakukan sosialisasi dan edukasi secara berkelanjutan tentang Jaminan Produk Halal. Sehingga apabila proses tersebut berjalan, maka proses pengembangan industri makanan halal di Kota Jayapura akan dapat terlaksana.

KESIMPULAN

Perkembangan industri halal di Kota Jayapura masih belum cukup menggembirakan. Perlu ada strategi yang melibatkan semua komponen baik pelaku usaha, industri, *stakeholder*, dan pemerintah. Kebijakan sertifikasi halal menjadi satu cara yang harus ditempuh untuk mengembangkan rantai industri makanan halal, memberikan rasa aman kepada konsumen, serta dengan sertifikat halal tersebut dapat menambah nilai suatu produk yang dihasilkan.

Temuan hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan implikasi terhadap pengetahuan ekonomi Islam, khususnya konsep nilai halal. Temuan ini berimplikasi pada salah satu kajian dalam ekonomi Islam yaitu perilaku produsen dalam aktivitas ekonomi. Islam telah mengatur semuanya secara terstruktur dan berlandaskan Islam. Setiap pelaku usaha wajib hukumnya bersikap jujur terhadap produk yang dijual kepada konsumen, karena sebagai bentuk tanggung jawab kepada Allah Swt dan sesama manusia.

DAFTAR PUSTAKA

Anwar Fathoni, Muhammad, Tasya Hadi Syahputri, Fakultas Ekonomi dan Bisnis, and Universitas Pembangunan Nasional Veteran Jakarta, ‘Potret Industri Halal Indonesia: Peluang Dan Tantangan’, *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 6.03 (2020), 428 <http://jurnal.stie-aas.ac.id/index.php/jiedoi:http://dx.doi.org/10.29040/jiei.v6i3.1146>

Ardiani Aniqoh, Nur Aini Fitriya, and Metta Renatie Hanastiana, ‘Halal Food Industry: Challenges and Opportunities in Europe’, *Journal of Digital Marketing and Halal Industry*, 2.1 (2020), 43 <https://doi.org/10.21580/jdmhi.2020.2.1.5799>

Aziz, Yuhanis Abdul, and Nyen Vui Chok, ‘The Role of Halal Awareness, Halal Certification, and Marketing Components in Determining Halal Purchase Intention Among Non-Muslims in Malaysia: A Structural Equation Modeling Approach’, *Journal of International Food and Agribusiness Marketing*, 25.1 (2013), 1 <https://doi.org/10.1080/08974438.2013.723997>

BPS Kota Jayapura, ‘KOTA JAYAPURA DALAM ANGKA JAYAPURA MUNICIPALITY IN FIGURES 2020’ (BPS Kota Jayapura, 2020), p. 91

Burhanudin, *Hukum Perlindungan Konsumen Dan Sertifikasi Halal* (Malang: UIN Maliki Pers, 2011)

Gillani, Syeda Hameeda Batool, Farrukh Ijaz, and Muhammad Mahmood Shah Khan, ‘Role of Islamic Finance Institutions in Promotion of Pakistan Halal Food Industry’, *Islamic Banking and Finance Review*, 3.3(1) (2016), 29–49

Halal, Produk, ‘Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal’, 53.9 (2019), 1689–99

Haleem, A. and Khan, M.I., ‘Towards Successful Adoption of Halal Logistics and Its Implications for the Stakeholders’, *British Food Journal*, 119.7 (2017) <https://doi.org/https://doi.org/10.1108/BFJ-12-2016-0637>

Ketua Komisi Fatwa MUI Prov. Papua, M. Anang Firdaus, ‘Hasil Wawancara’, 2021

Komite Nasional Keuangan Syariah, ‘Masterplan Ekonomi Syariah Indonesia 2019-2024’, in *Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/ Badan Perencanaan Pembangunan Nasional*, ed. by Deputi Ekonomi, ! (Jakarta: Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional, 2018), pp. 65–67 <https://knks.go.id/storage/upload/1573459280-Masterplan Eksyar_Preview.pdf>

Moleong, Lexy J, *Metode Penelitian Kualitatif*, 33rd edn (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014)

Pedagang Mie Ayam, Firjam, ‘Hasil Wawancara’, 2021

Pedagang Minuman Kekinian, Firman, ‘Hasil Wawancara’, 2021

Pratiwi, Ira Eka, ‘INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC ECONOMICS AND FINANCE STUDIES Halal Food and Young Muslims’ Purchase Intention in Indonesia: A Case Study in Papua Province’, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, November, 2018, 1 <https://doi.org/10.32957/ijisef.393128>

Sari, Lili Puspita, ‘Pengembangan Industri Makanan Halal Di Indonesia’, *Al-Intaj*, 6.2 (2021), 68 <https://doi.org/10.29300/aij.v6i2.3180>

Sharia Acoount Officer, Sya’rawi, ‘Hasil Wawancara’, 2021

Standard, Dinar, ‘State of the Global Islamic Economy Report 2019/20’, in *Dubai International Financial Centre* (Thomson Reuters, 2019), pp. 1–174 <https://cdn.salaamgateway.com/special-coverage/sgie19-20/full-report.pdf>

Sukoso, Adam Wiryawan, Joni Kusnadi, and Sucipto, ‘Ekosistem Industri Halal 1’, ed. by Hartono Harimurti Asep A. Prihanto, Muhamad Irfan Sukarna, I (Jakarta: Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah - Bank Indonesi, 2020), p. 41

Zahrah, Aminatuz, and Achmad Fawaid, ‘Halal Food Di Era Revolusi Industri 4.0: Prospek Dan Tantangan’, *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, 3.2 (2019), 121 <https://doi.org/10.21009/hayula.003.2.01>

1)

PERAN PEMUDA DALAM MEWUJUDKAN SUSTAINABILITAS PEMBANGUNAN EKONOMI INDONESIA: Studi Kasus Kader PMII Kota Semarang

Neli Muna Amalia

Magister Ilmu Ekonomi Universitas Diponegoro
Jl. Hayam Wuruk No. 5 Semarang Kode Pos 50241. Telp. 024-8442273. Fax.024-844273
nelimunaamalia@gmail.com

Abstract: World leaders formally adopted the Sustainable Development Goals initiative as a global development agreement in 2015 at the United Nations headquarters. The Sustainable Development Goals (SDGs) are a set of 17 goals and 169 objectives for a 15-year global action plan that runs from 2016 to 2030. The intent of this paper is to define the role of PMII cadres in achieving Sustainable Development Goals 5 and 8, which aim to achieve gender equality and empower all women and girls, as well as Sustainable Development Goals 8 and 9, which aim to promote inclusive and sustainable economic growth, a full and active workforce, and decent jobs for all. Since they have tremendous potential as change agents by looking at an issue from a different viewpoint, youth is one of the most important actors in understanding the progress of the Sustainable Development Goals. The PMII Semarang city, which is made up of students from universities throughout the city, plays an important role, Members, for example, are given the information to personally participate in the culture. This paper employs descriptive qualitative approaches, data collection techniques, and documentation analyses from a range of sources. The management of the Semarang City PMII branch collaborated with different parties to carry out activities related to the Sustainable Development Goals, as a result of the results obtained, the tool used by the Semarang City Branch Management to equip cadres with gender and entrepreneurial knowledge in order for cadres who return to the area to find a place to live to be able to channel their knowledge effectively.
Keywords: *Sustainable Development Goals, Semarang City, PMII Semarang, Youth Role*

Abstrak: Pada tahun 2015 bertempat di markas PBB para pemimpin dunia secara resmi mengesahkan agenda tujuan pembangunan berkelanjutan (*Sustainable Development Goals*) sebagai kesepakatan pembangunan global. *Sustainable Development Goals* berisi 17 tujuan dan 169 target rencana aksi global untuk 15 tahun, dimulai tahun 2016-2030. Tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan peranan kader pmii dalam mewujudkan *Sustainable Development Goals* nomor 5 mencapai kesetaraan gender dan memberdayakan semua perempuan serta anak peempuan, serta *Sustainable Development Goals* nomor 8 mendukung pertumbuhan ekonomi yang inklusif dan berkelanjutan, tenaga kerja penuh dan produktif dan pekerjaan yang layak bagi semua. Pemuda menjadi salah satu pelaku penting untuk mewujudkan keberhasilan *Sustainable Development Goals* dikarenakan memiliki potensi yang besar sebagai agen perubahan dengan

memandang suatu masalah dari sudut yang berbeda. PMII kota Semarang yang beranggotakan mahasiswa dari perguruan tinggi pada lingkup kota Semarang berperan penting diantaranya para anggota dibekali pengetahuan yang cukup guna terjun langsung di masyarakat.Tulisan ini menggunakan metode deskriptif kualitatif, pendekatan pengumpulan data melalui studi wawancara serta studi dokumentasi dari berbagai sumber. Hasil yang didapatkan adalah pengurus cabang PMII kota Semarang, bekerja sama dengan berbagai pihak dalam penyelenggaraan kegiatan yang berkaitan dengan tujuan *Sustainable Development Goals*, cara yang dilakukan oleh Pengurus Cabang Kota Semarang membekali para kader dengan pengetahuan gender serta pengetahuan kewirausahaan sehingga diharapkan kader yang kembali pada daerah tempat tinggal dapat menyalurkan ilmunya dengan baik.
Kata Kunci: *Sustainable Development Goals*, PMII Kota Semarang, Peran Pemuda

A. PENDAHULUAN

Pembangunan yang berkelanjutan adalah tujuan dari setiap kebijakan yang diterapkan dalam perencanaan pembangunan nasional di indonesia sesuai dengan undang-undang nomorr 25 tahun 2004 tentang sistem perencanaan pembangunan nasional[1]. Sehingga indonesia ikut berpartisipasi atas disepakatinya *Sustainable Development Goals* (SDGs) pada tanggal 25 september 2015 di markas besar Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) diwakili oleh wakil presiden indonesia, SDGs mengusung tema mengubah dunia kita: agenda 2030 untuk pembangunan berkelanjutan berisikan 17 tujuan dan 169 target yang merupakan rencana aksi global untuk jangka waktu 15 tahun dimulai dari 2016-2030 guna mengakhiri kemiskinan, mengurangi kesenjangan dan melindungi lingkungan[2].

Kekerasaan pada perempuan, kurangnya dihargai perempuan menjadi isu di dunia dan politik menurut data dari Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan)[3] jumlah kasusu kekerasan terhadap perempuan ditahun 2020 sebanyak 299.911 kasus, kasus ini lebih sedikit 31% daripada kasus pada tahun 2019 yaitu sebanyak 431.471 kasus. Penanganan pada kesetaraan gender dan perlindungan perempuan tertuang dalam tujuan SDGs nomor 5, hal ini menjadi perhatian bagi seluruh organisasi yang memperjuangkan kesetaraan gender, PMII sebagai organisasi sosial kemahasiswaan juga memberikan fokus terhadap sosialisasi gender dan perlindungan perempuan melalui badan semi otonomnya yaitu Korps PMII Puteri (KOPRI).

Mendukung pertumbuhan ekonomi yang inklusif dan berkelanjutan, tenaga kerja penih dan produktif serta pekerjaan yang layak bagi semua orang adalah

[1] Pempus, 'UU No. 25 Tahun 2004 Tentang Sistem Perencanaan Pembangunan Nasional', *Peraturan.Bpk.Go.Id*, 2004, 1–32 <http://www.komnasham.go.id/sites/default/files/dokumen/UU NO 39 TAHUN 1999 HAM_0.pdf>.

[2] INFID, 'Sustainable Development Goals', 2017 <https://www.sdg2030indonesia.org/> [accessed 31 March 2021].

[3] Komnas perempuan, 'CATAHU 2020 Komnas Perempuan', 2021 <https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/catahu-2020-komnas-perempuan-lembar-fakta-dan-poin-kunci-5-maret-2021>.

tujuan nomor delapan dalam SDGs, sasaran dari tujuan ini untuk mengembangkan angkatan kerja muda yang berkualitas, SDGs yang bersifat universal melibatkan seluruh aktor pembangunan begitu pula pemuda yang dalam jangka panjang akan menjadi aktor dari pembangunan tersebut mengingat masa kerja SDGs sampai 2030 persiapan pencapaian melalui pemuda sebagai *agen of changes*

Penelitian sebelumnya dilakukan oleh susanti[4] tentang implementasi SDGs tentang kesetaraan gender dalam industri pariwisata, dalam penelitian tersebut diperoleh hasil dengan adanya SDGs ada perubahan pada citra perempuan, perempuan dianggap sebagai pegawai rendahan yang digaji kecil dengan adanya industri pariwisata mempunya kontribusi berupa peran yang dimainkan oleh perempuan maupun income yang diperoleh. Artinya dengan adanya SDGs nomor lima yang berupa kesetaraan gender dan memperdayakan anak perempuan dan perempuan dapat meningkatkan perekonomian pada jangka waktu panjang.

Penelitian lain juga dilakukan oleh Wardoyo[5] yang meneliti tentang penerapan SDGs dalam pembangunan ketenagakerjaan di indonesia, menggunakan deskriptif kualitatif dengan cara melakukan prosedur statistik pemerintah menerbitkan keputusan mentri ketenagakerjaan nomor 206 tahun 2017 sebagai wujud semangat pemerintah dalam menerapkan SDGs di indonesia, hasilnya menunjukan rata-rata sudah mengarah pada SDGs, walaupun ada sub indikator yang presentasinya masih rendah.

PMII kota Semarang mempunyai beberapa program kerja yang dapat mendukung terlaksananya program SDGs yang diharapkan dapat terwujud kedepannya, hususnya SDGs nomor lima dan delapan, tentang kesetaraan gender dan menyiapkan masyarakat produktif yang profesional. Sebagai organisasi yang anggotanya kebanyakan adalah mahasiswa, PMII mempunyai peran sebagai media sosialisasi yang cukup penting mengingat program SDGs adalah program jangka panjang yang proses perwujudannya membutuhkan waktu yang cukup lama, sehingga para mahasiswa yang menjadi anggota PMII dibekali untuk terjun kembali pada masyarakat untuk mewujudkan tujuan SDGs.

Adapun pertanyaan penelitian dalam penelitian ini adalah: Bagaimana upaya PC PMII Kota Semarang dalam mensukseskan SDGs Nomor lima tentang kesetaraan gender dan pemberdayaan perempuan dan anak perempuan dan SDGs Nomor delapan mendukung pertumbuhan ekonomi yang inklusif dan berkelanjutan, tenaga kerja penuh dan produktif dan pekerjaan yang layak bagi semua?

Berdasarkan uraian yang telah dipaparkan, penelitian ini akan menganalisis peran pemuda dalam mewujudkan Sustainabilitas pembangunan ekonomi indonesia: studi kasus kader PMII Kota Semarang

---

[4] Sri Susanty, 'DIMENSI GLOBAL PARIWISATA: IMPLEMENTASI SUSTAINABLE DEVELOPMENT GOALS (SDGs) TENTANG KESETARAAN GENDER DALAM INDUSTRI PARIWISATA', *Media Bina Ilmiah*, 14.7 (2020), 1689–99.

[5] Bambang wardoyo, 'Penerapan Sustainable Development', *Jurnal Bina Ketenagakerjaan*, 1.Agustus (2020), 18–34.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Konsep SDGs

Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) secara berkala merumuskan arah tujuan kebijakan yang akan disepakati secara guna kepentingan bersama, pada tahun 2015-2030 tujuan pembangunan dikenal sebagai Sustainable Development Goals (SDGs) berbeda dengan tujuan pembanguan sebelumnya yang berdufat birokratis dan teknokratis, SDGs lenih inklusif melibatkan banyak pihak termasuk organisasi masyarakat sipil[6]. SDGs disepakati pada tanggal 25 september 2015 bertempat di markas PBB berisi tentang 17 tujuan dan 169 target yang merupakan rencana aksu global untuk 15 tahun kedepan berlaku 2016-2030 guna mengakhiri kemiskinan, mengurangi kesenjangan, dan melindungi lingkungan[2].

Prinsip dasar pelaksanaan SDGs meliputi (1) *Universality* yang artinya dilaksanakan oleh negara maju dan berkembang; (2) *Integration* berarti dilaksanakan secara integtasi dan saling terkait pada semua dimensi sosial, ekonomi, dan lingkungan; sedangkan yang terakhir (3) *No One Left Behind* yaitu harus memberikan manfaat bagi semua terutama bagi yang rentan, dan pelaksanaan yang melibatkan semua pemangku kepentingan[7].

SDGs memuat 17 tujuan meliputi: (1) Tanpa Kemiskinan; (2) Tanpa Kelaparan; (3) Kehidupan Sehat dan Sejahtera; (4) Pendidikan Berkualitas; (5) Kesetaraan Gender; (6) Air Bersih dan Sanitasi Layak; (7) Energi Bersih dan Terjangkau; (8) Pekerjaan Layak dan Pertumbuhan Ekonomi; (9) Industri, Inovasi dan Infrastruktur; (10) Berkurangnya Kesenjangan; (11) Kota dan Permukiman yang Berkelanjutan; (12) Konsumsi dan Produksi yang Bertanggung Jawab; (13) Penanganan Perubahan Iklim; (14) Ekosistem Lautan; (15) Ekosistem Daratan; (16) Perdamaian, Keadilan dan Kelembagaan yang Tangguh; (17) Kemitraan untuk Mencapai Tujuan[2]. Pemerintah mendukung adanya program SDGs dengan adanya perpres no 59 tahun 2017[8] tentang pelaksamaam pencapaian tujuan pembangunan berkelanjutan.

Target capaian tantang tujuan SDGs nomor lima yaitu (1) Melakukan reformasi untuk memberikan hak yang sama bagi perempuan terhadap sumber-sumber ekonomi dan juga akses terhadap kepemilikan dan kontrol terhadap tanah dan bentuk property lainnya pelayanan finansial, warisan dan sumber daya alam, sesuai dengan hukum nasional (2) Memperbanyak penggunaan teknologi terapan, khususnya teknologi informasi dan komunikasi, untuk mendukung pemberdayaan perempuan (3) Mengadopsi dan menguatkan kebijakan yang jelas dan penegakkan perundang-undangan untuk mendorong kesetaraan gender dan pemberdayaan semua perempuan dan anak perempuan pada semua level[2]

---

[6] Wahyuningsih Wahyuningsih, 'Millenium Develompent Goals (Mdgs) Dan Sustainable Development Goals (Sdgs) Dalam Kesejahteraan Sosial', *Bisma*, 11.3 (2018), 390 <https://doi.org/10.19184/bisma.v11i3.6479>.

[7] Mansur Juned, Retno D. Kusumastuti, and Shanti Darmastuti, 'Penguatan Peran Pemuda Dalam Pencapaian Tujuan Ketiga Sustainable Development Goals (SDGs) Di Karang Taruna Keluarahan Serua, Bojongsari, Depok', *Prosiding Seminar Hasil Pengabdian Kepada Masyarakat*, 9 (2015), 1–7.

[8] peraturan presiden, *Peraturan Presiden Republik Indonesia No 59 Tahun 2017*, *4 Juli*, 2017, pp. 1–27 <https://ci.nii.ac.jp/naid/40021243259/>.

Target capaian tujuan SDGs nomor delapan meliputi (1) Meningkatkan Bantuan untuk Perdagangan (Aid for Trade) untuk negara-negara berkembang, terutama negara kurang berkembang, termasuk melalui Kerangka Kerja Terintegrasi yang Diperluas untuk Bantuan Teknis Terkait Perdagangan bagi Negara-negara Kurang Berkembang (2) Pada tahun 2020, mengembangkan dan mengoperasionalkan strategi global bagi angkatan kerja muda dan mengimplementasikan Pakta Kerja Global milik Organisasi Buruh Internasional (ILO)[2]

C. METODE PENELITIAN

1. Fokus dan Lokus

Fokus dan lokus masalah yang ada pada disiplin ilmu sosial adalah masalah-masalah sosial[9] sehingga penelitian ini berfokus pada peran kader PMII dalam upaya mensukseskan program SDGs yang telah menjadi kesepakatan negara-negara yang bernaung pada organisasi PBB. Sedangkan tujuan yang dimaksud adalah tujuan *Sustainable Development Goals* nomor 5 mencapai kesetaraan gender dan memberdayakan semua perempuan serta anak peempuan, serta *Sustainable Development Goals* nomor 8 mendukung pertumbuhan ekonomi yang inklusif dan berkelanjutan, tenaga kerja penuh dan produktif dan pekerjaan yang layak bagi semua. Adapun ruang lingkup penelitian ini berdasarkan pelaksanaan program kerja PC PMII Kota Semarang tahun 2019-2021.

2. Analisis Diskriptif Kualitatif

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif. Jenis penelitian ini bertujuan untuk menganalisis masalah, peristiwa, fenomena, atau kondisi sosial dengan menggunakan beberapa data kualitatif, kemudian mendeskripsikan data tersebut secara deskriptif. Karena penelitian yang dilakukan dengan menggunakan metode ini merupakan gabungan antara penelitian deskriptif dan penelitian kualitatif. Penelitian ini akan menampilkan hasil data mentah yang diperoleh dari beberapa sumber terkait tanpa perlu pengolahan data atau pengolahan lain yang akan merubah data.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis perilaku manusia yang bersifat sosial maka untuk memperoleh hasil yang jelas seperti yang terjadi saat ini digunakan pendekatan deskriptif kualitatif dengan tujuan menghasilkan gambaran yang akurat dan memberikan informasi yang tidak bertentangan denga topik penelitian.

Metode deskriptif kualitatif yang dilakukan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan literatur dan empiris, dengan mengumpulkan data yang relevan dari berbagai sumber kemudian disajikan data hasul tanpa proses olah data atau perlakuan lain yang merubah data sehingga didapatkan kesimpulan yang sesuai dengan keadaan sebenarnya. Hasil dari data yang sudah dikumpulkan kemudian diinterpretasikan terkait dengan situasi yang sedang terjadi tanpa proses manipulasi data yang diteliti, adapun langkah-langkah yang digunakan dalam pendekatan

---

[9] Ulber Silalahi, *Metode Penelitian Sosial Kuantitatif*, ed. by nurul falah atif, *ISBN 978-602-78-5*, edisi revi (Bandung: PT Refika Aditama, 2015).

literasi empiris adalah: menentukan masalah dari sebuah femomena yang sedang terjadi untuk kemudian diteliti dan dibahas, menentukan apakah permasalahan tersebut cocok untuk dikaji lebih lanjut, menentukan subjek dan konteks penelitian, pengumpulan data dari berbagai sumber yang relevan, analisis terhadap data yang telah dikumpulkan, menyajikan hasil analisis yang diperoleh[10]

Permasalahan sosial dapat diselesaikan dengan metode deskriptif kualitatif, dengan menggunaka pendekatan literatur dan empiris penelitian ini dilakukan guna memperoleh hasil yang jelas sesuai dengan gambaran keadaan yang sebenarnya.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil

a. PC PMII Kota Semarang

Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) adalah sebuah organisasi kemahasiswaan yang didirikan di surabaya pada tanggal 17 april tahun 1960, PMII bermula dari keinginan kuat mahasiswa Nahdlatul Ulama (NU) untuk mendirikan organisasi mahasiswa yang berideologi ahlussunnah wal jama'ah berasaskan pancasila, PMII berfungsi sebagai media penyalur aspirasi dan pengembangan potensi mahasiswa yang berkultur NU[11]. Adapun struktur kepengurusan dimulai dari Pengurus Besar (PB) yang bertempat di ibukota negara, Pengurus Koordinator Cabang (PKC) berkedudukan di ibukota provinsi, Pengurus Cabang (PC), Pengurus Komisariat (PK), dan yang terkecil yaitu Pengurus Rayon (PR).

PMII PC Kota Semarang berkedudukan di kota Semarang yang terdiri dari beberapa PK diantaranya: Komisariat Walisongo, UPGRIS, Al-Ghazali, Diponegoro, Sultan Agung, Wahid Hasyim, Galang Sewu dan beberapa Komisariat persiapan diantaranya: Komisariat Tujuh Belas Agustus, Undaris dan Kyai Saleh [12], Sebagai sebuah organisasi, PMII PC mempunyai Visi, Misi, Tujuan dan Program Kerja. Visi PC PMII Kota Semarang adalah menciptakan pemimpin-profesional melalui kaderisasi berbasis mentoring, Misi PC PMII Kota Semarang adalah (1) menertibkan dan mengembangkan pengelolaan organisasi (2) menertibkan dan mengembangkan pengelolaan kaderisasi (3) Pembuatan tata kelola organisasi dan kaderisasi secara digital, Tujuan yang ingin di capai adalah cipta kondisi organisasi dan kaderisasi menuju terciptanya pemimpin ideologis-profesional dan program yang ingin dicapai adalah penertiban dan pengembangan organisasi dan kaderisasi[3].

---

[10] M.Ali Siyoto, Sandu; Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian*, cetakan 1 (yokyakarta: literasi media publishing, 2015).

[11] PMII Semarang, 'PMII Kota Semarang', 2021 <https://www.pmiisemarang.or.id/about-pmii> [accessed 31 March 2021].

[12] PMII Semarang, 'Komisariat PC PMII Kota Semarang', 2021 <https://www.pmiisemarang.or.id/komisariap-pmii-se-kota-semarang> [accessed 31 March 2021].

Kepengurusan pada PC PMII Kota Semarang memiliki struktur oragnisai Badan Pengurus Harian (BPH), Lembaga-lembaga yang terdiri dari Lembaga Seni dan Budaya, Lembaga Penelitian Pengembangan dan Teknologi, Lembaga Ekonomi dan Kelompok Profesional, Lembaga Advokasi dan Bantuan Hukum dan Badan semi otonom yaitu Korps PMII Puteri (KOPRI)[13]

b. Kegiatan PC PMII Kota Semarang

Sebagai organisasi kemahasiswaan PC PMII Kota Semarang memiliki beberapa kegiatan dari masing masing lembaga dan badan semi otonom, adapun kegiatan yang mendukung terwujudnya SDGs nomor 5 dan 8 diantaranya: (1) peringatan hari perempuan sedunia (2) sekolah kader KOPRI (3) peringatan hari besar nasional (4) bedah produk hukum RUU P-KS (5) sekolah politik perempuan (6) membuat ruang-ruang diskusi mengenai ekonomi (7) ngaji ekonomi (8) pendampingan workshop guna membangun mental bisnis dan pengembangannya.

Selain itu PC PMII Kota Semarang melakukan kerjasama dengan stakeholder yang berkompeten dibidangnya untuk menfasilitasu kader dalam memaksimalkan jaringan dan pengetahuan guna membuat gerakan yang kolektif, berikut ini beberapa stakeholder yang pernah diakses diantaranya: Badan Kerjasama Oraganisasi Wanita (BKOW), pemerintah kota Semarang, Pemberdayaan kesejahteraan keluarga (PKK) kota Semarang, anggota DPR RI, anggota DPRD Jawa tengah, legal resource center untuk keadilan jender dan hak asasi manusia (LRC-KJHAM), perkumpulan untuk pemilu dan demokrasi (PERLUDEM)

2. Pembahasan

a. Peran Kader PMII dalam SDGs nomor lima

Kader PMII sebagai *agen of changes* yang terdiri dari para mahasiswa-mahasiswi berlatar belakang dari beberapa kampus di lingkungan kota Semarang dan sekitarnya dibekali beberapa pengetahuan dan sosialisai mengenai kesetaraan gender dan perlindungan perempuan melalui kegiatan yang diadakan PC PMII Kota Semarang.

Kegiatan peringatan hari perempuan sedunia KOPRI kota Semarang melakukan pengawalan akan isu-isu perempuan oleh karenanya peringatan hari perempuan sedunia dilakukan untuk menambah jejaring yang bersifat fleksibel untuk memperluas jaringan KOPRI, dilakukan dengan orasi di depan gedung DPRD Kota Semarang untuk menekankan kembali kedudukan dan peran perempuan di khalayak umum.

Sekolah kader KOPRI merupakan jenjang kaderisasi formal yang diikuti oleh kader KOPRI dengan penguatan dan penanaman nilai-

---

[13] PC PMII Kota Semarang, *Progres Report PC PMII Kota Semarang* (Semarang, 2021).

nilai pergerakan serta membentuk loyalitas dan militansi anggota menjadi kader KOPRI, karena keberadaan KOPRI disiapkan untuk mampu mengambil posisi dalam problem perempuan.

Peringatan hari besar nasional kegiatan ini merupakan kegiatan untuk merayakan peringatan hari kartini secara daring dengan mengusung tema emansipasi perempuan di tengah pandemi sebagai bekal kade untuk turut aktif dalam pencegahan virus covid-19. Edukasi ini dilakukan untuk saling mendukung dan memberdayakan perempuan untuk menjadi bagian dari solusi melawan pandemi.

Bedah produk hukum RUU P-KS dilakukan dengan diskusi yang digelar oleh PC PMII Kota Semarang kemudian ide dan gagasan disampaikan oleh kader saat aksi bersama di Jakarta, aksi ini dilakukan untuk menegakan keadilan serta memberikan proses hukum bagi kasus kekersan terhadap perempuan serta melindungi hak-hak korban yang selama ini tidak didapatkan secara penuh.

Sekolah politik perempuan merupakan kegiatan pembekalan kader PMII se Kota Semarang menjelang pilkada serentak 2020, ditujukan untuk memberikan edukasi terkait pentingnya peran perempuan dalam politik.

Melalui beberapa kegiatan tersebut PC PMII Kota Semarang membekali kader dalam bidang kesetaraangender dan pemberdayaan perempuan yang harapannya dapat menjadi bekal di masyarakat setelah para kader kembali di masyarakat.

b. Peran Kader PMII dalam SDGs nomor delapan

Kader PC PMII Kota Semarang kebanyakan dari daerah yang kemudian merantau ke ibukota provinsi untuk melanjutkan pendidikan, tentunya besar harapannya dengan melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi untuk membekali diri bersaing di dunia kerja, sebagai organisasi yang kadernya dari kampus-kampus yang terdapat di kota Semarang PC PMII Kota Semarang memberikan fasilitas berupa diskusi kewirausahaan, ngaji ekonomi serta pendampingan workshop. Dalam diskusi tersebut diberikan bekal tentang menjadi pengusaha yang baik dan kiat-kiat bisnis, ngaji ekonomi juga membahas tentang perekonomian dalam perspektif islam dan mengkaji masalah masalah yang berhubungan dengan ekonomi dalam islam, pendampingan workshop masih dilakukan secara daring karena terbatasnya mobilitas saat pandemi covid-19.

c. Peran Kader PMII Kota Semarang dalam Pembangunan Ekonomi

Pemuda sebagai agen perubahan dimasa yang akan datang perlu dibekali dengan pengetahuan agar dapat memutuskan sebuah permasalahan dengan tepat. Kader PMII Kota Semarang nantinya akan terjun di masyarakat dengan kebiasaan yang berbeda-beda, PC PMII Kota Semarang melaksanakan kegiatan-kegiatan guna membekali kadernya terjun dimasyarakat. Pembangunan ekonomi tidak dapat berjalan sendiri, namun ada posisi posisi penting sebagai

penggerak dimana para pemuda yang mengisi posisi penting tersebut dimasa yang akan datang.

Pembekalan yang diberikan diharapkan dapat merubah sudut pandang para kader untuk lebih bijaksana dalam memutuskan suatu permasalahan yang dalam jangka panjang akan berpengaruh pula pada pembangunan ekonomi indonesia.

Peran ini secara jangka pendek mungkin tidak terlihat secara signifikan, namun secara jangka panjang dengan mengubah sudut pandang para kader melalui pelatihan-pelatihan dan aksi yang diberikan diharapkan memberikan dampak terhadap pembangunan ekonomi indonesia khususnya dalam mendukung SDGs.

KESIMPULAN

SDGs merupakan tujuan untuk pembangunan berkelanjutan yang disepakati oleh 193 kepala nerga di markas besar PBB, dari 17 tujuan SDGs PC PMII Kota Semarang berperan dalam persiapan dan sosialisasi SDGs nomor 5 tentang kesataraan gender dan perlindungan perempuan serta nomor 8 tentang mendukung pertumbuhan ekonomi yang inklusif dan berkelanjutan, tenaga kerja penuh dan produktif serta pekerjaan yang layak bagi semua. Program yang mendukung tercapainya SDGs nomor lima diantaranya adalah: peringatan hari perempuan sedunia, sekolah kader KOPRI, peringatan hari besar nasional, bedah produk hukum RUU P-KS, sekolah politik perempuan. Selain itu PC PMII Kota Semarang juga melakukan kegiatan untuk mendukung tujuan SDGs nomor delapan dengan membuat ruang-ruang diskusi, ngaji ekonomi serta pendampingan workshop guna membangun mental bisnis dan pengembangannya. PC PMII Kota Semarang berusaha membekali kadernya untuk ikut serta dalam pembangunan berkelanjutan yang dituangkan dalam SDGs, walaupun tidak dapat dipungkiri dalam melaksanakan perannya para kader memiliki beberapa hambatan seperti kurangnya pengetahuan dalam eksekusi pelaksanaan perannya dalam masyarakat secara langsung, namun pengetahuan dasar yang diberikan PC PMII Kota Semarang kepada kadernya diharapkan mampu menjadi bekal yang cukup untuk bahan pertimbangan dalam menentukan pilihan untuk diri kader sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

Juned, Mansur, Retno D. Kusumastuti, and Shanti Darmastuti, 'Penguatan Peran Pemuda Dalam Pencapaian Tujuan Ketiga Sustainable Development Goals (SDGs) Di Karang Taruna Keluarahan Serua, Bojongsari, Depok', *Prosiding Seminar Hasil Pengabdian Kepada Masyarakat*, 9 (2015), 1–7

PC PMII Kota Semarang, *Progres Report PC PMII Kota Semarang* (semarang, 2021)

Pempus, 'UU No. 25 Tahun 2004 Tentang Sistem Perencanaan Pembangunan Nasional', *Peraturan.Bpk.Go.Id*, 2004, 1–32 <http://www.komnasham.go.id/sites/default/files/dokumen/UU NO 39 TAHUN 1999 HAM_0.pdf>

peraturan presiden, *Peraturan Presiden Republik Indonesia No 59 Tahun 2017, 4 Juli*, 2017, pp. 1–27 <https://ci.nii.ac.jp/naid/40021243259/>

Silalahi, Ulber, *Metode Penelitian Sosial Kuantitatif*, ed. by nurul falah atif, *ISBN*

978-602-78-5, edisi revi (Bandung: PT Refika Aditama, 2015)

Siyoto, Sandu; Sodik, M.Ali, *Dasar Metodologi Penelitian*, cetakan 1 (yokyakarta: literasi media publishing, 2015)

Susanty, Sri, 'DIMENSI GLOBAL PARIWISATA: IMPLEMENTASI SUSTAINABLE DEVELOPMENT GOALS (SDGs) TENTANG KESETARAAN GENDER DALAM INDUSTRI PARIWISATA', *Media Bina Ilmiah*, 14.7 (2020), 1689–99

Wahyuningsih, Wahyuningsih, 'Millenium Develompent Goals (Mdgs) Dan Sustainable Development Goals (Sdgs) Dalam Kesejahteraan Sosial', *Bisma*, 11.3 (2018), 390 <https://doi.org/10.19184/bisma.v11i3.6479>

wardoyo, Bambang, 'Penerapan Sustainable Development', *Jurnal Bina Ketenagakerjaan*, 1.Agustus (2020), 18–34

INFID, 'Sustainable Development Goals', 2017 <https://www.sdg2030indonesia.org/> [accessed 31 March 2021]

RESTORASI PEMBERDAYAAN POTENSI KADER SEBAGAI KONTRUKSI KETAHANAN EKONOMI ORGANISASI DI TENGAH PANDEMI COVID 19

Udik Jatmiko

Dosen Prodi Manajemen Universitas Islam Kadiri Kediri
Jalan Sersan Suharmadji No 38 Kelurahan Manisrenggo Kota Kediri Jawa Timur
64128 (0354) 683243
Email : udikjatmiko@uniska-kediri.ac.id

Abstract: Running smoothly or stagnating in an activity in an organization also depends on how little or how much money can support the organization. The reality at the organizational level, especially related to economic strengthening, seems taboo or tends to be significantly less raised to the surface, only focuses on critical reasoning, the direction of movement and the organization's external struggle, this has the potential for stigma that the organization tends to be independent, especially in the realization of agendas related to the economy. , thus giving rise to the perception that an organization that is actually neutral is considered to be affiliated with one of the political forces in the region. The method in this research is descriptive qualitative with interviews. Based on the analysis, it was found that the potential of young cadres in the field of PMII commissariat or rayon should be developed, a restoration strategy in strengthening the organization's economy. Through basic training using hard or soft skills potential young cadres, in addition to formal cadres. This strategy can be realized by providing a forum for creation that produces economic value both in profit and benefit as the application of strong economic empowerment.
Keyword *: Restoration, Empowerment, Economic Resilience*

Abstrak

Berjalan lancar atau tersendatnya suatu kegiatan dalam berorganisasi juga tergantung pada sedikit atau banyaknya dana yang bisa mensupport dalam organisasi. Realita tataran organisasi khususnya terkait penguatan ekonomi terkesan tabu atau cenderung kurang diangkat ke permukaan secara signifikan, hanya fokus dalam nalar kritis, arah gerak dan perjuangan eksternal organisasi, hal ini berpotensi adanya stigma organisasi tersebut cenderung tidak berdikari khususnya dalam realisasi agenda-agenda berhubungan dengan ekonomi, sehingga memunculkan persepsi organisasi yang sebenarnya netral dianggap berafiliasi kepada salah satu kekuatan politis di daerahnya. Metode dalam penelitian ini adalah kualitatif deskriptif dengan wawancara. Berdasarkan analisis diperoleh hasil bahwa potensi kader muda di ranah komisariat atau rayon PMII harus dikembangkan, strategi restorasi dalam penguatan ekonomi organisasinya. Melalui pelatihan dasar menggunakan *hard* atau *soft skill* potensi kader muda, selain pengkaderan formal. Strategi ini bisa diwujudkan dengan pemberian wadah untuk berkreasi yang menghasilkan value ekonomi baik secara profit ataupun benefit sebagai penerapan pemberdayaan ekonomi yang kuat.

Kata Kunci : *Restorasi, Pemberdayaan, Ketahanan Ekonomi.*

PENDAHULUAN

Saat ini seluruh dunia tengah diterpa permasalahan yang mendera sendi-sendi kehidupan dengan munculnya wabah virus yang ditetapkan oleh WHO sebagai pandemi dunia yaitu virus SARS-Cov-2 atau lebih dikenal dengan Covid-19. Keberadaan virus tersebut membuat semua elemen masyarakat khususnya di Indonesia semakin terhalang untuk berkembang, baik dalam dunia industri, dunia pendidikan, satuan organisasi baik organisasi masyaarakat, keagaaman ataupun organisasi kepemudaan serta dampaknya bisa sampai pada kegiatan sehari-hari yang dirasakan masyarakat semakin terbatasi. Keadaan ini yang membuat peran pemuda sebagai generasi intelektual untuk lebih berfikir secara logis dalam mengembangkan sebuah organisasi tidak hanya pada ranah berfikir kritis dan politis, namun juga harus mampu berkreasi memunculkan dan memaksimalkan potensi-potensi kader muda secara teknis untuk menciptakan kreasi yang mempunyai value lebih terhadap individu ataupun organisasinya.[1] Potensi para kader muda intelektual dalam merumuskan strategi pemberdayaan potensinya ini, diharapkan mampu menjadi roda keseimbangan di wilayah penguatan ekonomi organisasinya. Secara keseluruhan ketahanan ekonomi organisasi yang baik, mampu menjaga eksistensi dan operasional organisasi secara profit maupun benefit kedepannya.

Organisasi merupakan objek aktualisasi yang memiliki peran penting dalam perkembangan pembangunan diri para anggotanya. Kebutuhan interaksi dalam ranah sosial menjadi suatu alasan berdirinya organisasi, selain menjadi tempat memproduksi kader-kader intelektualitas yang bernilai moral.[2] Peran organisasi pada zaman saat ini haruslah didasari pada peran individualisme dalam mengikuti perkembangan teknologi dan informasi khususnya diwilayah pemberdayaan. Organisasi itu meresap kedalam masyarakat dan juga kedalam kehidupan kita. Hampir bisa dipastikan bahwa manusia akan selalu berada dalam lingkungan organisasi, baik dalam bentuk mempengaruhi atau dipengaruhi oleh organisasi yang bersangkutan.[3]

Apabila dikaitkan dengan peta keberadaan organisasi ekstra kampus, Perguruan Tinggi dan mahasiswa yang selanjutnya disebut dengan organisasi kemahasiswaan merupakan wadah yang tepat dalam membangun gerakan mahasiswa untuk beraktifitas dan berkarya demi meningkatkan kualitas diri dan untuk mengaplikasikan ilmu atau teori yang didapatkan dalam aktifitas perkuliahan, salah satunya dengan meramu strategi yang tepat dalam memberdayakan potensi para kader didalamnya.[4] Mahasiswa yang bergelut dalam organisasi kemahasiswaan, khususnya organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) sebagai organisasi ekstra kampus yang para pelakunya biasa disebut aktifis menjadi instrument penggerak dalam menumbuh dan

[1] Udik Jatmiko, (2020, 25 Juli), Effort to Prevent the Radicalism among Students through the Establishment of Religious Values in the Concept of State Defense at Universitas Islam Kadiri. Proceeding Pascasarjana Uniska, Vol 1 No 1. Hlm 108.

[2] Sudarsono, (2014), *Etika Tentang Kenakalan Remaja*, Jakarta : Rienika Cipta.

[3] Arifin, Rois et. al, (2010), *Perilaku Organisasi*, Malang : Bayumedia

[4] Eko Prasetyo, (2015). *Bangkitlah Gerakan Mahasiswa*, Malang : Instrans Publishing.

menguatkan nilai-nilai nasionalisme pada mahsiswa untuk selalu menyuntik mahasiswa sebagai tambahan stamina demi menggelorakan semangat baru yang akan selalu siap menghadapi perubahan dan tantangan zaman.[5]

Pemberdayaan potensi merupakan proses membangkitkan sumberdaya manusia untuk menggali kemampuan, kesempatan, pengetahuan dan keterampilan diri dalam meningkatkan kapasitasnya untuk menuju masa depan yang lebih baik.[6] Pemberdayaan juga dapat dikatakan sebagai proses pengembangan kemampuan dan potensi diri untuk terus terlibat dalam kontruksi pembangunan yang berlangsung dinamis, sehingga seseorang dapat menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi serta dapat mengambil keputusan secara bebas dan mandiri. Pemberdayaan (*empowerment*) muncul pada saat bersamaan dengan kesadaran akan perlunya partisipasi kepribadian dalam membangun otonomi secara individual ataupun kelompok, dengan asumsi bahwa kontruksi yang dilakukan tersebut mampu memberikan rangsangan proses pemandirian.[7]

Berdasarkan hasil observasi dan fakta dilapangan khususnya pada objek penelitian yaitu Komisariat PMII Gempur Kediri diperoleh bahwa kekuatan ekonomi merupakan salah satu tiang penyangga sebuah eksistensi organisasi. Berjalan tidaknya organisasi tersebut sedikit banyak akan sangat dipengaruhi oleh kuat atau lemahnya dana operasional dalam menjalankan aktivitas organisasi. Berjalan lancar atau tersendatnya suatu kegiatan dalam berorganisasi juga tergantung pada sedikit atau banyaknya dana yang bisa mensupport dalam kegiatan tersebut, walaupun ada sedikit keyakinan dari para kader muda intelektual organisasi bahwa tidak ada dana atau kurangnya dana operasional bukan merupakan faktor penghambat yang utama dalam menjalankan aktivitas kegiatan organisasi agar menjadi sebuah realitas. Realita selama ini dalam tataran organisasi pembahasan terkait ruang penguatan ekonomi terkesan tabu atau cenderung kurang diangkat ke permukaan secara signifikan. Arah gerakan sering ditampilkan lebih tentang nalar kritis dan arah gerak dan perjuangan eksternal organisasi. Kadang hal ini juga berpotensi membawa stigma bahwa organisasi tersebut cenderung tidak berdikari khususnya dalam realisasi agenda-agenda yang notabene tidak lepas dari faktor ekonomi, sehingga rentan timbul persepsi bahwa organisasi tertentu yang sebenarnya netral dianggap berafiliasi kepada salah satu kekuatan politis di daerahnya.

Strategi pemberdayaan para kader muda di Komisariat PMII Gempur Kediri ini belum maksimal dilakukan oleh para pengurus dan elemen-elemen sinergitas antar rayon dengan komisariat dalam menjembatani potensi-potensi kader didalam organisasi tersebut. Hal ini terindikasi dari kegiatan-kegiatan pengkaderan masih dalam formal organisasi, untuk kegiatan yang bersifat informal yang berkaitan dengan peningkatan potensi kader khususnya dalam ranah penguatan ekonomi organisasi masih dalam kategori belum maksimal.

---

[5] Amin, M & Abdul Kodir Djaelani, (2017, Agustus), *Peran Kaderisasi Formal dalam Meningkatkan Kualitas SDM Dalam Organisasi Kemahasiswaan (Studi Kasus Pada PMII Cabang Kota Malang)*, Jurnal Riset Manajemen, Vol. 6 No 7. Hlm 61.

[6] Agus Arjianto, (2012), *Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat*, Jakarta: Rajawali Press.

[7] Udik Jatmiko, (2020, Mei), *Pemberdayaan Ekonomi Berbasis Kearifan Lokal Sebelum dan Sesudah Pengalokasian Dana Desa*, Jurnal Manajemen & Kewirausahaan, Vol 5 No 2. Hlm 5.

Usaha yang telah dilakukan para kader muda ini masih dalam tataran penerapan yang belum mempunyai kesinambungan yang jelas, seperti membuat unit usaha percetakan desain kaos. Namun, fakta yang terjadi usaha berbasis kemandirian ini belum mampu berdiri dengan tegap artinya usaha yang dikembangkan para kader ini sifatnya hanya aksidental tergantung kemauan, niatan dan aspek waktu mereka yan cenderung dihabiskan di kedai-kedai kopi, belum lagi masalah pribadi dari aspek sosial hingga aspek biologis yang menjadi batu sandungan. Sehingga kurangnya komunikasi dan koordinasi antar lini organisasi dalam meramu strategi untuk mengeloka karakter dan potensi para kader-kadernya tidak mendapatkan perhatian yang lebih, resiko yang ditimbulkan sangatlah pelik seperti banyaknya kader yang tidak meinggalkan organisasinya untuk mencari zona nyaman lain yang memberikan efek terhadap keinginannya yang tidak terpenuhi. Masalah ini harus segera ditindak lanjuti oleh pengurus Komisariat dan rayon untuk bersama berfikir secara sadar dalam mencari dan merumuskan strategi restorasi potensi kader agar terfasilitasi sebagai landasan kuat untuk membentuk ketahan ekonomi organisasi yang madani berdasarkan nilai-nilai moral organisasi.

Kajian penelitian terdahulu dari Faisal et. al menjelaskan bahwa organisasi kepemudaan merupakan ujung tombak dalam kegiatan pemberdayaan baik dibidang ekonomi, sosial ataupun keagamaan. Pemberdayaan pemuda melalui program usaha ekonomi, Keagamaan dan Sosial Budaya. Penyelenggaraan pemberdayaan pemuda melalui program usaha ekonomi, Keagamaan dan Sosial Budaya dilakukan dengan beberapa tahap yakni penyadaran, perencanaan, pelaksanaan dan evaluasi. Tahap penyadaran mencakup diskusi/sharing, pembukaan akses informasi dan sosialisasi. Kegiatan-kegiatan tersebut dilakukan untuk menanamkan kepekaan dan kepedulian akan diri dan terlebih bagi lingkungannya.[8] Dilanjutkan oleh Emeraldo et. al. bahwa organisasi ekstra kampus harus memiliki kompetensi dalam segala aspek, hal ini dikarenakan mahasiswa yang mendeskripsikan dirinya sebagai kader PMII merupakan calon pendidik melalui sistem pengkaderan baik formal maupun non formal dan wilayah organisasi PMII harusnya memberikan ruang yang cukup agar mahasiswa tersebut mampu meningkatkan kemampuannya baik dengan cara mengikuti seminar, lokarkarya, pelatihan-pelatihan soft skill yang tidak didapatkan dari organisasinya.[9]

Tujuan adanya penelitian ini adalah untuk mengetahui peran para elem-elemen organisasi baik pengurus dan anggota khususnya Komisariat PMII Gempur Kediri dalam melakukan gerakan restorasi pemberdayaan potensi kader sebagai kontruksi ketahanan ekonomi organisasi di tengah pandemi covid 19. Metode dalam penelitian ini adalah kualitatif deskriptif dengan wawancara dengan beberapa informan.[10] Teknik analisis data yang digunakan adalah reduksi

[8] Faisal Bonde et.al, (2020, Oktober), *Pemberdayaan Organisasi Kepemudaan Di Kecamatan Dumoga Barat Kabupaten Bolaang Mongindow*, Jurnal Administrasi Publik, Vol 4 No 62, Hlm 26.

[9] Emeraldo Wahyu N, (2020, Desember), *Peran Organisasi Ekstra Kampus dalam meingkatkan Kemampuan Komunikasi Mahasiswa*, Jurnal Dakwah & Komunikasi, Vol 5 No 2. Hlm 7.

[10] Sugiyono. (2018). *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D.* Bandung: Alfabeta.

data dengan pengorganisasian data dalam susunan untuk diintepretasikan guna menjawab masalah penelitian.[11]

PEMBAHASAN

Peran Pengurus Organisasi Dalam Melakukan Pembinaan Karakter Kader-Kader PMII

Peran pengurus komisariat PMII Gempur Kediri seogyanya sudah saatnya melakukan reorientasi pengkaderan untuk menyongsong masa depan yang gemilang. Para pengurus dan kader pergerakan ini mesti mengubah paradigma pengkaderan, dari paradigma normatif menuju paradigma transformatif dan berbasis terapan. artinya Bagaimana proses pengkaderan itu mampu mengubah perilaku dan mengantarkan para kadernya dari berpikir sektarianisme menuju plural-inklusif dan adaptif. Proses ini tentu memerlukan review kurikulum pengkaderan yang ada selama ini cenderung memfokuskan pada aspek formal, dengan meningkatkan integritas program kegiatan yang berbasis soft skill yang tertuang dalam pengkaderan non formal yang berbasis pada potensi karakter para kader.

Fakta menyebutkan bahwa kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh pengurus dan anggota, sifatnya hanya turunan dari pengurus-pengurus sebelumya yang notabene direplikasi ulang sebagai landasan bergerak yang optimal. Kenyataannya pola pelaksanaan program yang dilakukan oleh Komisariat/Rayon belum mampu menunjukkan aspek kemandirian dan pemberdayaan terlebih dalam memahami karakter-karakter serta potensi apa saja yang ada dalam organisasi tersebut.

Hasil wawancara yang dilakukan kepada Saiful Amin menjelaskan bahwa untuk melakukan proses kegiatan komisariat di wilayah kebutuhan ekonomi dalam mengatur roda kegiatan tersebut diperoleh dari iuran anggota komisariat, fakta lain mengungkapkan sumber dana organisasi masih disokong oleh dana operasional yang diperoleh dari alumni atau kader-kader pasca komisariat. Untuk pembinaan kader, kami fokus pada program formal, disisi lain juga ada kegiatan nonformal. Akan tetapi sejauh ini saya rasa para pengurus belum maksimal dalam menjembatani dan menganalisis secara rinci karakteristik para kader[12] Argumentasi tersebut juga ditambahkan oleh Alfin bahwa sumber pendanaan komisariat ditunjang dari iuaran pengurus komisariat yang dilakukan secara sukarela tanpa paksaan, namun dalam prakteknya masih ada pengurus yang kurang loyal dalam usaha bersama memperkuat kondisi ekonomi komisariat. Pola pembinaan kader masih minim dilakukan, terlebih jika dikaitkan dengan sinergitas akademisnya. Karakter para kader PMII lebih kepada ketertarikan sosok yang kemudian dijadikan rujukan dalam ruang gerak.[13] Fakta lain diungkapkan oleh Ipung dan Dipang selaku anggota dan pengurus rayon bahwa sumber dana operasional yang diperoleh dalam mendukung keberlangsungan

---

[11] Lexy J. Maleong (2009). *Metodoligi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosadakarya.

[12] Saiful Amin (Ketua Komisariat Gempur Kediri Masa Khidmat 2020-2021), Wawancara, Komisariat Kediri, 22 Februari 2021.

[13] Alfin Kurniawan (PRESMA UNISKA & Pengurus Komisariat), Wawancara, Kampus Uniska Kediri, 23 Februari 2021.

organisasi juga berasal dari adanya usaha mandiri dalam pembuatan kaos dan desain, namun dari segi efektivitas jalannya usaha yang dijalani masih terlihat tersendat-sendat karena kurangnya sinergitas pengelolaan usaha tersebut. Disisi lain pengurus komisariat dan rayon seolah-olah kurang mampu memahami sebenarnya bagaimana pola karakter kader-kadernya[14]

Berdasarkan hasil wawancara di atas, diperoleh hasil temuan penelitian bahwa dalam proses menjalankan nahkoda kepengurusan Komisariat/Rayon para pengurus suka rela memberikan sokongan dana untuk organisasinya, selain itu sumbangsih dari para alumni masih mendominasi keberlangsungan kegiatan. Untuk prosesnya pengurus melakukan pengajuan proposal kegiatan ke alumni-alumni pasca komisariat, hal inilah yang menjadi budaya yang terus dijaga dan dilakukan sebagai program turunan. Paradigma inilah yang mulai harusnya dikikis dan diperbaruhi, sebagai bentuk perkembangan pemikiran kader dalam usaha menghidupkan organisasinya dengan penguatan-penguatan usaha ekonomi berbasis potensi anggota guna memperlancar sendi-sendi kegiatan operasional organisasi, apabila usaha yang dirintis nantinya dapat berkembang dan bertahan. Para pengurus juga belum mampu mengatur pola klasifikasi karakter kader-kader yang berpotensi sesuai bidang dan kemampuannya, artinya para pengurus tidak mempunyai wadah yang jelas dan praktis dalam menerapkan setiap pengetahuan, kemampuan, dan potensi kader Komisariat/Rayon.

Strategi paradigma pemahaman pengurus dalam usaha mendalami karakter kader-kadernya harus segera diaplikasikan, hal ini mengindikasikan adanya arah gerakan yang tidak dinamis ketika potensi kader-kader PMII tersebut dapat terukur, maka akan mudah menciptakan peluang dan kesempatan-kesempatan dalam proses pengelolaan dan manajemen organisasinya, khususnya dalam hal pembinaan-pembinaan skill kader. Pembinaan kader ini tidak cenderung satu arah, harusnya para pengurus mampu berfikir bagaimana kegiatan-kegiatan dan program-program yang dijalankan dalam organisasi dapat berjalan lancar dengan dukungan dana dari usaha atau suatu badan yang dibentuk Komisariat untuk menunjukkan kemandirian ekonomi, sehingga mengikis paradigma lama bahwa setiap kali menjalankan program harus melibatkan pendanaan alumni, sebagai asumsi bahwa itu tanda pengorbanan dan balas budi.

Partisipasi Kader-Kader PMII Dalam Program Pengembangan Potensi Komisariat PMII

Partisipasi merupakan bentuk peran serta seseorang atau kelompok dalam proses pembangunan baik dalam bentuk pernyataan maupun dalam bentuk kegiatan dengan memberi masukan pikiran, tenaga, waktu, keahlian, modal atau materi, serta ikut memanfaatkan dan menikmati hasil-hasil pembangunan. Khususnya di Komisariat PMII Gempur Kediri sesuai dengan temuan-temuan fakta dapat dideskripsikan bahwa partisipasi kader Komisariat/Rayon masih sangat mini sekali, hal ini terlihat dari antusias mereka dalam mengikuti program kegiatan formal yang tiap kali menurun kuantitasnya. Beberapa alasan diungkapkan bahwa minimnya partisipasi kader ini disebabkan oleh faktor adanya pandemi covid 19 yang membatasi kegiatan-kegiatan organisasi,

[14] Dipang & Ipung (Ketua Rayon Bangkit & Jayabaya), Wawancara di Manisrenggo Kediri, 07 Maret 2021.

kuranngya rasa kepedulian kader terhadap organisasinya, kurangnya minat dan antusiasme diri, serta adanya faktor fasilitas dari pengurus yang kuran mampu memenuhi ekspektasi para kader dalam menunjang pastisipasinya di organisasi tersebut.

Sejatinya program pengembangan potensi di Komisariat/Rayon ini telah direncanakan bahkan sudah direalisasikan, namun kenyataannya partisipasi kader terhitung sangat minim. Kegiatan-kegiatan tersebut berupa diskusi, sharing, analisis wacana dan beberapa kajian-kajian kecil yang difungsikan oleh pengurus sebagai potret pengembangan potensi para kader. Namun, Kurang efektifnya partisipasi anggota organisasi dalam kegiatan-kegiatan yang bersifat formal atau non formal ditinjau dari hal tata kerja anggota dan pengurus yang belum optimal menjalankan peran dan fungsinya sebagai lembaga atau organisasi kemahasiswaan yang bergerak diranah intelektualitas, sosial, budaya dan keagaamaan. Kondisi ini dibuktikan dengan adanya kegiatan Komisariat/Rayon yang berjalan sesuai dengan agenda, namun minim partisipatif dari kadernya yang kemudian tidak dilakukan evaluasi oleh pengurus, sehingga tidak sejalan sebagaimana mestinya.

Faktor lain yang menjadi penghambat efektifitas anggota Komisariat/Rayon dalam berpartisipasi melaksanakan kegiatan khususnya penciptaan usaha mandiri, dikarenakan banyaknya alasan kader-kader muda dengan membawa urusan- urusan pribadi yang sifatnya keterwakilan individu. Kurangnya integritas dalam diri kader-kader PMII di wilayah komisariat/Rayon dalam menunjukkan loyalitasnya kurang optimal, hal ini sejatinya sudah harus ditanamkan dari dasar ketika mengikuti kaderisasi formal mulai dari cara berpikir, berperilaku, dan bergeraknya bisa meletakkan Nilai Dasar Pergerakan PMII dalam setiap kegiatan dan aktivitas di dalam organisasi tersebut. Sehingga pengetahuan dan potensi yang dimiliki bisa bermanfaat dengan maksimal untuk orang lain, khususnya untuk semua kader-kader PMII, dengan begitu kita bisa menyebut PMII Sebagai Rahmatan Lil Alamin.

Strategi Restorasi Pemberdayaan Potensi Kader Dalam Penguatan Ekonomi Di Tengah Pandemi Covid 19

Pada masa pandemi covid 19 ini berbagai macam kendala dan hambatan telah dihadapi oleh beberapa lapisan masayarakat mulai dari kegiatan sosial, keagamaan hingga kegiatan-kegiatan ekonomi yang mengalami fase kemunduran sehingga memberikan dampak negatif bagi keberlangsungan hidup bermasyarakat. Realita ini juga dirasakan oleh kader-kader muda yang menjalankan aktivitasnya dalam organisasi ekstra kampus yang disebut PMII, khususnya para mahasiswa yang menyebutkan dirinya sebagai kaum intelektualitas muda yang hidup di Komisariat/Rayon PMII Gempur Kediri.

Berdasarkan hasil temuan penelitian ini, strategi restorasi atau penguatan kembali dalam ranah ekonomi organisasi belum begitu mendapatkan perhatian dan pertimbangan khusus, walau faktanya para pengurus sudah mengawali dengan penciptaan usaha percetakan dan desain kaos bernuansa PMII. Akan tetapi, peran serta anggota dan stake holder didalamnya masih terlihat tidak maksimal. Masalah ini terlihat dari ketidakmampuan sumberdaya manusia mengelola dan mengoperasionalkan usaha yang telah dirintis tersebut, tercatat usaha ini hanya mampu melakukan 1 kali produksi di masa pandemi covid 19 ini.

Efektivitas yang dimunculkan para kader-kader muda ini belum maksimal, karena disebabkan oleh beberapa faktor seperti keberadaan modal yang digunankan dalam menjalankan roda usahanya menggunakan iuran kas organisasi, fakta selanjutnya ketidakmampuan para pengurus mengelola aspek pasar dan pemasaran juga menjadi bukti lemahnya usaha yang dijalankan ini.

Hasil temuan tersebut mengindikasikan bahwa strategi restorasi pemberdayaan potensi kader dengan tujuan memperkuat sektor ekonomi organisasi belum serius dijalankan. Untuk melakukan restorasi gerakan organisasi diwilayah pemberdayaan potensi kader organisasi perlu melakukan *repositioning* baik dalam hal perilaku dan kompetensi sumber daya manusia sebagai bagian dari *repositioning* peran sumber daya manusia untuk dapat meningkatkan keunggulan kompetitif organisasi. Setelah proses *repositioning* perilaku dan kompetensi sumber daya manusia dilaksanakan maka organisasi diharapkan dapat mencapai peran sumber daya manusia strategis. Strategi pemberdayaan potensi kader ini akan efektif manakala pihak pengurus organisasi mampu mengambil kebijakan sebagai berikut :

1. Mengadakan pendidikan dan diklat yang sifatnya nonformal dibidang ekonomi

   Pendidikan dan latihan dilakukan berdasar kepada kebutuhan khususnya penguatan ekonomi, dimana kebutuhan tersebut diperoleh dari identifikasi terhadap perbedaan kesenjangan antara kemampuan yang dimiliki sumberdaya kader PMII saat ini dan kemampuan yang diharapkan para pengurus. Dari kesenjangan tersebut dapat dirumuskan kemampuan apa saja yang diperlu ditingkatkan, dan pada titik inilah yang disebut dengan kebutuhan sekaligus tujuan program pendidikan dan latihan.
2. Merancang sistem pemberdayaan kader yang ideal dengan dinamika saat ini

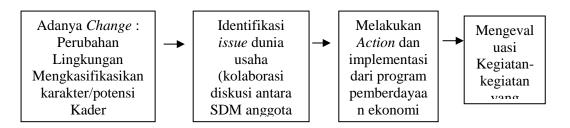
   Stategi bisnis yang telah dilakukan saat ini dapat dijadikan modal dalam mengkategorikan organisasi dalam banyak cara yang berbeda. Kategori ini secara khusus membedakan antara organisasi yang sedang berkembang dengan yang stabil, ataupun menurun. Riebtasi srategik organisasi dapat dikategorikan dalam hubungannya dengan orientasi laba, ukuran dan lingkup lini usaha para kader. Para pengurus organisasi pergerakan harus memiliki kecepatan yang mesti mereka gunakan untuk berubah agar bertahan hidup dalam dinamika yang tidak menentu, tipe struktur organisasional, kerentanan risiko atau keengganan pengambilan keputusan dalam menentukan strategi sumber daya manusia yang akan memungkinkan organisasi untuk mencapai misi, tujuan, dan sasarannya.

Strategi pemberdayaan potensi kader yang telah dilakukan sesuai fakta di lapangan belum berjalan secara efektif, temuan ini juga terlihat dari belum mampunya pengurus yang secara teratur melakukan proses pengembangan strategi sumber daya anggota pada organisasinya dalam mencapai *distinctive capability* (Kemampuan Khusus). Strategi-strategi yang dapat diterapkan oleh semua pihak dalam organisasi Komisariat PMII Gempur beserta Pengurus Rayon :

1. Menerapkan *Human Resource Concern* (Perhatian Sumberdaya Manusia)

   Kegiatan ini harus dilakukan pengurus organisasi dengan didasari pada beberapa dorongan kepada para anggota, dengan alasan bahwa :
   a. Tingkat perubahan kondisi masyarakat baik budaya, sosial dan ekonomi yang tidak menentu

b. Perubahan teknologi yang cepat dan memerlukan skill baru
   c. Organisasi yang semakin kompleks serta memiliki *flat, lean*, dan *flekxible*
2. Menggunakan orientasi isu dan teknologi digitalisasi dalam memutuskan mobilisasi SDM diwilayah penguatan ekonomi

   Aspek orientasi pengurus Komisariat PMII Gempur Kediri harus mampu memobilisasi pemikiran para anggota dalam memahami isu-isu dan peluang strategi di wilayah usaha produktif berbasis kemandirian, dengan memanfaatkan teknologi dan digitalisasi usaha kedepannya. Strategi yang perlu dikembangkan adalah membuat sistem perencanaan yang fleksibel dengan dalam menghadapi perkembangan dunia usaha yang tidak menentu.

3. Memperkuat Relasi dengan orang-orang atau pelaku bisnis

   Kegiatan ini harus dimaksimalkan dengan membangun relasi atau relationship dengan para pelaku usaha, pengurus dapat mengawali dengan identifikasi para alumni atau kader pasca komisariat yang memiliki usaha produktif berbasis kemandirian. Kajian ini difungsikan karena berguna untuk modal pendalaman dan penggalian potensi diri para anggota. Strategi ini didasari pada :
   a. Kebutuhan organisasi dalam meningkatkan kapabilitas dan kapasitas anggota di ranah penguatan ekonomi.
   b. Membangun organisasi yang fleksible, efisien, ada interdependensi dan team work yang efektif.
   c. Meningkatkan kemandirian organisasi untuk melakukan bisnis baik dalam konteks lokal maupun dengan perspektif global.

Berdasarkan kajian-kajian mengenai peran pengurus dalam menentukan kebijakan restorasi pemberdayaan potensi kader dalam konteks penguatan ekonomi, khususnya pada masa tatanan kehidupan yang baru di masa pandemi covid 19. Tentunya menjadi tanggungjawab bersama antara *stake holder* yang berperan didalam pertumbuhan dan perkembangan minat para kader dalam menjaga efektivitas organisasi, agar mampu memiliki dan memberikan kontribusi berharga dalam pengembangan isu bisnis yang berhubungan dengan pengembangan sumber daya pemuda ditengah peliknya kondisi ekonomi di masa pandemi.

KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian dan analsis kondisional yang telah dilakukan maka dapat dijelaskan bahwa para kader-kader muda Komisariat PMII Gempur Kediri merupakan generasi yang mempunyai tanggungjawab dan kontribusi pada masanya. Kondisi saat ini membuat para kader PMII juga harus memberikan

kontribusi dalam menghadapi bahaya pandemi covid 19 khususnya dalam bidang penguatan ekonomi internal organisasinya melalui restorasi gerakan pemberdayaan potensi kader dalam menciptakan kegiatan usaha yang dinaungi oleh organisasinya tersebut. melalui proses dan kegiatan pemberdayaan potensi kader tersebut, para elemen organisasi mendapatkan pengetahuan dan keterampilan mengenai pelatihan *hard* atau *soft skill* potensi kader, selain pengkaderan formal. Strategi ini bisa diwujudkan dengan pemberian wadah untuk berkreasi yang menghasilkan value ekonomi baik secara profit ataupun benefit sebagai penerapan pemberdayaan ekonomi yang kuat baik untuk perkembangan organisasi dalam menyokong seluruh kegiatannya.

DAFTAR PUSTAKA

Amin, M & Abdul Kodir Djaelani, 2017, Agustus. Peran Kaderisasi Formal dalam Meningkatkan Kualitas SDM Dalam Organisasi Kemahasiswaan (Studi Kasus Pada PMII Cabang Kota Malang), *Jurnal Riset Manajemen*, Vol. 6 No 7.

Arifin, Rois et. al, 2010. *Perilaku Organisasi*. Malang : Bayumedia.

Arjianto, Agus. 2012. *Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat*. Jakarta: Rajawali Press.

Bonde, Faisal et.al. 2020, Oktober. Pemberdayaan Organisasi Kepemudaan Di Kecamatan Dumoga Barat Kabupaten Bolaang Mongindow. *Jurnal Administrasi Publik*, Vol 4 No 62, Hlm 26.

Jatmiko, Udik. 2020, Mei. Pemberdayaan Ekonomi Berbasis Kearifan Lokal Sebelum dan Sesudah Pengalokasian Dana Desa. *Jurnal Manajemen & Kewirausahaan*, Vol 5 No 2. Hlm 5. https://ejournal.uniska-kediri.ac.id/index.php/ManajemenKewirausahaan/article/view/1007/829

Jatmiko, U. 2020, Juli. Effort to Prevent the Radicalism among Students through the Establishment of Religious Values in the Concept of State Defense at Universitas Islam Kadiri. *Proceeding Pascasarjana Uniska*, Vol 1 No 1. Hlm 108. https://proceeding.pascauniska.ac.id/index.php/prosidingseminar/article/view/35/35.

Maleong, Lexy J. 2009. *Metodoligi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosadakarya.

Prasetyo, Eko, 2015. *Bangkitlah Gerakan Mahasiswa*. Malang : Instrans Publishing.

Sudarsono, 2014. *Etika Tentang Kenakalan Remaja*. Jakarta : Rienika Cipta.

Sugiyono. 2018. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D.* Bandung: Alfabeta.

Wahyu, Emeraldo N. 2020, Desember. Peran Organisasi Ekstra Kampus dalam meingkatkan Kemampuan Komunikasi Mahasiswa. *Jurnal Dakwah & Komunikasi*, Vol 5 No 2. Hlm 7.

MENGAGAS STRATEGI FUNDRAISING ZAKAT, INFAQ DAN SHODAQOH SEBAGAI GAYA HIDUP

Wahidullah, Jumaiyah

Universitas Islam Nahdlatul Ulama Jepara Jl. Taman Siswa Pekeng Tahunan, Jepara, Jawa Tengah Telp. (+62291) 595320 E-mail. info@unisnu.ac.id
[1]wahidullah@unisnu.ac.id
[2]mayawahidah@unisnu.ac.id

Abstrak: Kehadiran Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat dan dengan diterbitkanya Peraturan Pemerintah Nomor 14 tahun 2014 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 tahun 2011 yang didahului dengan Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 86/PUU-X/2012, merupakan komitmen atas perintah zakat. Namun pendapatan zakat tidak berbadinglurus antara jumlah mayoritas umat Islam di Indonesia dengan hasil merupakan keprihatinan. Data jumlah pengumpulan zakat Baznas Pusat tahun 2020 Rp. 386.405.231,105,- kalau dibanding jumlah penduduk umat Islam 229 juta jiwa atau 87.2 % dari 273.5 juta jiwa penduduk Indonesia zakat yang dikelola Banznas jauh dari realisasi yang seharusnya. Orientasi kemaslahatan umat, kesejahteraan bangsa maka zakat, infaq dan shodaqoh dapat dijadikan gerakan kultur atau gaya hidup umat Islam di Indonesia. Dengan kondisi tersebut gagasan strategi sebagai gerakan kultur penciptaan gaya hidup secara massif disampaikan yaitu strategi penguatan LAZ berbasis masyarakat, kecepatan layanan, optimalisasi teknologi Informasi, dan pendidikan tanggungjawab sosial sedini mungkin dalam keluarga.
Kata Kunci: *Komitmen; Keprihatinan; Orientasi kemaslahatan umat*.

A. PENDAHULUAN

Dalam al-Qur'an Surat ali Imran 112 dinyatakan bahwa terdapat tata hubungan dalam kehidupan dapat diklasifikasikan menjadi dua *pertama* yang berhubungan dengan sang khaliq (*vertical*) dan yang *kedua* berhubungan dengan makhluk (manusia) herizontal bahkan perlunya hubungan dengan yang *ketiga* yaitu hubungan dengan alam[1]. Ketiga hubungan sama-sama memiliki dimensi sosial dan ritual (*ibadah*) dan lebih jauh pemaknaan ibadah Quraish Shihab[2] mengutip Ibnu Taimiyah tentang cakupannya sebagiaberikut :

العبادة اسم جامع لكل مايحبه الله ويرضاه من الا قوال والاعمال الباطنية والظاهرية كالصلاة والزكاة والصيام والحج وصدق الحديث واداءالامانة وبرالوالدين وصلةالارحام

Secara harmonis dipertegas[3] dengan QS. Az-dzariyah ayat 56 :

---

[1]Faisal Faliyandra, *Konsep Kecerdasan Sosial Goleman Dalam Perspektif Islam* (*Sebuah Kajian Analisis Psikologi Islam*). Jurnal Inteligensia, Volume 7, No. 2, September 2019, hlm.1

[2]Quraish Shihab, *Faslasafah Ibadah dalam Islam*, Bumi Akasara, Jakarta, 1992. Hlm. 173

[3]Amir Syarifuddin, *Pengertian dan Sumber Hukum Islam*, Bumi Akasara, Jakarta, 1992. Hlm 52

وماخلقت الجن والانس الاليعبدون

Perintah pelaksanaan Zakat tertuang dalam al-Qur'an dengan redaksi jelas *"Dan dirikanlah sholah dan tunaikanlah zakat..."* (Q.S.al-Baqarah: 43), perintah tersebut bermakna *lil wujub*[4] sebagaimnaa kaidah fiqhiyah :

الاصل في الامر للوجوب ولاتدل على غيره إلا بقرينة

> "Pada dasarnya perintah (amar) itu menunjukkan (arti) wajib, dan tidak menunjukan kepada (arti) selain wajib kecuali terdapar qorinahnya".[5]

Olehnya merujuk kaidah tersebut perintah zakat tentunya tidak dapat dihindarkan oleh setiap umat Islam dengan proporsionalitas 2.5 % setelah tercapai ketentuan haul dan nisob. Hamka memberikan catatan menarik tentang perintah zakat, bahwa di dalam al-Qur'an yang ada adalah perintah mengeluarkan zakat bukan perintah menerima zakat.[6]

Dalam Islam terdapat prinsip penetapan hukum (*istimbat al-hukm*) untuk memberikan dan berorientasi atas jaminan perlindungan atas 5 (lima) aspek atau panca tujuan[7] (*maqhoshid Syariyah*) yaitu perlindungan terhadap *dien, nafs, nasl, maal dan aql*.[8] Dampak dari prinsip pada kemaslahatan manusia dan keseimbangan sosial dan yang lebih penting adalah kepekaan sosial atau solidaritas.

Tidak hanya sebatas sebagaimana di atas tentang ajaran perintah zakat, namun Al-Qur'an pula memberikan arahan secara teknis tentang pengumpulan dana (*fundraising*) masyarakat melalui zakat sekaligus di dalamnya terdapat pesan moral atas perintah zakat:

> "**Ambillah zakat** dari sebagian harta mereka, dengan **zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka**. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui." (QS. At-Taubah, 9 : 103).

Kehadiran Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat yang kemudian diterbitkannya Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 14 tahun 2014 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, merupakan komitmen atas perintah zakat. Antara jumlah mayoritas warga Indonesia beragama Islam seharusnya berbandinglurus dengan apa yang dihasilkannya, namun tidak demikian fakta realisasinya. Data World Population Review menunjukkan bahwa jumlah umat Islam 229 juta jiwa tahun 2020 atau 87.2 % dari 273.500.000.000 penduduk

---

[4]Wahab Khalaf, *ilmu ushul fiqh (terj),* 1994, Rajagrafindo, Jakarta, hlm 163

[5]Muhlish Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*, Rajagrafindo, Jakarta, 1996, hlm.16

[6]Hamka, *Keadilan Sosial Dalam Islam*, Gema Insani, Jakarta, 2015, hlm.114

[7]Ismail Muhammad Suah, *Tujuan Dan Ciri Hukum Islam*, Bumi Akasara, Jakarta, 1992. Hlm 65

[8]Musolli, *Maqasid Syariah: Kajian Teoritis Dan Aplikatif Pada Isu-Isu Kontemporer*, At-Turāṡ, Volume V, No. 1, Januari-Juni 2018. hlm 63-63

Indonesia[9], namun pengumpulan zakat, infaq dan shadaqah sebagaimana laporan BAZNAS Pusat tahun 2020[10] terkumpul Rp. 386.405.231.105. Pertanyaan sederhananya mengapa ketimpangan atau perbandingan antara jumlah penerimaan zakat, infaq dan shadaqoh belum maksimal dengan jumlah umat Islam di Indonesia, apa saja faktor yang mempengaruhi kondisi saat ini atas penerimaan zakat?, dan bagaimanakah strategi ideal fundraising ke depan ?, dengan demikian menarik untuk dilakukan telaah dan ditemukan jawaban tepatnya.

B. GAYA HIDUP BERZAKAT SEBAGAI TAWARAN STRATEGIS

Putusan Makhkamah Konstitusi Nomor 86/PUU-X/2012 yang melahirkan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 14 tahun 2014 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat memberikan ketentuan diantaranya bahwa Baznas bukan satu-satunya lembaga yang melakukan penglolaan zakat, hal tersebut menunjukan komitmen bahwa penyelesaian atas permasalahan sosial seperti penuntasan kemiskinan, pengganguran, pendidikan dan sebagainya oleh warga bangsa Indonesia.

Data lembaga penglola zakat, infaq dan shodaqoh di Indonesia yang tergabung di Forum Zakat berjumlah 121.[11] Dengan jumlah yang melakukan penglolaan tentunya komitmen orientasi kemaslahatan umat, kesejahteraan bangsa kiranya zakat dapat dijadikan gerakan kultur dalam bentuk gaya hidup umat Islam di Indonesia dengan gerakan sejahtera bangsa tentunya dapat terwujud lebih cepat. Namun ironisnya di penghujung tahun 2020 masyarakat Indonesia dikagetkan atas temuan Densus 88 Polri bahwa terdapat 20 ribu kotak amal dari Yayasan Abdurrahman bin Auf untuk mendanai kelompok teroris[12]. Bahkan pada ahir Maret 2021 bahwa telah ditangkap pengurus lembaga zakat yang terduga sebagai teroris.[13] Tentunya peristiwa tersebut menjadi keprihatinan bersama dan uji sandung atas kepercayaan masyarakat.

Praktek distribusinya atau yang berhak mendapatkan zakat (*mustahiq*) dapat diperhatikan arahan al-Qur'an :

> "Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, **untuk jalan Allah** dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah,

---

[9]https://www.industry.co.id/read/65748/jumlah-penduduk-muslim-indonesia-meningkat- diunduh tanggal 28 Maret 2020

[10]https://pid.baznas.go.id/wp-content/uploads/2021/03/012-Laporan-Keuangan-Desember-2020-Unaudited.pdf , diunduh tanggal 28 Maret 2020

[11]https://www.republika.co.id/berita/prjq1o458/empat-tantangan-pengumpulan-zakat-di-indonesia. diunduh tanggal 25 Maret 2021

[12]https://www.cnnindonesia.com/nasional/20201217142001-12-583422/data-densus-88-20-ribu-kotak-amal-danai-teroris. diunduh tanggal 25 Maret 2021

[13]https://www.dpr.go.id/berita/detail/id/32247/t/Pengurus+Lembaga+Zakat+Terduga+Teroris+Tertangkap%2C+DPR+Desak+Pola+Rekrutmen+Diperbaiki. diunduh tanggal 25 Maret 2021

dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana." (QS. At Taubah, 9 : 60)

Jika dihubungkan dengan peristiwa di atas, ayat tersebut memang memiliki kesan "sah" apabila kata *fi sabillah* digunakan berjuang di jalan Allah dan mendapatkan serta menggunakan dana yang dikumpulkan dari lembaga zakat yang legal. Intepretasi terhadak teks ayat oleh kaum teroris atau jihadis dan yang berafiliasi kepada teroris tentunya berbenturan dengan ketentuan-ketentuan di Indonesia dan nilai-nilai Islam itu sendiri. Hal tersebut dapat dicermati gerakan teroris adalah perusakan sistem nilai kehidupan yang harmonis dan tidak menghendaki kedamaian.

Memang para ulama' empat madzhab memberikan katagorisasi tentang makna *fii sabililah* dalam Q.S. at-Taubah 9 : 60 lebih memberikan makna "perang" seperti ulama hanafiyah menyatakan bahwa *fii sabilillah* adalah para tentara yang disiapkan oleh pemimpin mereka untuk berperang bertujuan menegakan agama Allah. Maka tidak diperbolehkan menyalurkan harta zakat yang sudah terkumpul untuk membangun masjid atau untuk keperluan pengurusan jenazah, karena harta zakat bukanlah harta untuk keperluan kemaslahatan umum melainkan harta zakat diperuntukan bagi para mustahiq yang sudah ditetapkan oleh syar'i.[14] Sama halnya Malikiyah berpendapat bahwa fisabilillah adalah orang yang berjihad (berperang) tidak termasuk orang yang sedang berhaji. zakat bagi fisabilillah digunakan untuk kebutuhan berjihad seperti membeli persenjataan, kuda, pertahanan perang dan sejenisnya.[15] Imam al-Qurtubi ahli tafsir yang menganut aliran mazhab Maliki mengatakan bahwa fisabilillah adalah pejuang yang memiliki ikatan; harta zakat diberikan kepada mereka sebagai kebutuhan mereka dalam peperangan baik kaya atau miskin.[16] Begitu halnya pendapat Syafi'iyah menyatakan bahwa bagian untuk fisabilillah adalah mereka para pejuang peperangan yang aktif berperang langsung, namun apabila mereka diupah dari kas negara sebagai bagian dari tentara muslim maka mereka tidak mendapatkan bagian dari hartza zakat tersebut, karena pada hakekatnya mereka telah mengambil rezeki dan upah mereka dari bagian harta fai', diberikan kepada orang yang kaya ataupun miskin, dan apabila ia mengambil bagian harta zakat dan tidak ikut berperang maka harta zakat tersebut mesti dikembalikannya".[17] Tidak beda jauh pendapat Hanabilah bahwa fisabilillah adalah mereka para pejuang peperangan yang aktif berperang langsung yang tidak dinafkahi oleh negara (sukarela), mereka diberi bagian zakat sekedar mencukupi untuk kebutuhan perang; seperti keperluan untuk perjalanan dan akomodasi perjuangan mereka, membeli senjata perang dan kuda jika mereka pasukan berkuda walaupun mereka termasuk orang yang kaya serta tidak diberikan kepada orang-orang yang

[14]Abu Muhammad Abdulwahab al-Bagdadi, *At-Talqin fi al-Fiqhi al-Ma*liki, (Ar-Riyad:Nazar Mustofa,2003), hlm. 171.

[15] Muhidin Abdul Hamid, *Sabilulfalah Fi Syarhi Nurulidhoh Lilsyarnabulani*,(Damsuq: Darul al-Biruti, 1990), hlm. 226

[16]Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Quran* (Kairo : Dar al- Kitab al-Arabi , 1962), hlm. 180

[17]Imam Abi Zakaria An-Nawawi, *Al-Majmu' Syarhu Al-Muhadzib Li syirazi*, (Jedah : Maktabah al-Irsyad,1990), hlm. 192

bekerja untuk mengurus kuda dan bawaan mereka, karena mereka (pejuang perang) telah memberikan kemaslahatan bagi kaum Muslimin".[18]

Setidaknya kata *fi sabilillah* dihubungkan dengan istilah jihad. Jihad menurut agama Islam adalah sebagai penyempurnaan segenap ibadah, karena jihad itulah tiang ibadat sebagai perwujudan dari cinta kasih kepada Allah seorang hamba rela merelakan jiwa dan raganya serta harta bendanya dalam perjuangan. [19] dan Aprillani Arsyad menjelaskan bahwa perjuangan dimaksud adalah untuk mewujudkan perdamaian, keadilan, dan kehormatan atas dasar nilai-nilai kemanusiaan. Terorisme sebagai kekerasan politik sepenuhnya bertentangan dengan etos kemanusiaan.[20]

Istilah jihad merupakan bentuk masdar, berasal dari kata *jahada-yujahidu-jihad-mujahadah*. Secara epistemologi mengerahkan segenap kemampuan dan kekuatan. Umumnya, jihad diartikan perang menolong agama dan memelihara kehormatan umat. Namun Alquran dan sunnah menggunakan kata itu dalam makna yang lebih meluas bukan hanya sekedar perang.[21] Berbeda halnya dengan istilah teror (*al-Irhab*) yang berasal dari bentuk masdar *Arhab-Yurhibu-irhab*, artinya menakut-nakuti. Bentuk *tsulatsi*, *rahaba* artinya takut, antonimnya amina bermakna aman. Jadi *al-irhab* ialah mewujudkan situasi ketakutan di tengah masyarakat sebagai akibat dari sebuah aksi militer. Pada dasarnya menakutnakuti itu dilarang Nabi.[22]

Dengan demikian tentunya berbeda dua istilah dan orientasinya antara *jihad* dan *teror*. Maka mendistribusikan zakat, infaq dan shadaqoh untuk melakukan tindakan teror tidak sesuai atau pelaku teror tidak dapat dikatagori asnaf 8 (delapan) sebagai penerima zakat. Olehnya tindakan tegas pemerintah[23] terhadap ulah lembaga zakat yang mendistribusikan dan terindikasi bagian dari kelompok jihadis (*teroris*) patut diapresiasi dengan harapannya kepercayaan masyarakat terhadap lembaga penglolaan zakat, infaq dan shadaqoh dapat tetap terpelihara dengan baik.

Hasil penelitian Eka Satrio dan Dodik Siswantoro menyatakan bahwa terdapat faktor-faktor yang berpengaruh positif dan signifikan atas minat masyarakat untuk membayar zakat melalui lembaga amil zakat resmi yang tersedia yaitu pendapatan, kepercayaan dan religiusitas.[24] Hal tersebut dapat

---

[18]Ahmad Ibnu Muhamad Ibnu Qudamah al-Hanbali, Al-Kafi, (Kairo : Hajar, 1997), hlm. 201.

[19]HAMKA, *Falsafah Hidup*, Jakarta; Jaya Murni, 1970, hlm. 290

[20]Aprillani Arsyad, *Pandangan Agama Islam Mengenai Terorisme, Kekerasan, dan Jihad*, https://online-journal.unja.ac.id/jimih/article/view/368. Hlm. 77

[21]Risqo Faridatul Ulya, Hafizzullah, *Konsep Jihad dalam Tafsir Al-Maragi (Studi Tafsir Tematik Tentang Jihad dalam Qs. At-Taubah)*, Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah, 2 (2). Desember 2020. Hlm. 279

[22]Al-Qardhawi, Yusuf, *Fiqih Jihad* (Terj)., Jakarta: Pustaka al-Kautsar. (2011)., hlm 29-35

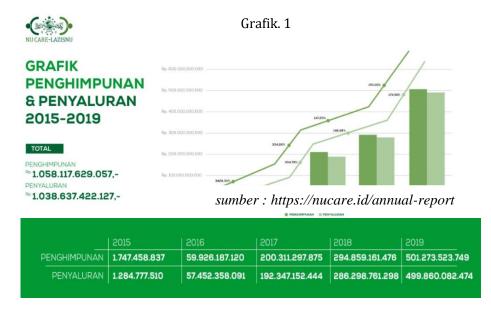
[23]https://www.merdeka.com/peristiwa/kemenag-ancam-cabut-izin-lembaga-amil-zakat-terlibat-pengumpulan-dana-teroris.html, diunduh tanggal 25 Maret 2021

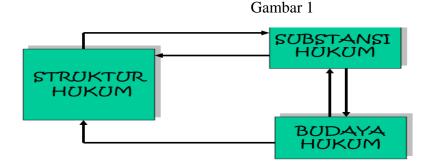
[24]Eka Satrio dan Dodik Siswantoro, *Analisis Faktor Pendapatan, Kepercayaan Dan Religiusitas Dalam Mempengaruhi Minat Muzakki Untuk Membayar Zakat Penghasilan Melalui Lembaga Amil Zakat,* Simposium Nasional Akuntansi XIX, Lampung, 2016, *hlm 20*

dilihat contoh perkembangan pengumpulan zakat di lembaga LAZISNU dari tahun 2015 sd. 2019 sebagaimana grafik di bawah ini :

Grafik. 1

	2015	2016	2017	2018	2019
PENGHIMPUNAN	1.747.458.837	59.926.187.120	200.311.297.875	294.859.161.476	501.273.523.749
PENYALURAN	1.284.777.510	57.452.358.091	192.347.152.444	286.298.761.298	499.860.082.474

sumber : https://nucare.id/annual-report

Tren positif atas minat masyarakat berzakat di Indonesia dibutuhkan piranti penopang yang kuat dari berbagai aspek sehingga kondisi yang ada tetap terjaga dan semakin baik. Lawrence M.Friedman menyatakan bahwa penegakan hukum dapat efektif apabila terjadi interaksi dan saling menguatkan dalam penegakan antar 3 (tiga) subsistem, yaitu subntasi hukum (*legal subtance*), paranta hukum (*legal stucture*) dan budaya hukum (*legal culture*).[25]

Gambar 1

Dengan demikian mencermati pada aspek perundang-undangan (*legal subtance*) tentang Undang-undang No. 23 Tahun 2011 tentang Penglolaan Zakat yang terdiri dari 47 pasal menurut penulis belum

[25]Lawrence M.Friedman, 2009, *Sistem Hukum: Perspektif Ilmu Sosial (The Legal System A Social Science Perspective)*, Nusamedia, Bandung, hlm.32.

mencerminkan upaya maksimal untuk menata pengumpulan zakat, infaq dan shadaqoh pada masyarakat, yaitu tidak terdapat "piranti" untuk dilaksanakan penegakkan hukum pengemplang zakat dalam peraturan perundang-undangan yang ada, bahkan dapat diartikan undang-undang tidak mencermikan keseriusan dalam melakukan penglola Zakat dan yang didalamnya tentunya melakukan pengumpulan zakat.

Undang-undang No. 23 Tahun 2011 tentang Penglolaan Zakat Pasal 7 dinyatakan bahwa salah satu tugas BASNAS adalah pengumpul zakat. Piranti pengumpul telah ada yaitu BAZNAS dan Lembaga Amil Zakat berbasis masyarakat, begitu halnya pendistribusi dan penerima (mustakhiq) telah ditentukan, namun ketentuan bagi muzakki sebagai peserta wajib zakat tidak terdapat ketentuan yang mengaturnya sebatas pencantuman pada Pasal 1 bab ketentuan umum. Muzaki adalah seorang muslim atau badan usaha yang **berkewajiban** menunaikan zakat. Secara harfiyah arti kewajiban adalah (sesuatu) yang diwajibkan; sesuatu yang harus dilaksanakan; keharusan:[26] Dengan demikian tentunya zakat adalah suatu perbuatan yang tidak dapat dihindarkan warga muslim Indonesia yang memenuhi ketentuan zakat. Perintah tersebut sifatnya impertatif yang harus dilaksanakan sebagaimana dasar perintah zakat yaitu diantaranya ayat al-Qur'an : 43 **. واقيموالصلاة واتوالزكاة-البقرة**

Hal sama dalam QS Al-Taubah: 103: secara tegas, **...خذ من اموالهم** bahwa dengan tindakan paksa bagi orang yang berkewajiban zakat tidak melakukan zakat dengan menggunakan kata *khud* **خذ**: ambillah. Olehnya pada sebuah riwayat Abu Daud dikemukakan bahwa banyak orang yang mengingkari kewajiban zakat di zaman Abu Bakar al- Shidiq[27], beliau memerangi dengan mengatakan:

> Demi Allah, saya akan memerangi orang-orang yang memisahkan kewajiban shalat dengan kewajiban zakat. Sesungguhnya zakat itu hak yang terkait dengan harta. Demi Allah, jika mereka menolak mengeluarkan zakat untuk yang biasa mereka tunaikan kepada Rasulullah SAW, pasti aku akan memeranginya, karena penolakkan tersebut.

Sobirin, mengurai tentang panjang lebar dalam pemikiran abu bakar untuk memerangi pembangkang zakat yaitu berpangkal dari hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh Qutaibah bin Sa'id dari Lais Uqail dari Zuhri dari Ubaidillah bin Abdullah Ibn 'Utbah dari Abi Hurairah. Setelah Nabi Muhammad meninggal terjadi pembangkangan membayar zakat, Abu Bakar memerangi orang-orang yang menolak membayar zakat. 'Umar bin Khaththab menegurnya dengan hadis Rasulullah: "Sesung Saya pernah disuruh Rasulullah memerangi orang-orang sampai mereka mengucapkan kaimah *"la ilaha illa Alla*h". Barang siapa sudah mengucapkan kalimah "la ilaha illa Allah", maka Allah menjaga harta dan darahnya, kecuali dengan

---

[26]https://kbbi.web.id/wajib

[27]Dedi*. Konsep Kewajiban Membayar Pajak dan Zakat dalam Isl*am. Turāst: Jurnal Penelitian & Pengabdian Vol. 5, No. 2, Juli-Desember 2017. Hlm. 211

"hak"nya. Semua urusannya ditangan Allah.[28] Yang menariknya dalam konsideran Undang-undang No. 23 Tahun 2011 tentang Penglolaan Zakat disebutkan bahwa menunaikan zakat merupakan kewajiban bagi umat Islam yang mampu sesuai dengan syariat Islam. Dan secara filosofis tentang keberadaan zakat merupakan media mewujudkan keadilan ekonomi pada masyarakat, solidaritas antar sesama dan kesejahteraan manusia dan bangsa.

Pada aspek struktur (*legal structure*) atau kelembagaan yang melakukan penglola zakat. Pasal 1 Undang-undang No. 23 Tahun 2011 tentang Penglolaan Zakat menyebutkan bahwa terdapat dua lembaga yang melakukan penglolaan zakat yaitu BAZNAS dan LAZ.[29] Penglolaan yang dimaksud dalam undang-undang tersebut adalah kegiatan perencanaan, pelaksanaan, pengumpulan, pengkoordinasian, pendistribusian dan pendayagunaan zakat. Menurut Ramadhita[30] bahwa munculnya sejumlah LAZ di Indonesia terdiri dari faktor penarik seperti: (1) Semangat menyadarkan umat *(Spirit of Consciousness)*. LAZ menjadi motor dalam penyadaran umat akan urgensi zakat yang seharusnya menjadi tugas negara. Hal ini didasari atas kenyataan bahwa Indonesia bukanlah negara Islam yang bisa memaksa bahkan memerangi mereka yang tidak mau membayar zakat. (2) Semangat melayani secara profesional *(Spirit of Professional Services).* Kepercayaan yang tinggi terhadap lembaga yang dikelola secara profesional pada gilirannya akan membuat para muzakki semakin gemar berzakat. Implikasinya, potensi zakat yang dapat dikumpulkan akan semakin besar dan persoalan kesenjangan ekonomi akan mudah diatasi. (3) Semangat berinovasi membantu mustahik *(Spirit of inovation)*. Kemajuan sebuah lembaga bergantung pada inovasi. Tanpanya, suatu lembaga hanya akan melakukan pekerjaan yang sama dari waktu ke waktu. Berdasarkan hal ini, banyak LAZ yang memiliki program-program unik dalam memikat hati muzakki. Misalnya, Rumah Zakat Indonesia dengan program Super Qurban-nya. (3) Semangat memberdayakan masyarakat *(Spirit of Empowering)*. Olehnya berdirinya LAZ maupun BAZ di Indonesia, menandakan masih banyaknya orang-orang yang peduli terhadap derita yang dialami oleh lingkungan sekitar kita. Sehingga hal ini perlu diapresiasi positif.

Selanjutanya faktor pendorong terbentuknya LAZ antara lain: (1) Potensi penghimpunan dana zakat yang besar *(Huge Market Potential)*. Potensi zakat yang dikemukakan oleh beberapa lembaga di atas, berapapun nilainya, bukanlah angka yang kecil, jika semua dana itu bisa terkumpul dan

---

[28]Shobirin, *Pemikiran Abu Bakar Ash-Shiddiq Tentang Memerangi Orang Yang Membangkang,* Jurnal Zakat dan Wakaf, ZISWAF, Vol. 1, No. 1, Juni 2014. Hlm. 199

[29]Pasal 1 item 7 dan 8 UU No 23 Tahun 2011 tentang Penglola Zakat. BAZNAS dibentuk secara resmi oleh pemerintah melalui KEPRES NO 8 TAHUN 2001. https://pid.baznas.go.id/profil-baznas/. Sedangkan LAZ dibentuk oleh masyarakat dengan mendapatkan ijin dari kementerian Agama sebagaimana KEPMENAGRI No. 333 Tahun 2015 tentang Pedoman Pemberian Izin Pembentukan Amil Zakat.

[30]Ramadhita, *Optimalisasi Peran Lembaga Amil Zakat Dalam Kehidupan Sosial* Jurisdictie, Jurnal Hukum Dan Syariah, Volume 3, Nomor 1, Juni 2012, Hlm 30

dikelola oleh lembaga yang profesional dan didistribusikan secara produktif, maka bisa dibayangkan besarnya manfaat yang diperoleh masyarakat kurang mampu agar bisa bangkit dari keterpurukannya. (2) Regulasi yang mulai mendukung *(Friendly Regulation).* Meskipun pengelolaan zakat pada awalnya hanya diatur dengan keputusan dan instruksi menteri, setidaknya negara telah memberikan payung hukum terhadap pelaksanaan ajaran agama Islam di Indonesia. (3) Infrastruktur IT yang menunjang *(IT Infrastructure)*. Untuk menanggulangi penumpukan aliran dana zakat, infaq, shadaqoh pada satu orang, Direktorat Pemberdayaan Zakat Kementerian Agama telah membangun sistem informasi zakat nasional yang berbasis teknologi informasi sehingga dapat diketahui database mustahik dan muzakki secara menyeluruh serta hasil penghimpunan dan penyaluran zakat, infak dan shadaqah dapat dimonitor setiap saat. Melalui teknologi yang ada, muzakki dapat menyalurkan atau mengetahui laporan pendistribusian zakat, infaq maupun shadaqah yang dilakukan oleh LAZ secara online kapanpun dan dimanapun. (4) tingkat kesadaran masyarakat yang makin meningkat *(Awareness Increasing)*.

Menarik jika kita melihat kesadaran masyarakat yang semakin meningkat terhadap pentingnya berzakat. BAZNAS mencatat bahwa secara nasional pada periode 2015-2019,[31] pengumpulan zakat mengalami kenaikan sebesar 64 persen dari 3.5 triliun rupiah di tahun 2015 menjadi 10 triliun rupiah pada tahun 2019. Hal ini berarti dalam kurun waktu 4 tahun terjadi peningkatan sebesar 5,2% kesadaran berzakat dalam masyarakat, jika 5,2% itu dikalikan dengan populasi muzakki di Indonesia, maka terdapat lebih dari 29 juta keluarga sejahtera yang akan menjadi warga sadar zakat. Akan tetapi, diperkirakan hanya ada se kitar 12-13 juta muzakki yang membayar zakat via LAZ, berarti masih ada lebih dari separuh potensi zakat yang belum tergarap oleh LAZ.[32]

Namun demikian keterbatasan penglola (*amil*) baik Baznas ataupun LAZ masyarakat merupakan kendala yang perlu dijawab. Dalam Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 14 Tahun 2014 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang nomor 23 tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat, bahwa anggota BAZNAS Pusat berjumlah 8 (delapan) orang[33], dan Bazda Provinsi 5 (lima) dan Bazda Kabupaten berjumlah 5 (lima) orang dan jumlah Unit Pengumpul Zakat (UPZ) berjumlah 181 instansi yang berada di kementerian, lembaga, BUMN, maupun swasta.[34] Keseluruhan memang jumlah tidak sedikit namun belum katagori banyak dibandingkan jumlah wilayah dan penduduk. Dan pada sisi lain tingkat profesionalitas

---

[31] Baznas. Hlm 1

[32] Adiwarman A. Karim dan A. Azhar Syarief, Fenomena Unik Di Balik Menjamurnya Lembaga Amil Zakat (LAZ) Di Indonesia, https://imz.or.id/. Diakses 1 April 2021

[33] Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 14 Tahun 2014 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang nomor 23 tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat PP. Pasal 8, 34 dan 45.

[34] https://baznas.go.id/Press_Release/baca/BAZNAS_Tingkatkan_Kontribusi_Unit_Pengumpul_Zakat_di_Era_New_Normal/649, diakses 01 Maret 2021.

kinerja penglolaan, Ahmad Alam[35] menemukan beberapa permasalahan dalam penglolaan zakat Indonesia yaitu diantaranya kualitas menajerial, kualitas dan kuantitas SDM amil zakat, mahalnya biaya promosi, rendahnya sinergitas antar stakeholder zakat, kurangnya gaji dan tunjangan pegawai, belum meratanya sosialisasi penerapan PSAK dan belum transparansi dan akuntabilitas laporan keuangan di beberapa LAZ atau OPZ. Dengan solusinya pada kondisi yang ada adalah melakukan menejerial profesional, tidak dengan menejerial tradional. Sehingga menumbuhkan tingkat kepercayaan pada masyarakat.

Amalia Fauziah menyatakan tentang catatan kuno yang ditulis Denys Lombard dalam Silang Budaya mengatakan bahwa zakat menjadi daya tarik dakwah, dikarenakan kondisi muslim yang minoritas saat masuknya Islam di Indonesia, sehingga zakat diberikan kepada kaum papa, serta orang yang membutuhkan sehingga banyak yang mulai berfikir bahwa umat Muslim tak hanya mengurusi masalah spiritual tapi juga konteks sosial.[36] Bahkan lebih jauh Yusuf Qordhowi dalam Faisal, menyatakan bahwa ajaran-ajaran agama samawi mengajarkan tentang upaya melindungi kaum miskin dan tertindas, menghindarkan diskriminasi ekonomi dan melalui zakat sebagai ajaran yang diwajibkannya dengan orientasi untuk mengentaskan kemiskinan dan memakmurkan kehidupan.[37] Dengan demikian bahwa zakat sejak lama merupakan media yang telah terstruktur dan mengakar di masyarakat Indonesia. Dalam konsepsi hukum Eugene Ehrlich yang menyebutkan dengan fakta-fakta hukum (*fact of law*) dan hukum yang hidup dalam masyarakat (*living law of people*). Untuk itu, teori living law dari Eugene Ehrlich menyatakan dalam setiap masyarakat terdapat aturan-aturan hukum yang hidup (*living law*), Semua hukum dianggap sebagai hukum sosial, dalam arti bahwa semua hubungan hukum ditandai oleh factor-faktor sosial ekonomi. Kenyataan hukum social yang melahirkan hukum,termasuk dunia pengalamn manusia, dan dengan demikian ditanggapi sebagai ide normatif.[38] Ini yang kemudian penulis dapat menyatkan bahwa zakat telah menjadi kultur (*legal culture*) dengan ditingkat menjadi gaya hidup masyarakat khususnya warga muslim di Indonesia.

Sztompka dalam Indradin dan Irwan menyatakan bahwa perubahan sosial merupakan perubahan kepada pola perilaku, hubungan sosial, lembaga, dan struktur sosial pada waktu tertentu. Ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat terjadi perubahan interaksi antara satu dengan yang lain ketika mereka melakukan tindakan dan perbuatan atas apa yang dilakukan. Hal yang sama apa yang disampaikan Leibo mengatakan bahwa

---

[35]Ahmad Alam, *Permasalahan dan solusi pengelolaan zakat di Indonesia, Jurnal Manajemen*, Volume 9, Issue 2, hlm .134

[36]Amalia Fauziah, *Zakat dalam Sejarah Indonesia.* https://forumzakat.org/, diakses 1 April 201

[37]Faisal. *Sejarah Penglolaan Zakat Di Negara Muslim Dan Indonesia*, Analisis, volumen XI, nomor 2 , Desember 2011. Hlm 243

[38]Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam Lintas Sejarah, Kanisius*, Yogyakarta, 1982, hlm. 213-214

perubahan sosial merupakan perubahan yang terjadi pada kehidupan manusia yang diterima, berorientasi kepada perubahan kondisi geografis, kebudayaan, materiil, komposisi penduduk, ideologi, maupun difusi dalam penemuan-penemuan hal baru. Selain itu, Adam Smith juga menyatakan perubahan akan terjadi berkaitan dengan perekonomian masyarakat yang mengalami pergantian.[39]

Untuk mencapai bahwa berzakat, berinfaq dan bershodaqoh menjadi gaya hidup (budaya) masyarakat Indonesia telah memenuhi persyaratan, strategi penguatan LAZ berbasis masyarakat telah hadir payung hukumnya, kecepatan layanan baik pengumpulan dan distribusi dengan megoptimalisasi atas teknologi Informasi keharusan yang tidak dapat dihindarkan, hal itu untuk dapat melakukan sosialisasi dan informasi kepada masyarakat, disamping itu semua strategi disampaikan untuk pengumpulan (*fundraising*) zakat, infaq dan shaodaqoh adalah penguatan pendidikan tanggungjawab sosial sedini mungkin dalam keluarga melalui pelatihan berinfaq dan bershodaqoh. Strategi tersebut tentunya dilakukan secara massif dan berkesinambungan sehingga gaya hidup bersih (berzakat) tidak hanya era sekarang akan tetapi dapat dilaksanakan pada generasi yang akan datang

C. PENUTUP

Zakat, infaq dan shadaqoh adalah ajaran agama Islam, di Indonesia piranti baik dari aspek perundang-undang, kelembagaan telah ada. Namun penguatan pada aspek keprilakuan dalam berzakat yang sebenarnya masyarakat Indonesia senang dan peduli antar sesama khususnya kepada masyarakat yang tidak mampu diperlukan gerakan massif. Untuk mewujudkan budaya atau gaya hidup berzakat khususnya dibutuhkan strategi yaitu penguatan LAZ berbasis masyarakat, kecepatan layanan, optimalisasi teknologi Informasi, dan pendidikan tanggungjawab sosial sedini mungkin dalam keluarga, berangkat dari itu optimalisasi pengumpulan (fundraising) zakat dengan tren positif dapat dipertahankan dan lebih ditingkatkan.

DAFTAR PUSTAKA

............, 2015.*Keadilan Sosial Dalam Islam*, Gema Insani, Jakarta,

Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurtubi, 1962, Kairo ,Dar al-Kitab al-Arabi *al-Jami li Ahkam al-Quran*.

Abu Muhammad Abdulwahab al-Bagdadi, *At-Talqin fi al-Fiqhi al-Ma*liki,Nazar Mustofa, Ar-Riyad 2003,

Adiwarman A. Karim dan A. Azhar Syarief, Fenomena Unik Di Balik Menjamurnya Lembaga Amil Zakat (LAZ) Di Indonesia, https://imz.or.id/. Diakses 1 April 2021

[39]Indradin dan Irwan, *strategi dan perubahan sosial*, Ed.1, Cet. 1-- Yogyakarta: Deepublish, September 2016. hlm. 2

Ahmad Alam, *Permasalahan dan solusi pengelolaan zakat di Indonesia, Jurnal Manajemen*, Volume 9, Issue 2.

Ahmad Ibnu Muhamad Ibnu Qudamah al-Hanbali, *Al-Kafi*, 1997, Hajar Kairo.

Al-Qardhawi, Yusuf, *Fiqih Jihad* (Terj)., 2011, Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Amalia Fauziah, *Zakat dalam Sejarah Indonesia.* https://forumzakat.org/, diakses 1 April 201

Amir Syarifuddin, 1992. *Pengertian dan Sumber Hukum Islam*, Bumi Akasara, Jakarta.

Aprillani Arsyad, *Pandangan Agama Islam Mengenai Terorisme, Kekerasan, dan Jihad*, https://online-journal.unja.ac.id/jimih/article/view/368.

Dedi*. Konsep Kewajiban Membayar Pajak dan Zakat dalam Isl*am. Turãst: Jurnal Penelitian & Pengabdian Vol. 5, No. 2, Juli-Desember 2017

Eka Satrio dan Dodik Siswantoro, 2016, *Analisis Faktor Pendapatan, Kepercayaan Dan Religiusitas Dalam Mempengaruhi Minat Muzakki Untuk Membayar Zakat Penghasilan Melalui Lembaga Amil Zakat,* Simposium Nasional Akuntansi XIX, Lampung,

Faisal Faliyandra, 2019, *Konsep Kecerdasan Sosial Goleman Dalam Perspektif Islam* (*Sebuah Kajian Analisis Psikologi Islam*). Jurnal Inteligensia, Volume 7, No. 2, September

Faisal. *Sejarah Penglolaan Zakat Di Negara Muslim Dan Indonesia*, Analisis, volumen XI, nomor 2 , Desember 2011.

HAMKA, 1970, *Falsafah Hidup*, Jakarta; Jaya Murni.

https://baznas.go.id/Press_Release/baca/BAZNAS_Tingkatkan_Kontribusi_Unit_Pengumpul_Zakat_di_Era_New_Normal/649, diakses 01 Maret 2021

https://kbbi.web.id/wajib

https://pid.baznas.go.id/wp-content/uploads/2021/03/012-Laporan-Keuangan-Desember-2020-Unaudited.pdf , diunduh tanggal 28 Maret 2020

https://www.cnnindonesia.com/nasional/20201217142001-12-583422/data-densus-88-20-ribu-kotak-amal-danai-teroris. diunduh tanggal 25 Maret 2021

https://www.dpr.go.id/berita/detail/id/32247/t/Pengurus+Lembaga+Zakat+Terduga+Teroris+Tertangkap%2C+DPR+Desak+Pola+Rekrutmen+Diperbaiki. diunduh tanggal 25 Maret 2021

https://www.industry.co.id/read/65748/jumlah-penduduk-muslim-indonesia-meningkat- diunduh tanggal 28 Maret 2020

https://www.merdeka.com/peristiwa/kemenag-ancam-cabut-izin-lembaga-amil-zakat-terlibat-pengumpulan-dana-teroris.html, diunduh tanggal 25 Maret 2021

https://www.republika.co.id/berita/prjq1o458/empat-tantangan-pengumpulan-zakat-di-indonesia. diunduh tanggal 25 Maret 2021

Imam Abi Zakaria An-Nawawi, 1990, *Al-Majmu' Syarhu Al-Muhadzib Li syirazi*, (Jedah : Maktabah al-Irsyad,

Indradin dan Irwan, 2016. *strategi dan perubahan sosial*, Ed.1, Cet. 1-- Yogyakarta: Deepublish,

Ismail Muhammad Suah, 1992. *Tujuan Dan Ciri Hukum Islam*, Bumi Akasara, Jakarta,

KEPMENAGRI No. 333 Tahun 2015 tentang Pedoman Pemberian Izin Pembentukan Amil Zakat.

Lawrence M.Friedman, 2009, *Sistem Hukum: Perspektif Ilmu Sosial (The Legal System A Social Science Perspective)*, Nusamedia, Bandung.

Muhidin Abdul Hamid, 1990, *Sabilulfalah Fi Syarhi Nurulidhoh Lilsyarnabulani*, Darul al-Biruti, Damsuq.

Muhlish Usma, 1996,*Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*, Rajagrafindo, Jakarta,

Musolli, *Maqasid Syariah: Kajian Teoritis Dan Aplikatif Pada Isu-Isu Kontemporer*, At-Turāś, Volume V, No. 1, Januari-Juni 2018.

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 14 Tahun 2014 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang nomor 23 tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat PP. Pasal 8, 34 dan 45.

Quraish Shihab, 1992, *Faslasafah Ibadah dalam Islam*, Bumi Akasara, Jakarta,

Ramadhita, *Optimalisasi Peran Lembaga Amil Zakat Dalam Kehidupan Sosial* Jurisdictie, Jurnal Hukum Dan Syariah, Volume 3, Nomor 1, Juni 2012,

Risqo Faridatul Ulya, Hafizzullah, *Konsep Jihad dalam Tafsir Al-Maragi (Studi Tafsir Tematik Tentang Jihad dalam Qs. At-Taubah)*, Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah, 2 (2). Desember 2020.

Shobirin, *Pemikiran Abu Bakar Ash-Shiddiq Tentang Memerangi Orang Yang Membangkang,* Jurnal Zakat dan Wakaf, ZISWAF, Vol. 1, No. 1, Juni 2014.

Theo Huijbers, 1982, *Filsafat Hukum dalam Lintas Sejarah, Kanisius*, Yogyakarta, ,

UU No 23 Tahun 2011 tentang Penglola Zakat. BAZNAS dibentuk secara resmi oleh pemerintah melalui KEPRES NO 8 TAHUN 2001. https://pid.baznas.go.id/profil-baznas/.

Wahab Khalaf, 1994, *Ilmu ushul fiqh (terj),* Rajagrafindo, Jakarta.

DIGITALISASI UMKM: RONGRONGAN LOCAL WISDOM?

Zumaroh, Rina El Maza, Enny Puji Lestari
IAIN Metro
Jl. Ki Hajar Dewantara Kampus 15A Iringmulyo Metro Timur Kota Metro
Lampung 34111 Telp. (0725) 41507 Fx. (0725) 47296
Email : zumaroh@metrouniv.ac.id, rinaelmaza@metrouniv.ac.id, ennypujilestari@metrouniv.ac.id

ABSTRACT

The industrial era 4.0 is a challenge for Micro, Small and Medium Enterprises (MSMEs). The Entrepeneurs are required to use digital technology in developing business in the midst of sociaty. The Lampung government provides business and marketing assistance for MSMEs. In fact, out of 110.359 MSMEs in Lampung, there are only 0,54% received business assistance and 0,11% in marketing. One of the MSMEs that carry out a local wisdom is handmade craftmen Tapis Lampung. The production and marketing process is still tranditional. The stigma has appeared among the entrepreneurs that digital technology can undermined the values of social orientation and traditions in society. The important issue in the research is "how the MSMEs digitalization are able to internalize social values and local wisdom?". The results of this study show that digital technology is able to combined between traditionalism and modernization on production and marketing products. Where social values and local wisdom can be maintained in every Tapis business development
Key words: *Digitalization, Social Value, Local Wisdom, Business Development.*

ABSTRAK

Era industri 4.0 menjadi tantangan bagi Usaha Mikro Kecil dan Menengah (UMKM). Pelaku usaha dituntut menggunakan teknologi digital dalam menjalankan usaha di tengah pembatasan aktivitas sosial. Pemerintah provinsi Lampung melakukan pendampingan usaha dan pemasaran bagi UMKM. Namun realitanya, dari 110.359 UMKM di Lampung baru 0,54% yang memperoleh pendampingan usaha serta 0,11% pada pemasaran. Salah satu UMKM yang mengusung *local wisdom* adalah pengrajin Tapis. Proses produksi dan pemasaran masih secara tradisional. Digitalisasi UMKM memunculkan *stigma* bahwa teknologi digital dapat merongrong nilai-nilai *social oriented* dan tradisi yang telah mengakar di masyarakat. Isu penting dalam penelitian ini adalah "bagaimana digitalisasi UMKM mampu menginternalisasi nilai social dan *local wisdom*?". Penelitian ini merupakan penelitian survey pada UMKM Tapis di Lampung Timur. Penggunaan teknologi digital mampu mengkolaborasikan antara unsur tradisional dan modernisasi, di mana nilai social dan kearifan local tetap dapat dipertahankan dalam pengembangan usaha UMKM Tapis.
Kata kunci : Digitalisasi, Nilai Sosial, *Local Wisdom*, Pengembangan Usaha

A. PENDAHULUAN

Era ekonomi digital dimulai saat berbagai entitas bisnis memadukan antara produktivitas teknologi informasi dengan pengetahuan sumber daya manusia guna menjangkau transaksi global lintas batas antar negara. Pada masa ini, bukan lagi dipertanyakan tentang "apa usaha anda?' tetapi lebih pada "bagaimana model bisnis digital Anda?". Berbagai *platform* sarana bisnis *online* dirancang untuk memenuhi kebutuhan transaksi bisnis masa kini. Ini menunjukkan pentingnya teknologi informasi dalam mengembangkan usaha di era digital.

Pandemi *Covid-19* membawa dampak yang luar biasa terhadap keberlangsungan berbagai entitas bisnis di berbagai belahan dunia. Tidak terkecuali di Indonesia. Semakin tingginya tingkat penyebaran *Covid-19* menjadi tantangan tersendiri bagi para pelaku usaha. Data statistik menunjukkan bahwa UMKM pada sektor usaha kecil menengah mengalami penurunan pendapatan hingga 84%. Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) menuntut para pelaku usaha untuk menggunakan teknologi digital agar dapat tetap berjalan di tengah pembatasan aktivitas sosial. Penggunaan teknologi digital menjadi permasalahan tersendiri bagi pelaku Usaha Mikro Kecil dan Menengah (UMKM) yang mayoritas masih mengandalkan sistem manual dalam pengelolaan usahanya, baik dalam aspek produksi maupun pemasaran.

Untuk memperkuat UMKM pada tahun 2021, pemerintah melakukan upaya peningkatan peluang bisnis berkaitan dengan 4 aspek utama, yaitu: pelatihan teknis dan kewirausahaan, inkubasi usaha, digitalisasi UMKM, dan penguatan kapasitas layanan usaha.[1] Pemerintah di provinsi Lampung juga memiliki perhatian yang sama terhadap UMKM. Berikut tersaji data UMKM di provinsi Lampung:

No.	Sasaran	Capaian	Keterangan
1.	Jumlah UMKM	110.359	Sebagai perbandingan pada tahun 2018 terdapat 168.936
2.	Jumlah UMKM yang didampingi usahanya	591 (0,54%)	Data Per 29 Desember 2020
3.	Jumlah UMKM yang didampingi pemasarannya	117 (0,11%)	Data Per 29 Desember 2020

Sumber : Dinas Koperasi & UMKM Provinsi Lampung Tahun 2020

Digitalisasi menjadi bagian penting dalam penguatan UMKM di masa pandemi. Kesiapan untuk mengaplikasikan teknologi digital pada dunia usaha tidak hanya pada pemerintah, namun juga menjadi tuntutan bagi pelaku UMKM itu sendiri.

---

[1] Liputan6.com, '3 Prioritas Pemerintah Dorong Pengembangan UMKM di 2021', *liputan6.com*, 2020 <https://www.liputan6.com/bisnis/read/4269902/3-prioritas-pemerintah-dorong-pengembangan-umkm-di-2021> [accessed 27 April 2021].

Namun demikian, program pemerintah tentang digitalisasi memunculkan keresahan di kalangan pelaku usaha Tapis. Kekhawatiran akan lunturnya budaya ketimuran yang selama ini dijaga dengan baik serta warisan adat budaya Lampung dalam corak kain Tapis yang sarat dengan nilai filosofis sebagai sebuah tradisi penciri adat Lampung. Jika menggunakan teknologi digital, bisa jadi corak dan sulaman khas yang mempunyai pesan nilai dalam budaya Lampung akan terkikis dan lama kelamaan hilang tergantikan oleh motif kreasi baru yang belum tentu memiliki makna pesan yang sama.[2]

Tapis yang diproduksi secara turun temurun dengan alat tenun tradisional. Keterampilan menapis diwariskan pada anggota keluarga atau kerabat yang didominasi oleh kaum perempuan. Karena usaha dibangun oleh para pengrajin secara kekeluargaan, masih kental sekali unsur kebersamaan, gotong royong, dan saling menolong. Saat teknologi digital masuk ada kekhawatiran bahwa kebersamaan dan rasa kekeluargaan itu akan hilang, serta menghapus ciri ketimuran yang selama ini dimiliki dan dipertahankan. Demikian pula apabila teknologi digital digunakan dalam memasarkan produk Tapis akan mengurangi intensi komunikasi langsung serta tertutup kesempatan beramah tamah dengan konsumen. Dimana hal tersebut terbiasa dilakukan selama ini, dan harus diubah menjadi jual beli secara online melalui media sosial ataupun *marketplace* yang ada.walaupun tidak dipungkiri media sosial sudah digunakan sebagai sarana promosi, tetapi untuk dijadikan sebagai sarana utama transaksi jual beli masih meragukan.[3]

Uraian di atas menggambarkan permasalahan yang muncul dalam studi ini, yaitu: kekhawatiran pengrajin dan pelaku UMKM Tapis Lampung bahwa digitalisasi akan melunturkan nilai-nilai sosial (budaya ketimuran) serta mengikis warisan adat budaya Lampung. Penggunaan teknologi digital dalam proses produksi dirasa akan mengikis nilai kekeluargaan, kebersamaan dan kegotong royongan pada para pengrajin. Selain itu, jika Tapis dibuat dengan teknologi digital dikhawatirkan corak dan motif asli kain Tapis akan berubah dan itu dapat menghilangkan pesan budaya yang diusung oleh kain itu sendiri. Sedangkan jika digunakan sebagai sarana pemasaran, kebiasaan komunikasi langsung dan beramah tamah dapat hilang dan berganti menjadi aktivitas perdagangan online seluruhnya.

Berdasarkan permasalahan tersebut, maka isu penting yang dirumuskan dalam studi ini adalah "bagaimana digitalisasi UMKM mampu menginternalisasi nilai sosial dan *local wisdom*?". Sehingga yang ingin dikaji dalam studi ini adalah menganalisa kemampuan internalisasi nilai sosial dan kearifan lokal melalui pengaplikasian digitalisasi UMKM.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Digitalisasi merupakan bagian dari ekonomi digital. Pada era ini, manusia dituntut mampu mengkombinasikan daya kreativitas dan inovasi produk dengan memanfaatkan tingginya ilmu pengetahuan, kuatnya warisan budaya, serta

[2] Linda, Kerajinan Tapis Warisan Budaya Lampung, 2021.

[3] Linda.

kecanggihan teknologi. Don Tapscott menjelaskan bahwa ekonomi digital mempunyai 12 atribut, yaitu:[4]

1. *Knowledge;* pengetahuan melahirkan berbagai inovasi melalui kesempatan terkini untuk menciptakan keunggulan bersaing
2. *Digitalization;* penggunaan teknologi digital dan informasi digital pada setiap transaksi bisnis
3. *Virtualization;* dimungkinkannya perubahan barang fisik menjadi barang virtual. Modal intelektual bertransformasi menjadi modal digital
4. *Molecularization;* adanya transformasi perusahaan dari tradisional menjadi perusahaan yang fleksibel, perusahaan multidivisi berubah menjadi perusahaan yang mudah beradaptasi dengan lingkungan
5. *Internetworking ;* membangun jejaring interkoneksi ekonomi melalui media internet
6. *Disintermediation ;* transaksi dapat dilakukan tanpa perantara
7. *Convergence;* pembentukan *platform* multimedia interaktif dalam konvergensi, komputasi, komunikasi dan konten bersama
8. *Innovation;* imaginasi dan kreativitas yang melahirkan inovasi ekonomi
9. *Presumption;* aspek kunci pada ekonomi digital adalah pengesuaian massa yang ditandai dengan kaburnya perbedaan antara produsen dan konsumen
10. *Immediacy;* kecepatan proses teknologi digital
11. *Globalization;* transaksi global tidak berbatas
12. *Discordance;* kesenjangan akan muncul antara yang paham teknologi dengan yang tidak paham. Supaya dapat bertahan, setiap pelaku usaha harus memiliki literasi digital yang baik.

Secara sederhana paling tidak terdapat 3 atribut ekonomi digital yang tidak dapat dihindari oleh UMKM, yaitu digitalisasi, inovasi, dan globalisasi. Mengapa demikian? Apabila UMKM ingin bertahan dan berkembang di era ekonomi digital, setidaknya pelaku usaha harus bersentuhan dan menggunakan ketiga atribut tersebut. Selain itu, pelaku usaha juga harus memiliki literasi digital yang baik agar dapat bertahan menghadapi persaingan bisnis yang semakin kompetitif dan kompleks.

Dengan demikian digitalisasi UMKM memberikan alternative pola transaksi penjualan secara online melalui berbagai marketplace sebagai solusi bagi UMKM dalam menghadapi dan bertahan di tengah gejolak perekonomian di masa pandemi Covid-19. Untuk mempermudah pelaku UMKM mengahadapi situasi saat ini, gerakan digitalisasi UMKM dapat meningkatkan aksesibilitas jaringan dalam melakukan transaksi melalui teknologi digital.[5]

Kain Tapis merupakan salah satu ragam kerajinan masyarakat lampung yang melambangkan keselarasan kehidupan baik dengan pencipta maupun dengan lingkungan. Tapis Lampung memiliki corak dan motif yang secara filosofis melambangkan tentang keesaan, kesatuan, dan kepercayaan yang universal. Motif pada kain Tapis ada yang melambangkan keesaan, di mana hal tersebut dapat

---

[4] Hadion Wijoyo and others, *Digitalisasi UMKM* (Insan Cendekia Mandiri, 2020), pp. 2–3.

[5] Hadion Wijoyo, *Strategi Pemasaran UMKM di masa pandemi* (Insan Cendekia Mandiri, 2021), p. 47.

diinterpretasikan bahwa masyarakat Lampung tunduk kepada Tuhan sang pencipta. Hal tersebut diperkuat dengan corak yang melambangkan tentang kepercayaan yang bersifat universal. Ini menunjukkan Lampung memiliki masyarakat dengan berbagai agama dan kepercayaan yang dianut sebagaimana masyarakat Indonesia pada umumnya. Dan Tapis melambangkan makna kesatuan dimana Lampung merupakan jalur perlintasan perniagaan antarpulau sehingga disinggahi oleh berbagai etnis dari berbagai Negara dan daerah di Indonesia.[6]

Sebuah riset berjudul "*Kearifan Lokal Baduy Banten"* yang dilakukan oleh Amirulloh Syarbini menunjukkan bahwa suku Baduy tetap teguh mempertahankan nilai-nilai luhur dalam adat suku Baduy, yaitu: membudayakan gotong royong, tolong menolong dan musyawarah dalam kehidupan sehari-hari walaupun hidup di tengah gempuran globalisasi zaman. Suku Baduy bekerja memenuhi kebutuhan sesuai kemampuan diri, tanpa menggangu atau bahkan merugikan orang lain. Keberterimaan suku Baduy atas keberadaan dan tugas kesukuan dengan segala bentuk konsekuensi benar-benar teruji hingga sekarang.[7]

Studi berjudul "*Kearifan Lokal Pela-Gandong di Lumbung Konflik"* oleh Hamzah Tuakeka Zn menunjukkan adanya benang merah antara konsep Pela-Gandong dengan teori konflik dan integrasi Lewis A Coser dengan teori dialektika Karl Marx. Kehadiran system Pela-Gandong terbukti tidak hanya mampu mengatasi

---

[6] 'Kain Tapis Lampung' <https://gpswisataindonesia.info/> [accessed 27 April 2021].

[7] Amirullah Syarbini, 'Kearifan Lokal Baduy Banten', *Refleksi*, 14.1 (2015), 55–74 <https://doi.org/10.15408/ref.v14i1.9577>.

konflik dan mendamaikan masyarakat tapi juga mampu menghadapi himpitan modernisasi social, politik, ekonomi dan agama.[8]

Selanjutnya, artikel berjudul "*Kajian Kearifan Lokal Masyarakat "Melayu" Ujung Gading"* ditulis oleh Nur Iza Dora menggambarkan tentang kearifan local orang Ujung Gading yang hingga kini masih diberlakukan sebagai sebuah legalitas bagi masyarakat. Kearifan local dianggap sebagai penegasan identitas bagi orang Ujung gading yang merupakan hasil akulturasi 2 budaya, yakni budaya Minang Kabau dan Mandailing. Keunikan tradisi masyarakat Ujung Gading menjadikan social budaya kenagarian Ujung Gading sebagai daerah multietnis karena factor kedekatan geografis antara Minang Kabau dan Mandailing, serta Jawa karena adanya transmigrasi.[9]

Artikel berjudul "*Fiqh Al-Aqalliyyat As An American Version of Local Wisdom"* mengkaji tentang budaya hukum Islam di kalangan Muslim minoritas di Amerika Serikat. Artikel ini mengungkapkan bahwa tradisi keagamaan sebuah komunitas akhirnya akan tumbuh dari konvergensi berbagai tradisi asal yang dibawa setiap individu muslim. Melalui proses teritorialisasi, berbagai interaksi budaya akan mengarah pada 3 jenis tradisi, yaitu: tradisi yang terus berlangsung, tradisi yang disesuaikan, dan tradisi yang disimpan. *Fiqh Al-Aqalliyyat* ditawarkan oleh Taha Jabir Al-Alwani berisi himpunan praktik ajaran islam yang mengalami penyesuaian terkait status muslim minoritas di Amerika.[10]

Selanjutnya artikel berjudul "*Local Wisdom Of Malay Moslem Community In Bengkulu"* menjelaskan bahwa segala bentuk kearifan lokal yang ada di masyarakat Melayu Bengkulu lahir dari proses akulturasi budaya lokal dengan nilai-nilai ajaran Islam yang masuk ke Bengkulu. Akulturasi ini terjadi karena pada saat Islam masuk ke Bengkulu, telah terbangun tradisi dan budaya local. Masuknya Islam menumbuhkan kreativitas masyarakat sehingga lahirlah perpaduan tradisi Islam dan trandisi local.[11]

Beberapa studi tersebut menunjukkan bahwa secara praktis kearifan local dapat terbentuk melalui proses akulturasi budaya yang kemudian dilestarikan oleh masyarakat. Masyarakat memiliki peran penting dalam mempertahankan nilai-nilai budaya yang ada agar tidak tergusur kemajuan zaman. Kesadaran masyarakat untuk tetap mempertahankan kearifan local juga akan menjadi benteng agar tidak terhimpit oleh arus modernisasi.

---

[8] Hamzah Tualeka Zn, 'KEARIFAN LOKAL PELA-GANDONG DI LUMBUNG KONFLIK', *El-HARAKAH (TERAKREDITASI)*, 13.2 (2011), 113–32 <https://doi.org/10.18860/el.v0i0.457>.

[9] Nur Iza Dora, 'KAJIAN KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT "MELAYU" UJUNG GADING', *IJTIMAIYAH Jurnal Ilmu Sosial Dan Budaya*, 2.1 (2018) <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/ijtimaiyah/article/view/2923> [accessed 24 March 2021].

[10] Abas Mujiburohman, 'FIQH AL-AQALLIYYAT AS AN AMERICAN VERSION OF LOCAL WISDOM', *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora*, 16.1 (2018), 1–22 <https://doi.org/10.18592/khazanah.v16i1.2091>.

[11] Maryam Maryam, 'LOCAL WISDOM OF MALAY MOSLEM COMMUNITY IN BENGKULU', *Journal of Malay Islamic Studies*, 2.1 (2018), 65–74 <https://doi.org/10.19109/JMIS.v2i1.2732>.

C. METODE PENELITIAN

Studi ini dilakukan dengan pendekatan survey kepada para pengrajin dan pengusaha Tapis di Lampung dengan sampel di kabupaten Lampung Timur sebagai salah satu pusat kerajinan Tapis di Lampung. Data penelitian yang diperoleh melalui proses interview dielaborasikan dengan wacana pemberitaan dan konsep teoritis mengenai digitalisasi UMKM dan *Local Wisdom* pada usaha kerajinan Tapis Lampung. Dengan teknik GAP analisis, studi ini menyajikan ulasan akademis tentang internalisasi nilai sosial dan local wisdom melalui penggunaan teknologi digital pada UMKM Tapis Lampung.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil

Stigma yang muncul di kalangan pelaku UMKM bahwa kehadiran teknologi digital yang dikembangkan untuk menunjang proses produksi dan pemasaran dapat merongrong nilai-nilai sosial serta kearifan lokal yang telah mengakar di masyarakat. Nilai sosial yang ditanamkan dalam UMKM Tapis Lampung adalah gotong royong, kerjasama, kekelurgaan, tolong menolong dan ramah tamah. Di mana, nilai-nilai tersebut merupakan karakterikstik yang melekat kuat pada masyarakat Indonesia di mata dunia. Dunia mengenal bangsa Indonesia sebagai bangsa yang ramah, penuh kekeluargaan dan kegotongroyongan. Masyarakat, termasuk para pengrajin Tapis sudah sangat terbiasa dengan pola hidup bergotong royong, bekerjasama dalam mengerjakan segala sesuatu, serta mengedepankan kebersamaan dan kekeluargaan. Tidak terkecuali dalam menjalankan usaha. Keterampilan menapis tidak diajarkan secara luas kepada semua orang, tetapi ada pertimbangan hubungan kekerabatan. Karena yang diwariskan adalah budaya yang harus dipahami dan dipertahankan nilai-nilai filosofis serta pesan tradisinya. Teknologi digital tidak mewakili aspek tersebut meskipun dapat digunakan sebagai sarana pengembangan usaha yang memberikan peluang lebiih luas dan terbuka.[12]

Anggapan bahwa teknologi digital akan menjauhkan masyarakat pelaku usaha dari kebiasaan bergotong royong, hilangnya sikap tolong menolong, serta terkikisnya keramah tamahan terhadap sesama karena teknologi digital mampu menjangkau beberapa aktivitas misal dalam produksi serta memutus estafeta distribusi yang panjang. Produk Tapis yang tadinya dikerjakan secara tradisional oleh beberapa anggota keluarga atau masyarakat dapat digantikan dengan penggunaan teknologi digital seperti bordir computer dan *e-clothing.* Pemasaran produk Tapis yang awalnya dilakukan secara langsung dengan menawarkan kepada kolega maupun pelanggan dapat digantikan dengan teknologi *e-commerce* dan digitalisasi, dimana pelaku usaha tidak memiliki cukup ruang untuk berkomunikasi langsung dengan konsumen dan sebaliknya.[13]

---

[12] Yatin, Mempertahankan Corak Asli Tapis di Masa Kini, 2021.

[13] Yatin.

2. Pembahasan

Sebenarnya stigma tersebut berlebihan dan tidak sepenuhnya benar. Hal tersebut bisa disebabkan oleh kurangnya tingkat literasi masyarakat terhadap digitalisasi UMKM. Penggunaan teknologi digital pada aspek produksi dapat dilakukan dengan tetap menginternalisasikan nilai-nilai sosial yang ada di dalam diri pelaku usaha. Proses pembuatan Tapis tetap dapat dilakukan dengan bergotong royong, memberdayakan banyak sumber daya manusia serta saling membantu antar sesama. Tapis terkait produksi dan pemasaran` kain Tapis diproduksi secara tradisional dengan menggunakan alat tenun. Dalam hal pemasaran pun, masih dilakukan secara langsung oleh pengusaha.

Era digital menuntut daya kreativitas dan inovasi yang tinggi dari para pelaku usaha untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi. Pengembangan inovasi dan kreativitas tersebut dilakukan dengan memanfaatkan ilmu pengetahuan, termasuk di dalamnya warisan budaya dan teknologi. Kreativitas dan inovasi akan menciptakan suatu ide kreasi produk yang berbeda dari yang sudah ada menjadi varian produk baru yang inovatif dan akan menggerakkan sektor lain, sehingga meningkatkan kualitas hidup. Pengembangan kreativitas dan inovasi dapat mengkombinasikan antara pelestarian budaya lokal dengan perkembangan terbaru untuk menarik atensi generasi muda serta pasar global. Selain itu dapat juga dengan cara melestarikan dan memperkuat nilai budaya dalam rangka meningkatkan citra bangsa di mata dunia melalui cagar budaya dan proteksi terhadap warisan budaya.[14]

Dari sini jelas bahwa teknologi digital merupakan sarana yang dirancang untuk mempermudah dan meningkatkan produktivitas usaha. Menghilangkan ciri khas sosial sebuah masyarakat atau tidak, sangat tergantung pada bagaimana pemahaman akan peran teknologi digital itu dibangun. Dengan pemilihan dan penggunaan sarana yang tepat, UMKM justru dapat meningkatkan volume produksi dengan tetap mempertahankan kekhasan yang dimiliki baik pada produknya maupun pada produsennya.

Pada aspek produksi, teknologi digital dapat menjadi media untuk membuat desain corak dan motif Tapis kekinian yang menarik tanpa meninggalkan pakem yang lama. Pengrajin dapat menggabungkan berbagai motif khas tradisional dengan kreasi baru untuk diaplikasikan pada berbagai produk fashion yang lebih ringan dan casual. Ini sekaligus menepis labelisasi mahal pada kain Tapis. Dengan kreativitas dan inovasi, pengrajin dapat membuat rancangan varian produk fashion bertema *etnic futuristic* yang sangat diminati konsumen dari mancanegara dan konsumen domestic yang berasal dari kawula muda. Nilai social tetap terjaga karena teknologi digital hanya membantu mempermudah proses produksi. Kearifan ljuga tetap lestari karena daya kreativitas yang tinggi justru meningkatkan citra budaya Tapis Lampung itu sendiri di mata dunia.

---

[14] Tim Penulis, *TETAP KREATIF DAN INOVATIF DI TENGAH PANDEMI COVID-19* (Penerbit NEM, 2021), p. 146.

Pada aspek pemasaran, teknologi digital dapat difungsikan sebagai media perantara promosi dan transaksi virtual karena tuntutan zaman dan kebutuhan pasar. Namun, kebiasaan beramah tamah serta komunikasi langsung masih dapat dipertahankan dan dibudayakan dengan menggunakan media digital juga. Dengan dukungan transaksi global melalui berbagai platform dan marketplace yang tersedia, produk Tapis akan semakin dikenal di berbagai penjuru daerah di Indonesia bahkan dunia. Dengan demikian kelestarian budaya juga akan terjaga dengan semakin tingginya minat pada kain tapis sehingga akan mengembangkan usaha menjadi lebih besar.

Yang dibutuhkan adalah kesadaran masyarakat (pelaku UMKM) akan pentingnya teknologi digital dalam mengembangkan usaha di era digital. Tanpa kesadaran untuk memahami dan mengaplikasikan teknologi digital dalam usaha, akan sangat sulit meningkatkan kualitas dan taraf ekonomi hanya dengan mengandalkan cara-cara tradisional. Agar kesadaran diri terhadap digitalisasi tinggi, pelaku usaha harus memiliki literasi digital yang memadai melalui berbagai literature dan pendampingan yang tersedia. Ini artinya, digitalisasi UMKM tidak semata-mata merongrong kearifan local pada kerajinan Tapis lampung. Tetapi justru dapat mengkolaborasikan antara nilai social, kearifan local, serta teknologi digital dalam mencapai hasil maksimal pada pengembangan usaha. Ini adalah manifestasi dari perpaduan pengetahuan, adat budaya, dan teknologi pada era ekonomi digital.

KESIMPULAN

Uraian pembahasan di atas, dapat diekstrak dalam kesimpulan berikut:

1. Teknologi digital dalam formulasi yang tepat mampu mengkolaborasikan unsure-unsur tradisional dalam produk UMKM Tapis Lampung dengan modernisasi sebagai tuntutan zaman. Teknologi digital merupakan alat dan media terbarukan yang dapat mempercepat proses pengembangan usaha. Internalisasi nilai-nilai sosial (*social values)* dan kearifan lokal (*local wisdom)* yang ingin dipertahankan oleh masyarakat pelaku UMKM Tapis Lampung tetap dapat dilakukan melalui penggunaan teknologi digital dalam proses produksi dan distribusi produk dengan pemilihan platform yang tepat.
2. *Digital Literacy* penting ditingkatkan oleh pelaku usaha UMKM agar dapat menjawab tantangan dan memenangkan persaingan bisnis. Dari arah yang berbeda dibutuhkan sosialisasi, edukasi, dan pendampingan secara kontinyu oleh pemerintah dan instansi turunannya untuk memupuk *self-awareness* dalam diri pelaku UMKM akan pentingnya peran *digital technology* bagi pengembangan usaha.

DAFTAR PUSTAKA

Dora, Nur Iza, 'KAJIAN KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT "MELAYU" UJUNG GADING', *IJTIMAIYAH Jurnal Ilmu Sosial Dan Budaya*, 2.1 (2018) <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/ijtimaiyah/article/view/2923> [accessed 24 March 2021]

‘Kain Tapis Lampung’ <https://gpswisataindonesia.info/> [accessed 27 April 2021]

Linda, Kerajinan Tapis Warisan Budaya Lampung, 2021

Liputan6.com, ‘3 Prioritas Pemerintah Dorong Pengembangan UMKM di 2021’, *liputan6.com*, 2020 <https://www.liputan6.com/bisnis/read/4269902/3-prioritas-pemerintah-dorong-pengembangan-umkm-di-2021> [accessed 27 April 2021]

Maryam, Maryam, ‘LOCAL WISDOM OF MALAY MOSLEM COMMUNITY IN BENGKULU’, *Journal of Malay Islamic Studies*, 2.1 (2018), 65–74 <https://doi.org/10.19109/JMIS.v2i1.2732>

Mujiburohman, Abas, ‘FIQH AL-AQALLIYYAT AS AN AMERICAN VERSION OF LOCAL WISDOM’, *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora*, 16.1 (2018), 1–22 <https://doi.org/10.18592/khazanah.v16i1.2091>

Penulis, Tim, *TETAP KREATIF DAN INOVATIF DI TENGAH PANDEMI COVID-19* (Penerbit NEM, 2021)

Syarbini, Amirullah, ‘Kearifan Lokal Baduy Banten’, *Refleksi*, 14.1 (2015), 55–74 <https://doi.org/10.15408/ref.v14i1.9577>

Wijoyo, Hadion, *Strategi Pemasaran UMKM di masa pandemi* (Insan Cendekia Mandiri, 2021)

Wijoyo, Hadion, Hamzah Vensuri, Musnaini, Widiyanti, Denok Sunarsi, Haudi, and others, *Digitalisasi UMKM* (Insan Cendekia Mandiri, 2020)

Yatin, Mempertahankan Corak Asli Tapis di Masa Kini, 2021

Zn, Hamzah Tualeka, ‘KEARIFAN LOKAL PELA-GANDONG DI LUMBUNG KONFLIK’, *El-HARAKAH (TERAKREDITASI)*, 13.2 (2011), 113–32 <https://doi.org/10.18860/el.v0i0.457>

DOMAIN PEMANFATAN TEKNOLOGI PEMBELAJARAN DI MASA PANDEMIK COVID-19 PADA PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

A. Jauhar Fuad

Institut Agama Islam Tribakti Kediri
Jl. KH. Wahid Hasyim 62 Telp. 0354 772879 Kota Kediri 64114
info.ajauharfuad@gmail.com

Abstract: The Covid 19 pandemic affects the learning process of students in Indonesia. The learning process cannot be done face-to-face, students learn online. The use of technology as a means of learning is a must. This article raises the innovation of learning Islamic religious education during the pandemic. The method used is literature study by examining various relevant journals. Findings; First, the online learning system cannot be separated from the use of learning technology. The teacher makes learning innovations using the website, google classroom, edmodo, whatsapp, and zoom meetings. Second, online learning has several advantages, it is not limited in space and time, has become a trend in the 0.4 era and is in demand by the millennial generation; Problems using learning technology during the pandemic include: poor internet network access, lack of online learning facilities owned by teachers and students, inability to use applications, students are slow in learning activities, and students are not consistent with their learning schedules.
Keywords: *Utilization Domain, Learning Technology, Covid 19 Pandemic, and Islamic Religious Education*

Abstrak: Pandemi Covid 19 memengaruhi proses belajar siswa di Indonesia. Proses pembelajaran tidak dapat dilakukan secara tatap muka, siswa belajar secara online. Pemanfaatan teknologi sebagai sarana pembelajaran merupakan suatu keharusan. Artikel ini mengangkat inovasi pembelajaran pendidikan agama Islam selama pandemi. Metode yang digunakan adalah studi pustaka dengan meneliti berbagai jurnal yang relevan. Temuan; *Pertama*, sistem pembelajaran online tidak lepas dari penggunaan teknologi pembelajaran. Guru membuat inovasi pembelajaran menggunakan website, google classroom, edmodo, whatsapp, dan zoom meeting. *Kedua*, belajar online memiliki beberapa keunggulan, tidak memiliki keterbatasan ruang dan waktu, telah menjadi trend di era 0.4 dan diminati oleh generasi milenial; Permasalahan penggunaan teknologi pembelajaran pada masa pandemi di antaranya: buruknya akses jaringan internet, minimnya fasilitas pembelajaran online yang dimiliki guru dan siswa, ketidakmampuan menggunakan aplikasi, siswa lamban dalam kegiatan belajar, dan siswa tidak konsisten dengan jadwal belajarnya.
Kata Kunci: *Domain Pemanfaatan, Teknologi Pembelajaran, Pandemi Covid 19, dan Pendidikan Agama Islam*

A. PENDAHULUAN

Covid 19 adalah virus mematikan yang mulai muncul pada akhir tahun 2019. Pandemi COVID-19 memengaruhi pendidikan di seluruh dunia pada awal 2020. Semua sekolah dan universitas ditutup pada Maret 2020 sebagai tindakan pencegahan. Pertemuan dengan lebih dari 100 orang dilarang dan jam malam diberlakukan. Perkembangan ini juga berdampak besar pada pembelajaran, yang sebagian besar dilakukan secara tatap muka.[1]

Virus ini menyebar luas di beberapa Negara termasuk Negara Indonesia. Adapun dampaknya berpengaruh pada aspek-aspek kehidupan seperti aspek sosial, ekonomi, agama, dan pendidikan. Menyikapi virus ini, Pemerintah Indonesia menetapkan *physical distancing*. Bahkan beberapa daerah Indonesia menetapkan pembatasan berskala besar (PSBB) untuk meminimalisir persebaran virus ini.

Begitu pula dengan Kemendikbud menetapkan kebijakan untuk melaksanakan pembelajaran daring. Sistem pembelajaran dalam jaringan (daring) tentunya tidak terlepas dari pemanfaatan media dan teknologi terkini, seperti jaringan internet dan aplikasi-aplikasi pembelajaran lainnya. Pemerintah berharap pembelajaran daring dapat terlaksana secara efektif dan efisien.[2] Perkembangannya saat ini siswa memiliki kecenderungan dan ketergantungan pada konten digital. Kondisi tersebut bernilai positif untuk kegiatan pembelajaran online, bahan ajar dapat diakses, disimpan dan dibagikan melalui internet.[3] Solusinya, pendidik harus mendesain media pembelajaran sebagai inovasi dengan menggunakan media online.[4]

Pembelajaran daring adalah sebuah proses pembelajaran jarak jauh dengan bantuan akses media internet yang didalamnya mencangkup konektivitas, aksesibilitas, fleksibilitas, dan memungkinkan terjadinya beragam interaksi dalam proses belajar.[5] Pembelajaran secara daring memberikan tantangan tersendiri bagi guru-guru. *Pertama*, menuntut guru untuk menguasai berbagai aplikasi pembelajaran yang dapat dimanfaatkan untuk pembelajaran daring.

---

[1] Martin Ebner et al., "COVID-19 Epidemic as E-Learning Boost? Chronological Development and Effects at an Austrian University against the Background of the Concept of 'E-Learning Readiness,'" *Future Internet* 12, no. 6 (June 2020): 94, https://doi.org/10.3390/fi12060094.

[2] Wati Susanti, "Implementasi Pembelajaran Secara Daring Pada Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam Tingkat Smp Di Masa Pandemic Covid-19," *Inovasi Pendidikan* 7, no. 2 (November 16, 2020), http://jurnal.umsb.ac.id/index.php/inovasipendidikan/article/view/2311.

[3] Rabiman Rabiman, Muhammad Nurtanto, and Nur Kholifah, "Design and Development E-Learning System by Learning Management System (LMS) in Vocational Education," *International Journal of Scientific & Technology Research* 9, no. 1 (January 2020): 1059–63, https://eric.ed.gov/?id=ED605316.

[4] KH Lalu Gede Muhammad Zainuddin Atsani, "Transformasi Media Pembelajaran Pada Masa Pandemi Covid-19," *al-Hikmah : Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (July 7, 2020): 82–93.

[5] Arista Aulia Firdaus, "Perubahan Model Dan Karakteristik Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Di Masa Pandemi Covid-19," *Jurnal Pendidikan Dan Kewirausahaan* 8, no. 2 (January 30, 2021): 1–11, https://doi.org/10.47668/pkwu.v8i2.92.

Kedua, memaksimalkan proses pembelajaran baik dari segi penggunaan media atau strategi pembelajaran. Guru bisa menggunakan *platform* yang telah ada seperti menggunakan *website, google classroom, edmodo, whatsapp,* dan lainnya.

Menetapkan *social distancing* untuk meminimalisir persebaran covid 19 dengan belajar dari rumah. Salah satu bentuk dari pembelajaran daring yang diterapkan oleh guru Pendidikan Agama Islam yaitu menggunakan zoom meeting, google formulir, dan google slide selama pembelajaran daring dan memberikan berbagai tugas kemudian dikumpulkan berdasarkan waktu yang telah ditentukan[6].

Pembelajaran daring menggunakan teknologi dalam pembelajaran, sehingga dapat disebut belajar yang memanfaatkan teknologi. Konsep ini, sering disebut dengan istilah teknologi pembelajaran, yang mencakup sebagai ilmu, proses, yang meliputi 5 domain: perancangan, pengembangan, pemanfaatan, pengelolaan, dan evaluasi proses dan sumber belajar.[7] Secara khusus dalam tulisan ini lebih fokus pada domain pemanfaatan teknologi pembelajaran.

Domain pemanfatan teknologi pembelajaran terbagi dalam tiga bagian. *Pertama*, difusi inovasi adalah proses komunikasi melalui strategi yang direncanakan dengan tujuan untuk mengadopsinya. *Kedua*, implementasi dan pelembagaan; yaitu penggunaan materi dan strategi pembelajaran dalam kondisi nyata (bukan simulasi). *Ketiga*, kebijakan dan regulasi; adalah aturan dan tindakan yang mempengaruhi difusi dan pemanfaatan teknologi pembelajaran. Berdasarkan latar belakang di atas, Penulis memaparkan pemanfaatan teknologi pembelajaran pendidikan agama Islam pada saat pandemi Covid 19. dengan fokus tulis bagaimana difusi inovasi, keunggulan dan problem pembelajaran pendidikan agama islam di masa pandemik?

B. METODE PENELITIAN

Artikel ini merupakan hasil kajian dari berbagai jurnal ilmiah yang membahas pembelajan dalam jaringan (online) dimasa pandemic dan pembelajaran pendidikan agama islam. Penulis menganalisi jurnal berdasarkan pada tema, kualitas jurnal, konten jurnal, dan tahun penerbitan jurnal. Analisis jurnal berdasarkan pada domain pemanfaatan teknologi pembelajaran. Hasil kajian disusun berdasarkan pada fokus difusi inovasi. Difusi dan inovasi dibutuhkan tidak hanya di bidang teknologi, tetapi di segala bidang termasuk pendidikan. Difusi pendidikan diterapkan di berbagai tingkat pendidikan serta di setiap komponen sistem pendidikan.

C. DIFUSI INOVASI PEMBELAJARAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DI MASA PANDEMI COVID 19

Sistem pembelajaran dalam jaringan (daring) tentunya tidak terlepas dari pemanfaatan media dan teknologi terkini. Guru bisa menggunakan *platform* yang

---

[6] Susanti, "Implementasi Pembelajaran Secara Daring Pada Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam Tingkat Smp Di Masa Pandemic Covid-19."

[7] Muhammad Yaumi, "Terminologi Teknologi Pembelajaran: Suatu Tinjauan Historis," *Inspiratif Pendidikan* 5, no. 1 (June 1, 2016): 191–208, https://doi.org/10.24252/ip.v5i1.3471.

telah ada seperti menggunakan *website, google classroom, edmodo, whatsapp,* dan *zoom meeting*.[8] Hasil kajian pemanfaatan teknologi sebagai sarana pembelajaran di masa pandemic dapat diklasifikasikan sebagai berikut: *Pertama*, penggunaan *website* yakni pembelajaran yang menggunakan situs web dan harus terhubung dengan jaringan internet. Nama lain dari pembelajaran ini adalah *web based learning* yang mana kebutuhan pokoknya adalah jaringan internet.[9] Internet dapat menyediakan beberapa fasilitas dan layanan / aplikasi seperti: web blog, email, e-learning, dan lain-lain untuk digunakan dalam proses pembelajaran pendidikan Islam di sekolah dan madrasah.[10] Sistem Pembelajaran Agama Islam Berbasis Web dapat membantu dalam proses belajar.[11]

Tanpa adanya internet, pembelajaran berbasis web tidak akan berjalan dengan lancar. Begitu pula dengan lemahnya jaringan internet akan mempengaruhi proses belajar mengajar. Temuan penelitian menjelaskan bahwa e-learning berbasis web pada Pembelajaran pendidikan agama Islam yang dulunya monoton dan searah akan menjadi menarik dan interaktif, semuanya terlibat dalam pembelajaran yang menyenangkan[12].

Kedua, penggunaan *google classroom* yakni pembelajaran yang menggunakan salah satu fitur dari *google.* Fitur ini mempermudah bagi guru dan siswa dalam berkomunikasi. Salah satu kelebihan dari penggunaan fitur ini yaitu bisa digunakan sewaktu-waktu, maksudnya tidak terikat dengan jadwal sekolah. Google Kelas adalah bagian dari rangkaian aplikasi produktivitas Google Apps for Education (GAFE) online untuk guru dan siswa dalam pembelajaran online. Aplikasi ini menyediakan situs pusat untuk berkomunikasi dengan siswa, mengirimkan umpan balik dan memberikan pekerjaan rumah. Implikasi dari google classroom dalam penyelenggaraan pendidikan di Indonesia adalah untuk meningkatkan kualitas guru dan siswa secara bijak menggunakan teknologi.[13]

Temuan menunjukkan bahwa guru menganggapnya hanya sebagai alat fasilitasi yang dapat digunakan untuk pengelolaan dokumen dan pengelolaan

---

[8] Andini et al., "Pemanfaatan Teknologi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Online Masa Pandemik Covid-19," *Jurnal Penelitian Tarbawi: Pendidikan Islam Dan Isu-Isu Sosial* 6, no. 1 (January 25, 2021): 12–18, https://doi.org/10.37216/tarbawi.v6i1.356.

[9] Ghafiki Faroek Abadi, "Inovasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis E-Learning," *Tasyri': Jurnal Tarbiyah-Syari'ah Islamiyah* 22, no. 2 (October 1, 2015): 127–38.

[10] Arbain Nurdin, "Inovasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Di Era Information And Communication Technology," *TADRIS: Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 1 (June 1, 2016): 49–64, https://doi.org/10.19105/tjpi.v11i1.971.

[11] Jaka Sutresna and Fitri Yanti, "Sistem Pembelajaran Agama Islam Berbasis Web Untuk Tingkat SD Menggunakan Model Waterfall Dipesantren Tahfidz Daarul Qur'an-Tangerang," *JOAIIA : Journal of Artificial Intelligence and Innovative Applications* 1, no. 3 (August 31, 2020): 125–30.

[12] Nur Irsyadiah and Ahmad Rifa'i, "Inovasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Blended Cooperative E-Learning Di Masa Pandemi," *Syntax Idea* 3, no. 2 (February 20, 2021): 347–53, https://doi.org/10.36418/syntax-idea.v3i2.1011.

[13] I. Ketut Sudarsana et al., "The Use of Google Classroom in the Learning Process," *Journal of Physics: Conference Series* 1175 (March 2019): 012165, https://doi.org/10.1088/1742-6596/1175/1/012165.

kelas, tanpa berdampak signifikan pada metodologi pembelajaran.[14] Analisis hasil angket menunjukkan bahwa penelitian ini efektif dalam memahami dan mengevaluasi persepsi guru dan siswa untuk memastikan kualitas proses belajar mengajar melalui Google classroom. Studi ini juga menyajikan beberapa bukti baru tentang potensi ruang Google classroom dalam pembelajaran.[15] Hasil penelitian menunjukkan bahwa mayoritas siswa puas dengan fungsi Google Classroom yang diperkenalkan di kelas. Secara khusus, kinerja komparatif yang baik di bidang kemudahan akses, kegunaan yang dirasakan, komunikasi dan interaksi, penyampaian instruksi, dan kepuasan siswa dengan kegiatan pembelajaran Google Class.[16]

Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa materi PAI dalam pembelajaran online menggunakan aplikasi google classroom masih belum optimal dengan beberapa kendala dari siswa maupun guru, hal ini terlihat dari penyiapan fasilitas pembelajaran baik hingga proses pembelajaran menggunakan aplikasi google classroom. yang belum efektif dan masih kurang.[17] Hasil penelitian lain, menunjukkan bahwa metode penugasan dengan menggunakan Google Classroom kurang efektif karena adanya kendala.[18] Mengoptimalkan pembelajaran melalui Google Classroom berdampak pada penyiapan proses pembelajaran pendidikan agama Islam.[19]

Ketiga, penggunaan edmodo. Edmodo adalah jaringan pembelajaran pendidikan gratis dan aman yang digunakan untuk memberikan cara mudah kepada guru untuk membuat dan mengelola komunitas kelas online dan memungkinkan siswa untuk terhubung dan bekerja dengan teman sekelas mereka di mana saja, kapan saja.[20] Edmodo merupakan sebagian fitur dari *learning management* system yang dijadikan sebagai media pembelajaran yang

---

[14] Kaukab Abid Azhar and Nayab Iqbal, "Effectiveness of Google Classroom: Teachers' Perceptions," *Prizren Social Science Journal* 2, no. 2 (August 4, 2018): 52–66.

[15] Shampa Iftakhar, "Google Classroom: What Works and How?," *Journal of Education and Social Sciences* 3, no. 1 (2016).

[16] Izwan Nizal Mohd Shaharanee, Jastini Mohd Jamil, and Sarah Syamimi Mohamad Rodzi, "The Application of Google Classroom as a Tool for Teaching and Learning," *Journal of Telecommunication, Electronic and Computer Engineering (JTEC)* 8, no. 10 (December 1, 2016): 5–8.

[17] Oriza Aditya, "Penerapan Media Google Classroom Di Era Pandemi Covid 19 Pada Pembelajaran PAI," *Equivalent : Jurnal Ilmiah Sosial Teknologi* 2, no. 1 (January 22, 2020): 10–24.

[18] Devi Alfina Anggraeni, Illyas Thohari, and Ika Anggraheni, "Penerapan Google Classroom Untuk Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Di Kelas X C Multimedia SMKN 03 Kota Batu," *Vicratina: Jurnal Pendidikan Islam* 5, no. 11 (August 8, 2020): 13–22.

[19] Eko Purnomo Susanto and Rahmatullah Rahmatullah, "Optimalisasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) Melalui Google Classsroom," *Piwulang: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 2, no. 2 (March 23, 2020): 129–43, https://doi.org/10.32478/piwulang.v2i2.372.

[20] Kandappan Balasubramanian, V. Jaykumar, and Leena Nitin Fukey, "A Study on 'Student Preference towards the Use of Edmodo as a Learning Platform to Create Responsible Learning Environment,'" *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 5th Asia-Euro Conference 2014 in Tourism, Hospitality & Gastronomy, 144 (August 20, 2014): 416–22, https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.07.311.

menarik dan mudah digunakan. Aplikasi ini menjadi solusi bagi guru untuk melaksanakan pembelajaran daring.

Sebelum adanya pandemi, aplikasi ini sudah banyak digunakan baik dari kalangan guru, pelajar, atau lainnya. Penggunaan edmodo membutuhkan adanya jaringan internet. Apabila tidak terdapat jaringan internet maka tidak dapat digunakan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa (1) pemilihan Edmodo didasarkan pada analisis kebutuhan siswa, kemudahan penggunaan dan penguasaan aplikasi; (2) Edmodo tercermin dalam Rencana Pembelajaran Semester (RPS); (3) Implementasi e-learning berbasis edmodo terlaksana dengan baik dan lancar berdasarkan RPS; (4) Edmodo membantu penilaian pembelajaran untuk mengukur hasil belajar siswa.[21]

Temuan ini menunjukkan bahwa persepsi siswa tentang Edmodo umumnya tinggi. Sebagian besar siswa memiliki persepsi positif terhadap pembelajaran Edmodo. Mereka beranggapan bahwa pembelajaran menggunakan Edmodo memfasilitasi dan meningkatkan efektifitas komunikasi pembelajaran. Mereka menghargai Edmodo karena telah menghemat waktu. Mengenai hambatan Edmodo yang dihadapi beberapa siswa. Mereka menghadapi masalah baterai ponsel lemah dan menyimpan file besar di ponsel mereka, tetapi tidak memiliki masalah memasukkan informasi di perangkat seluler.[22] Edmodo sebagai platform pembelajaran sosial yang luar biasa dan ramah pengguna yang memungkinkan mereka menikmati bekerja di kelas online. Hasil penelitian ini dapat menginspirasi guru untuk mengevaluasi kembali cara mereka menyelenggarakan kelas.[23] Hasil penelitian menunjukkan bahwa pembelajaran Pendidikan Agama Islam di kelas eksperimen (edmodo) lebih efektif daripada pembelajaran di kelas kontrol ditinjau dari hasil belajar siswa.[24] Media Edmodo mempengaruhi hasil belajar Pendidikan Agama Islam.[25]

Keempat, *whatsapp messenger*. Aplikasi *whatsapp messenger* merupakan aplikasi pesan untuk *smartphone* yang serupa dengan *blackberry messenger*[26].

---

[21] Sulia Ningsih, "Implementasi Pembelajaran Daring Berbasis Edmodo Pada Mata Kuliah Evaluasi Program Kepelatihan Di Masa Pandemi Covid-19," *Jurnal Teknologi Pendidikan (JTP)* 13, no. 2 (October 6, 2020): 126–36, https://doi.org/10.24114/jtp.v13i2.19885.

[22] Khaleel M. Al-Said, "Students' Perceptions of Edmodo and Mobile Learning and Their Real Barriers towards Them," *Turkish Online Journal of Educational Technology - TOJET* 14, no. 2 (April 2015): 167–80.

[23] Balasubramanian, Jaykumar, and Fukey, "A Study on 'Student Preference towards the Use of Edmodo as a Learning Platform to Create Responsible Learning Environment.'"

[24] Ahmad Zanin Nu'man, "Efektifitas Penerapan E-Learning Model Edmodo Dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Terhadap Hasil Belajar Siswa (Studi Kasus : SMK Muhammadiyah 1 Sukoharjo)," *DutaCom* 7, no. 1 (September 1, 2014), http://ojs.udb.ac.id/index.php/dutacom/article/view/597.

[25] Nuril Wilda Maghfiroh, Askhabul Kirom, and Munif, "Pengaruh Penerapan Media Edmodo Terhadap Hasil Belajar Pendidikan Agama Islam Di Smk Anwarul Maliki Sukorejo Pasuruan," *Al-GHAZWAH* 2, no. 2 (October 16, 2018): 207–26.

[26] Uun Almah, M. Ilyas Thohari, and Yorita Febry Lismanda, "Pemanfaatan Teknologi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Di Tengah Masa Pandemi Covid-19 Berbasis Social

Whatsapp termasuk aplikasi popular di kalangan masyarakat. Penggunaan aplikasi ini tidak menggunakan pulsa melainkan menggunakan jaringan internet. Selain dapat mengirim pesan juga dapat mengirim gambar, foto, video, pesan suara, dan lainnya[27].

Studi mengungkapkan bahwa whatsapp membuat komunikasi lebih mudah dan cepat sehingga meningkatkan arus informasi dan pertukaran ide yang efektif di antara siswa. Dampak negatifnya antara lain: WhatsApp memakan banyak waktu belajar siswa, mengakibatkan masalah pada pengejaan siswa dan konstruksi kalimat tata bahasa, menyebabkan kurangnya konsentrasi saat belajar, sehingga mengakibatkan kesulitan menyeimbangkan aktivitas online (whatsapp) dan persiapan akademik.[28] Analisis data mengungkapkan bahwa WhatsApp berpengaruh signifikan terhadap kemampuan menyususn kalimat. Para siswa merasa bebas untuk mengungkapkan ide-idenya. Pada saat yang sama, ia berkesempatan untuk mengoreksi dan mengedit tulisannya.[29]

Hasil penelitian teridentifikasi bahwa penggunaan sosial media whatsapp berpengaruh positif terhadap disiplin belajar peserta didik pada mata pelajaran Pendidikan Agama Islam.[30] Hasil penelitian menunjukkan bahwa proses penilaian ranah afektif dalam pembelajaran pendidikan agama islam di kelas online melalui whatsapp group berjalan dengan baik, hal ini ditunjukkan dengan tingkat keberhasilan guru dalam melaksanakan asesmen afektif, dominasi mata pelajaran pendidikan agama islam.[31]

Kelima, Zoom Meeting merupakan aplikasi yang populer karena tidak membutuhkan banyak memori jika digunakan untuk seminar online, rapat online, konferensi video, dan lain sebagainya. Pada umumnya, para pengguna menggunakan aplikasi ini untuk melakukan *meeting* hingga konferensi video dan audio.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa penggunaan aplikasi Zoom Meeting tidak terlalu efektif untuk mahasiswa di Jakarta dan Depok. Akan tetapi aplikasi Zoom

---

Distancing Di SMKN 5 Malang," *Vicratina: Jurnal Pendidikan Islam* 5, no. 10 (August 7, 2020): 134–42.

[27] Rahartri, "'Whatsapp' Media Komunikasi Efektif Masa Kini (Studi Kasus Pada Layanan Jasa Informasi Ilmiah Di Kawasan Puspiptek," *VISI PUSTAKA: Buletin Jaringan Informasi Antar Perpustakaan* 21, no. 2 (December 5, 2019): 147–56, https://doi.org/10.37014/visi.

[28] Johnson Yeboah and George Dominic Ewur, "The Impact of Whatsapp Messenger Usage on Students Performance in Tertiary Institutions in Ghana," *Journal of Education and Practice* 5, no. 6 (2014).

[29] Said Fathy El Said Abdul Fattah, "The Effectiveness of Using WhatsApp Messenger as One of Mobile Learning Techniques to Develop Students' Writing Skills," *Journal of Education and Practice* 6, no. 32 (2015): 115–27.

[30] Edi Suryadi, Muhammad Hidayat Ginanjar, and Muhamad Priyatna, "Penggunaan Sosial Media Whatsapp Pengaruhnya Terhadap Disiplin Belajar Peserta Didik Pada Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam (Studi Kasus Di SMK Analis Kimia YKPI Bogor)," *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 7, no. 01 (April 16, 2018): 1–22, https://doi.org/10.30868/ei.v7i01.211.

[31] Muhammad Zul Fadli and Rachma Nika Hidayati, "Penilaian Ranah Afektif Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Melalui Aplikasi Whatsapp Group," *Journal of Islamic Education Policy* 5, no. 2 (November 17, 2020), https://doi.org/10.30984/jiep.v5i2.1351.

Meeting lebih baik karena pada aplikasi Zoom Meeting komunikasi antar individu dilakukan secara lisan dibandingkan dengan penggunaan aplikasi pembelajaran yang melakukan kegiatan komunikasi tertulis.[32] Secara keseluruhan, peserta melaporkan bahwa konferensi video Zoom adalah pengalaman yang positif. Mereka mengidentifikasi kekuatan pendekatan ini seperti: (1) kenyamanan dan kemudahan penggunaan, (2) peningkatan antarmuka pribadi untuk mendiskusikan topik pribadi (misalnya, parenting), (3) aksesibilitas (yaitu, telepon, tablet, dan komputer), (4) menghemat waktu tanpa persyaratan perjalanan untuk berpartisipasi dalam penelitian dan oleh karena itu lebih banyak waktu tersedia untuk keluarga mereka.[33]

Aplikasi zoom cloud meeting, seolah menjadi kelas baru dalam proses pembelajaran dan aplikasinya juga menjadi solusi agar pembelajaran di sekolah dapat berjalan dengan baik.[34] Hasil penelitian menunjukkan bahwa penerapan sarana pembelajaran dengan aplikasi zoom yang diterapkan dengan penambahan metode pembelajaran kreatif, komunikatif dan emosional serta dukungan praktikum dengan perangkat lain dapat meningkatkan minat siswa.[35]

D. KEUNGGULAN DAN PROBLEM PEMANFAATAN TEKNOLOGI PEMBELAJARAN DI MASA PANDEMI COVID 19

Pandemi covid 19 berpengaruh pada aspek-aspek kehidupan seperti aspek sosial, ekonomi, agama, dan pendidikan. Dunia pendidikan saat ini menjadikan rumah sebagai lembaga pendidikan yang menggantikan sekolah sebagai lembaga pendidikan formal. Hal ini sesuai dengan kebijakan yang ditetapkan oleh kemendikbud tentang adanya sistem pembelajaran daring. Media pembelajaran yang digunakan dalam pembelajaran ini yaitu jaringan internet.[36] Adanya pelaksanaan pembelajaran jarak jauh, sekolah harus sigap agar aktivitas pembelajaan dapat terlaksana dengan baik. Kebijakan pembelajaran jarak jauh dengan memberikan program workshop media pembelajaran untuk semua guru

---

[32] Danin Haqien and Aqiilah Afiifadiyah Rahman, "Pemanfaatan Zoom Meeting untuk Proses Pembelajaran pada Masa Pandemi Covid-19," *SAP (Susunan Artikel Pendidikan)* 5, no. 1 (August 4, 2020), https://doi.org/10.30998/sap.v5i1.6511.

[33] Lisa M. Gray et al., "Expanding Qualitative Research Interviewing Strategies: Zoom Video Communications - ProQuest," *The Qualitative Report* 25, no. 5 (2020), https://search.proquest.com/openview/c264828516f288b941ad22c63c576706/1?pq-origsite=gscholar&cbl=55152.

[34] Fitriyani Fitriyani, Marisa Deza Febriyeni, and Nurlila Kamsi, "Penggunaan Aplikasi Zoom Cloud Meeting Pada Proses Pembelajaran Online Sebagai Solusi Di Masa Pandemi Covid 19," *Edification Journal : Pendidikan Agama Islam* 3, no. 1 (August 4, 2020): 23–34, https://doi.org/10.37092/ej.v3i1.221.

[35] Anggoro Bayu, "Upaya Guru Pendidikan Agama Islam Dalam Pemanfaatan Multimedia Berbasis It Dengan Apikasi Zoom Untuk Meningkatkan Minat Belajar Siswa Kelas Xi Di Sma Negri 1 Sukoharjo Pringsewu" (Undergraduate, UIN Raden Intan Lampung, 2021), http://repository.radenintan.ac.id/13076/.

[36] Ahmad Jaelani et al., "Penggunaan Media Online Dalam Proses Kegiatan Belajar Mengajar Pai Dimasa Pandemi Covid-19 (Studi Pustaka Dan Observasi Online)," *Jurnal IKA PGSD (Ikatan Alumni PGSD) UNARS* 8, no. 1 (June 29, 2020): 12–24, https://doi.org/10.36841/pgsdunars.v8i1.579.

termasuk guru Pendidikan Agama Islam.[37] Adanya pembelajaran jarak jauh sekolah mempersiapkan bagaimana agar aktivitas mengajar secara daring dapat terlaksana dan siswa dapat mengikuti pembelajaran. Pihak sekolah pertama kali melakukan musyawarah bersama guru untuk menyepakati aplikasi yang akan digunakan pembelajaran daring. Kesepakatan tersebut memutuskan pihak sekolah untuk membuat e-learning.

Pembelajaran jarak jauh dapat dikatakan sebagai implementasi pembelajaran di era 4.0. Pembelajaran yang dilakukan antara guru dan siswa menggunakan aplikasi pembelajaran ataupun perangkat lainnya yang terkoneksi jaringan internet. Adapun pembelajaran jarak jauh merupakan kelompok belajar yang terpisah dengan menggunakan internet sebagai perantara. Adanya pembelajaran jarak jauh guru dituntut untuk menguasai teknologi. Mengingat guru merupakan garda terdepan dunia pendidikan yang harus mampu menyesuaikan dan memanfaatkan teknologi dalam pembelajaran.

Di samping itu, terdapat beberapa kendala dalam pembelajaran daring diantaranya akses jaringan internet buruk, minimnya fasilitas pembelajaran online (komputer, laptop, dan handphone), siswa lambat dalam aktivitas pembelajaran, siswa tidak konsisten terhadap jadwal belajar, dan lainnya.[38] Kurangnya akses teknologi atau akses internet yang cepat dan andal dapat menjadi hambatan bagi siswa di daerah pedesaan dan dari keluarga yang kurang beruntung.[39] Interaksi siswa yang kurang maksimal dalam mengikuti pembelajaran penuh dari awal pembelajaran hingga akhir pembelajaran.

Siswa aktif belajar di kelas online 50% siswa, 33% siswa cukup aktif, sedangkan 17% tidak aktif. Guru beranggapan bahwa model pembelajaran ini dapat membantu siswa. Awalnya guru mengajar dengan menggunakan teknologi menulis yang membuat siswa merasa bosan, namun langkah selanjutnya adalah memanfaatkan video pembelajaran yang membuat siswa lebih bersemangat. Evaluasi pembelajaran menggunakan google form, siswa dapat melihat hasil tes yang diberikan oleh guru, sehingga meningkatkan semangat belajar siswa. Pembelajaran menggunakan zoom kadang dilakukan karena keterbatasan akses internet siswa, dan sinyalnya kurang bagus..[40]

Selain itu, terdapat kelebihan dalam pembelajaran daring. *Pertama*, praktis karena dapat memberikan tugas kapanpun. *Kedua*, lebih fleksibel dan tidak terikat oleh waktu. Oleh karena itu, orang tua dapat meluangkan waktu untuk menemani belajar putra-putrinya. *Ketiga,* tidak butuh waktu lama. Siswa dapat mengaksesnya dengan mudah, yang berarti mereka dapat melacak dan

---

[37] Ely Novianti, Alda Rizka Fatkhia, and Zalik Nuryana, "Analisis Kebijakan Pembelajaran PAI Di Masa Pandemi: Peluang Dan Tantangan," *Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 2 (November 30, 2020): 201–12, https://doi.org/10.22236/jpi.v11i2.5663.

[38] Novianti, Fatkhia, and Nuryana.

[39] Firdaus, "Implementasi Dan Hambatan Pada Pembelajaran Daring Di Masa Pandemi Covid 19" VI (Desember 2020): 222.

[40] Andri Anugrahana, "Hambatan, Solusi, Dan Harapan: Pembelajaran Daring Selama Masa Pandemic Covid 19 Oleh Guru Sekolah Dasar," *Scholaria: Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan* 10 (September 2020): 286.

mengerjakan tugas di mana saja. Penyampaian informasi lebih cepat dan dapat menjangkau banyak siswa melalui grup WA. *Keempat*, lebih mudah mengambil nilai pengetahuan, terutama saat menggunakan Google Formulir. Jika Anda menggunakan Google Formulir, Anda dapat langsung menemukan nilainya sehingga siswa lebih tertarik untuk mengerjakan tugas. Selanjutnya mahasiswa juga dimudahkan dalam melakukannya. Siswa hanya perlu memilih opsi jawaban yang dianggap benar dengan mengklik opsi jawaban yang dimaksud. *Kelima*, siswa dapat diawasi dan didampingi oleh orang tua masing-masing. Keenam, guru dan siswa mendapatkan pengalaman baru terkait pembelajaran online.[41]

E. KESIMPULAN

1. Sistem pembelajaran dalam jaringan (daring) tentunya tidak terlepas dari pemanfaatan media dan teknologi terkini. Guru dapat memanfaatkan *platform* pembelajaran daring yang telah ada seperti menggunakan *website, google classroom, edmodo, whatsapp,* dan *zoom meeting*. Penggunaan teknologi sebagai bentuk inovasi pembelajaran yang sebelumnya tidak banyak digunakan khsusunya pada mata pelajaran Pendidikan Agama Islam. Pandemic Covid 19 telah merubah sistem pembelajaran; perencanaan, pelaksanaan pembelajaran, penggunaan media, materi ajar, ruang belajar dan waktu belajar, semuanya berubah.
2. Kelebihan pembelajaran dengaan pemanfaatan teknologi: tidak ada keterbasan ruang dan waktu, siswa dabat belajar di mana saja dan kapan saja; menjadi era pembelajaran 0.4 yang menjadi tren generasi milenial; dan kebanyakan siswa menyukai proses belejar dengan online. Problem dalam pemanfaat teknologi pembelajaran selama pandemi di antaranya akses jaringan internet buruk, lemahnya kemampuan guru dan siswa dalam penggunaan teknologi, minimnya fasilitas pembelajaran online bagi guru dan siswa**,** siswa lambat dalam aktivitas pembelajaran, siswa tidak konsisten terhadap jadwal belajar, dan peralatan dan teknologi yang kurang memadai. Problem yang dihadapi tidak dapat dilepaskan dari regulasi yang diterapkan oleh pemerintah dan pihak sekolah. Sebuah regulasi baru tidak semunya dapat dilaksanakan dengan baik, konsep dan praktik pembelajaran daring menjadi hal baru dan penuh dengan dilema dan problematik.

DAFTAR PUSTAKA

Abadi, Ghafiki Faroek. “Inovasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis E-Learning.” *Tasyri': Jurnal Tarbiyah-Syari'ah Islamiyah* 22, no. 2 (October 1, 2015): 127–38.

Aditya, Oriza. “Penerapan Media Google Classroom Di Era Pandemi Covid 19 Pada Pembelajaran PAI.” *Equivalent : Jurnal Ilmiah Sosial Teknologi* 2, no. 1 (January 22, 2020): 10–24.

Almah, Uun, M. Ilyas Thohari, and Yorita Febry Lismanda. “Pemanfaatan Teknologi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Di Tengah Masa Pandemi Covid-19

[41] Andri Anugrahana.

Berbasis Social Distancing Di SMKN 5 Malang." *Vicratina: Jurnal Pendidikan Islam* 5, no. 10 (August 7, 2020): 134–42.

Al-Said, Khaleel M. "Students' Perceptions of Edmodo and Mobile Learning and Their Real Barriers towards Them." *Turkish Online Journal of Educational Technology - TOJET* 14, no. 2 (April 2015): 167–80.

Andini, Unik Hanifah Salsabila, Fita Triyana, Khalidah Fitri Arum Sari, and Mardaty Rauv. "Pemanfaatan Teknologi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Online Masa Pandemik Covid-19." *Jurnal Penelitian Tarbawi: Pendidikan Islam Dan Isu-Isu Sosial* 6, no. 1 (January 25, 2021): 12–18. https://doi.org/10.37216/tarbawi.v6i1.356.

Andri Anugrahana. "Hambatan, Solusi, Dan Harapan: Pembelajaran Daring Selama Masa Pandemic Covid 19 Oleh Guru Sekolah Dasar." *Scholaria: Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan* 10 (September 2020): 286.

Anggraeni, Devi Alfina, Illyas Thohari, and Ika Anggraheni. "Penerapan Google Classroom Untuk Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Di Kelas X C Multimedia SMKN 03 Kota Batu." *Vicratina: Jurnal Pendidikan Islam* 5, no. 11 (August 8, 2020): 13–22.

Atsani, KH Lalu Gede Muhammad Zainuddin. "Transformasi Media Pembelajaran Pada Masa Pandemi Covid-19." *al-Hikmah : Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (July 7, 2020): 82–93.

Azhar, Kaukab Abid, and Nayab Iqbal. "Effectiveness of Google Classroom: Teachers' Perceptions." *Prizren Social Science Journal* 2, no. 2 (August 4, 2018): 52–66.

Balasubramanian, Kandappan, V. Jaykumar, and Leena Nitin Fukey. "A Study on 'Student Preference towards the Use of Edmodo as a Learning Platform to Create Responsible Learning Environment.'" *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 5th Asia-Euro Conference 2014 in Tourism, Hospitality & Gastronomy, 144 (August 20, 2014): 416–22. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.07.311.

Bayu, Anggoro. "Upaya Guru Pendidikan Agama Islam Dalam Pemanfaatan Multimedia Berbasis It Dengan Apikasi Zoom Untuk Meningkatkan Minat Belajar Siswa Kelas Xi Di Sma Negri 1 Sukoharjo Pringsewu." Undergraduate, UIN Raden Intan Lampung, 2021. http://repository.radenintan.ac.id/13076/.

Ebner, Martin, Sandra Schön, Clarissa Braun, Markus Ebner, Ypatios Grigoriadis, Maria Haas, Philipp Leitner, and Behnam Taraghi. "COVID-19 Epidemic as E-Learning Boost? Chronological Development and Effects at an Austrian University against the Background of the Concept of 'E-Learning Readiness.'" *Future Internet* 12, no. 6 (June 2020): 94. https://doi.org/10.3390/fi12060094.

Fadli, Muhammad Zul, and Rachma Nika Hidayati. "Penilaian Ranah Afektif Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Melalui Aplikasi Whatsapp Group." *Journal of Islamic Education Policy* 5, no. 2 (November 17, 2020). https://doi.org/10.30984/jiep.v5i2.1351.

Fattah, Said Fathy El Said Abdul. “The Effectiveness of Using WhatsApp Messenger as One of Mobile Learning Techniques to Develop Students’ Writing Skills.” *Journal of Education and Practice* 6, no. 32 (2015): 115–27.

Firdaus. “Implementasi Dan Hambatan Pada Pembelajaran Daring Di Masa Pandemi Covid 19” VI (Desember 2020): 222.

Firdaus, Arista Aulia. “Perubahan Model Dan Karakteristik Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Di Masa Pandemi Covid-19.” *Jurnal Pendidikan Dan Kewirausahaan* 8, no. 2 (January 30, 2021): 1–11. https://doi.org/10.47668/pkwu.v8i2.92.

Fitriyani, Fitriyani, Marisa Deza Febriyeni, and Nurlila Kamsi. “Penggunaan Aplikasi Zoom Cloud Meeting Pada Proses Pembelajaran Online Sebagai Solusi Di Masa Pandemi Covid 19.” *Edification Journal : Pendidikan Agama Islam* 3, no. 1 (August 4, 2020): 23–34. https://doi.org/10.37092/ej.v3i1.221.

Haqien, Danin, and Aqiilah Afiifadiyah Rahman. “Pemanfaatan Zoom Meeting untuk Proses Pembelajaran pada Masa Pandemi Covid-19.” *SAP (Susunan Artikel Pendidikan)* 5, no. 1 (August 4, 2020). https://doi.org/10.30998/sap.v5i1.6511.

Iftakhar, Shampa. “Google Classroom: What Works and How?” *Journal of Education and Social Sciences* 3, no. 1 (2016).

Irsyadiah, Nur, and Ahmad Rifa’i. “Inovasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Blended Cooperative E-Learning Di Masa Pandemi.” *Syntax Idea* 3, no. 2 (February 20, 2021): 347–53. https://doi.org/10.36418/syntax-idea.v3i2.1011.

Jaelani, Ahmad, Hamdan Fauzi, Hety Aisah, and Qiqi Yulianti Zaqiyah. “Penggunaan Media Online Dalam Proses Kegiatan Belajar Mengajar Pai Dimasa Pandemi Covid-19 (Studi Pustaka Dan Observasi Online).” *Jurnal IKA PGSD (Ikatan Alumni PGSD) UNARS* 8, no. 1 (June 29, 2020): 12–24. https://doi.org/10.36841/pgsdunars.v8i1.579.

Lisa M. Gray, Gina Wong-Wylie, Gwen R. Rempe, and Karen Cook. “Expanding Qualitative Research Interviewing Strategies: Zoom Video Communications - ProQuest.” *The Qualitative Report* 25, no. 5 (2020). https://search.proquest.com/openview/c264828516f288b941ad22c63c576706/1?pq-origsite=gscholar&cbl=55152.

Maghfiroh, Nuril Wilda, Askhabul Kirom, and Munif. “Pengaruh Penerapan Media Edmodo Terhadap Hasil Belajar Pendidikan Agama Islam Di Smk Anwarul Maliki Sukorejo Pasuruan.” *Al-GHAZWAH* 2, no. 2 (October 16, 2018): 207–26.

Ningsih, Sulia. “Implementasi Pembelajaran Daring Berbasis Edmodo Pada Mata Kuliah Evaluasi Program Kepelatihan Di Masa Pandemi Covid-19.” *Jurnal Teknologi Pendidikan (JTP)* 13, no. 2 (October 6, 2020): 126–36. https://doi.org/10.24114/jtp.v13i2.19885.

Novianti, Ely, Alda Rizka Fatkhia, and Zalik Nuryana. “Analisis Kebijakan Pembelajaran PAI Di Masa Pandemi: Peluang Dan Tantangan.” *Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 2 (November 30, 2020): 201–12. https://doi.org/10.22236/jpi.v11i2.5663.

Nu'man, Ahmad Zanin. "Efektifitas Penerapan E-Learning Model Edmodo Dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Terhadap Hasil Belajar Siswa (Studi Kasus : SMK Muhammadiyah 1 Sukoharjo)." *DutaCom* 7, no. 1 (September 1, 2014). http://ojs.udb.ac.id/index.php/dutacom/article/view/597.

Nurdin, Arbain. "Inovasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Di Era Information And Communication Technology." *TADRIS: Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 1 (June 1, 2016): 49–64. https://doi.org/10.19105/tjpi.v11i1.971.

Rabiman, Rabiman, Muhammad Nurtanto, and Nur Kholifah. "Design and Development E-Learning System by Learning Management System (LMS) in Vocational Education." *International Journal of Scientific & Technology Research* 9, no. 1 (January 2020): 1059–63. https://eric.ed.gov/?id=ED605316.

Rahartri. "'Whatsapp' Media Komunikasi Efektif Masa Kini (Studi Kasus Pada Layanan Jasa Informasi Ilmiah Di Kawasan Puspiptek." *VISI PUSTAKA: Buletin Jaringan Informasi Antar Perpustakaan* 21, no. 2 (December 5, 2019): 147–56. https://doi.org/10.37014/visi.

Shaharanee, Izwan Nizal Mohd, Jastini Mohd Jamil, and Sarah Syamimi Mohamad Rodzi. "The Application of Google Classroom as a Tool for Teaching and Learning." *Journal of Telecommunication, Electronic and Computer Engineering (JTEC)* 8, no. 10 (December 1, 2016): 5–8.

Sudarsana, I. Ketut, Ida Bagus Made Anggara Putra, I. Nyoman Temon Astawa, and I. Wayan Lali Yogantara. "The Use of Google Classroom in the Learning Process." *Journal of Physics: Conference Series* 1175 (March 2019): 012165. https://doi.org/10.1088/1742-6596/1175/1/012165.

Suryadi, Edi, Muhammad Hidayat Ginanjar, and Muhamad Priyatna. "Penggunaan Sosial Media Whatsapp Pengaruhnya Terhadap Disiplin Belajar Peserta Didik Pada Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam (Studi Kasus Di SMK Analis Kimia YKPI Bogor)." *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 7, no. 01 (April 16, 2018): 1–22. https://doi.org/10.30868/ei.v7i01.211.

Susanti, Wati. "Implementasi Pembelajaran Secara Daring Pada Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam Tingkat Smp Di Masa Pandemic Covid-19." *Inovasi Pendidikan* 7, no. 2 (November 16, 2020). http://jurnal.umsb.ac.id/index.php/inovasipendidikan/article/view/2311.

Susanto, Eko Purnomo, and Rahmatullah Rahmatullah. "Optimalisasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) Melalui Google Classsroom." *Piwulang: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 2, no. 2 (March 23, 2020): 129–43. https://doi.org/10.32478/piwulang.v2i2.372.

Sutresna, Jaka, and Fitri Yanti. "Sistem Pembelajaran Agama Islam Berbasis Web Untuk Tingkat SD Menggunakan Model Waterfall Dipesantren Tahfidz Daarul Qur'an-Tangerang." *JOAIIA : Journal of Artificial Intelligence and Innovative Applications* 1, no. 3 (August 31, 2020): 125–30.

Yaumi, Muhammad. "Terminologi Teknologi Pembelajaran: Suatu Tinjauan Historis." *Inspiratif Pendidikan* 5, no. 1 (June 1, 2016): 191–208. https://doi.org/10.24252/ip.v5i1.3471.

Yeboah, Johnson, and George Dominic Ewur. "The Impact of Whatsapp Messenger Usage on Students Performance in Tertiary Institutions in Ghana." *Journal of Education and Practice* 5, no. 6 (2014).

PESANTREN BERDIALOG DENGAN ZAMAN (MEWUJUDKAN INTEGRASI ILMU MENJAWAB MODERNITAS)

Abdul Azim

IAIN Pekalongan
Alamat: Jalan Kusumabangsa No. 9 Pekalongan Telp (0285) 412575, Fax 423418
azimabdulzainal@gmail.com

Abstrak: Tulisan ini dipilih karena pesantren merupakan lembaga pendidikan *indegenious* Nusantara, sebagai lembaga pendidikan tertua tentu menarik untuk dikaji dan dibincangkan. Terlebih dengan perkembangan zaman yang terus berubah, pesantren mampu untuk mengikuti laju perkembangan zaman tersebut. Metode penulisan dalam hal ini menggunakan deskriptif kualitatif dengan memilih kajian pustaka. Hasil dari tulisan ini adalah pesantren dalam perkembangannya adalah lembaga pendidikan yang selalu bertransformasi mengikuti perkembangan zaman. Sehingga apapun tantangan zaman yang menghadang termasuk modernitas kekinian mampu di jawab oleh pesantren. Pesantren yang mampu berdialog dengan zaman, sehingga menjadikan lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia ini mampu mempraktekkan konsep Integrasi-Interkoneksi (I-Kon) keilmuan dengan mendialogkan *religion, philosophy, and science.*
Kata Kunci : Pesantren, integrasi ilmu, modernitas

A. Pendahuluan

Pesantren dengan segala kelebihannya menjadi satu lembaga pendidikan di Indonesia untuk dibincangkan. Hal ini mengingat pesantren adalah lembaga tertua di republik ini, dengan pengalaman yang sangat mapan tentunya tidak berlebihan apabila menyebutkan bahwa pesantren adalah model pendidikan terbaik di Indonesia. Hal ini di akui juga oleh Dr. Soetomo melalui Ahmad Baso meskipun Dr. Soetomo berlatar pendidikan Barat akan tetapi tidak menghalanginya untuk mengangkat pesantren dan menghargainya sederajat bahkan melebihi kualitas sekolah modern. Pesantren bukan hanya khusus untuk masa lalu, tapi juga bisa hadir dan berperan di masa kini dan masa depan.[1]

Hal ini dikandung maksud bahwa pesantren oleh pahlawan pergerakan Indonesia salah satunya Dr. Soetomo sudah memperkirakan akan menjadi lembaga yang bisa hidup selamanya. Pesantren yang berdiri sebelum Islam masuk ke Nusantara ini merupakan wajah pendidikan yang ideal yang bisa berkomunikasi dan berdialog dengan zaman. Pesantren oleh Dr. Soetomo tidak ditempatkan sebagai sesuatu yang *arkaik* (yang sudah lewat), pesantren dihadirkan untuk menjawab persoalan dan tantangan kekinian. Pesantren menjadi aktor inspirasi bagi roh kebangsaan yaitu; persatuan, kemandirian, kesejahteraan, kemerdekaan, dan kerakyatan. Pesantren diakui oleh Dr. Soetomo dengan segenap kekuatan dan kelemahan, kelebihan dan kekurangan dunia kekinian yang dalam aspeknya baik sosial, politik, ekonomi, hingga kebudayaan.

---

[1] Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a,* Pustaka Afid: Jakarta, 2012, hlm. 20.

Pesantren telah dibiarkan hidup sebebas-bebasnya di alam kemodernan dan kebangsaan.[2]

Paragraf di atas yang membuat penulis muncul inspirasi untuk memunculkan judul tentang **Pesantren Berdialog dengan Zaman (Mewujudkan Integrasi Ilmu Menjawab Modernitas)** semoga tulisan yang masih jauh dari kesempurnaan ini bisa berkontribusi dalam acara Muktamar Pemikiran Dosen PMII di IAIN Tulungagung Jawa Timur 5-7 April 2021.

B. Pembahasan

1. Sejarah Pesantren

Sebelum berbicara lebih jauh tentang sejarah pesantren, terlebih dahulu harus diketahui definisi pesantren, pesantren secara etimologis berasal dari kata *pe-santri-an*. Berarti "tempat santri"[3], bahasa "santri" tersebut dapat dilihat dari dua pendapat. Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa "santri" berasal dari perkataan "sastri", sebuah kata dari bahasa sansekerta yang artinya melek huruf. Pendapat ini menurut Nurcholish Madjid agaknya didasarkan atas kaum santri adalah kelas *literary* bagi orang Jawa yang berusaha mendalami agama melalui kitab-kitab bertulisan dan berbahasa Arab.[4] Di sisi lain Zamakhsyari Dhofier berpendapat, kata santri dalam bahasa India berarti orang yang tahu buku-buku suci Agama Hindu. Atau secara umum dapat diartikan buku-buku suci, buku-buku agama, atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan.[5] Kedua pendapat itu sebenarnya berasal dari bahasa Jawa, dari kata "cantrik", bararti seseorang yang selalu mengikuti guru kemana guru pergi menetap. Di Indonesia istilah pesantren lebih populer dengan sebutan pondok pesantren. Lain halnya dengan pesantren, pondok berasal dari bahasa Arab *funduq,* yang berarti, hotel, asrama, rumah, tempat tinggal sederhana.[6]

Dalam sejarahnya pesantren lahir jauh sebelum adanya penjajahan Belanda bahkan sebelum Islam masuk ke Indonesia kapan ditemukannya masih dalam kontradiksi menurut Karel A. Steenbrink perlu merunut sejarah pada abad 16 dan 17, namun daripada itu penting kiranya untuk menjelaskannya menurut Soegarda Poerbakawatja yang mengatakan bahwa sistem pendidikan pesantren berasal dari Hindu dan bukan dari Islam karena sistem pendidikan yang ada di pesantren sama dengan pendidikan yang ada di Hindu dan tidak di jumpai dalam sistem pendidikan Islam yang ada di Mekkah.[7] Namun hal itu ternyata kurang tepat,

---

[2] *Ibid.,* hlm. 28.

[3] Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial,*P3M: Jakarta, 1986, hlm. 16.

[4] Yasmadi, *Modernisasi Pesantren, Kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional*, Quantum Teaching: Jakarta, 2006, hlm. 61.

[5] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Strategi tentang Pandangan Hidup Kyai,* LP3ES: Jakarta, 1994, hlm. 18.

[6] Yasmadi, *Op. Cit.,* hlm. 62. Dalam Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di indonesia Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*, Raja Garfindo Persada: Jakarta, 1996, hlm. 138.

[7] Soegarda Poerbakawatja, *Pendidikan*, hlm. 18-19, dalam Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam kurun masa modern,* LP3ES: Jakarta, 1994, hlm. 21.

karena Mahmud Junus menyatakan bahwa asal usul pendidikan individual yang dipergunkan dalam pesantren serta pendidikan yang dimulai dengan pelajaran bahasa Arab, ternyata dapat ditemukan di Baghdad ketika menjadi pusat dan ibukota wilayah Islam.[8]

Persoalan historis tentang asal usul Pesantren tidak dapat diselesaikan dan dipahami seluruhnya, sebelum problematika lainnya diselesaikan terlebih dahulu, yaitu tentang kedatangan Islam di Indonesia. Proses masuknya Islam ke Indoensia sebagian besar melalui jalan damai, dengan cara menyingkirkan agama lain secara perlahan-lahan. Hal ini disinggung karena asal-usul pesantren memiliki dampak besar bagi model pendidikan di Indonesia. Sehingga peneliti Poerbakawatja dan Amir Hamzah Wirjosukarto, mengharapkan sistem pesantren ini akan tetap lestari disamping pendidikan yang berasal dari Barat. Yang bisa di garis bawahi disini bahwa asal usul sistem pesantren, berasal dari masa pra Islam.[9] Namun daripada itu bahwa adanya pesantren sulit dilepaskan dari sejarah kedatangan Islam ke Nusantara. Kuat dugaan bahwa Islam mulai diperkenalkan ke kepulauan Nusantara sejak abad ke 7 M oleh para musafir dan pedagang muslim melalui jalur perdagangan. Kemudian sejak abad 11 M Islam telah masuk melalui pantai-pantai di Nusantara selanjutnya beberapa bukti sejarah menunjukan bahwa Islam telah menyebar secara intensif pada abad ke 13 sampai akhir abad 17.[10]

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pesantren telah mulai dikenal di bumi Nusantara ini pada periode abad 13-17 M, dan di Jawa terjadi dalam periode 15-16 M. Mengacu data sejarah tentang masuknya Islam ke Nusantara yang bersifat Global ini, tentu sulit untuk memastikan dengan tepat kapan dan dimana pesantren pertama didirikan. Pesantren inilah merupakan lembaga yang memiliki peranan kunci dalam penyebaran Islam dan dalam pemantapan ketaatan masyarakat Islam di Jawa, dimana Dr. Soebardi dan Prof. Johns menyebutkan bahwa lembaga-lembaga pesantren itulah yang paling menentukan watak ke-Islam-an dari kerajaan-kerajaan Islam, dan yang memegang peranan penting bagi penyebaran Islam sampai pelosok-pelosok. Dari lembaga pesantren itulah asal-usul sejumlah manuskrip tentang pengajaran Islam di Asia Tenggara, yang tersedia secara terbatas yang dikumpulkan oleh pengembara-pengembara pertama dari perusahaan-perusahaan dagang Belanda dan Inggris sejak akhir abad ke I6. Untuk dapat betul-betul memahami sejarah Islamisasi di wilayah ini, harusnya mempelajari lembaga-lembaga pesantren tersebut, karena lembaga-lembaga inilah yang menjadi anak panah penyebaran Islam di wilayah Indonesia.[11]

2. **Karakteristik Pesantren**

Pondok, masjid, santri, kitab Islam klasik, dan kyai merupakan lima karakteristik dasar dari tradisi pesantren. Ini berarti bahwa lembaga pegajian yang berkembang dan memnuhi lima karakteristik tersebut maka akan berubah

---

[8] Mahmud Junus, Sedjarah, hlm. 31.dalam Karel A. Steenbrink, *Ibid.*, hlm. 22.

[9] *Ibid.,* hlm. 23.

[10] Amiruddin Nahrawi, *Pembaharuan Pendidikan Pesantren*, Gama Media: Yogyakarta, 2008, hlm. 22-23.

[11] Zamakhsyari Dhofier, Op. Cit., hlm. 17-18.

statusnya menjadi pesantren. Pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam memiliki kekhasan, baik dari segi sistem maupun unsur pendukung yang dimilikinya. Dari segi sistem pesantren sangat erat dengan kesederhanaan, dan bisa dikatakan membentuk para santrinya untuk mengetahui akan kemandirian. Pendukung yang lain dari pesantren adalah komunitas didalamnya yang benar-benar bisa membentuk suasana yang *religius-ilmiah* sehingga menjadikan kekhasan tersendiri dari pesantren. Lima karakteristik dasar tersebut adalah sebagai berikut :

a. **Pondok**

sebuah pesantren pada dasarnya adalah euah asrama pendidikan Islam tradisonal dimana para siswanya tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan seorang (atau lebih) guru yang lebih dikenal dengan sebutan "kyai". Asrama untuk para siswa tersebur berada dlam lingkungan komplek pesantren dimana kyai bertempat tinggal yang juga menyediakan sebuah masjid untuk beribadah, ruang untuk belajar dan kegiatan-kegiatan keagamaan yang lai. Komplek pesantren ini biasanya dikelilingi oleh tembok untuk dapat mengawasi keluar masuknya para santri sesuai dengan aturan yang berlaku.

Pondok, asrama bagi para santri, merupakan ciri khas tradisi pesantren, yang membedakannya dengan sistem tradisional di masjid-masjid yang berkembang di kebanyakan wilayah Islam di negara-negara lain. Bahkan model inilah yang membedakan pesantren dengan sistem pendidikan surau di Minagkabau. Ada tiga alasan utama kenapa pesantren harus menyediakan asrama bagi para santri. Pertama, kemasyhuran seorang kyai dan kedalaman pengetahuannyatentang islam menarik santri-santri dari jauh. Karena jauh tersebut sehingga para santri harus meninggalkan kediamannya dan menetap di dekat kediaman kyai. Kedua, hampir semua pesantren berada di desa-desa di mana tidak tersedia perumahan (akomodasi) yang cukup untuk menampung santri-santri, dengan demikian perlulah asramakhusus bagi para santri. Ketiga, ada sikap timbal balik antara kyai dan santri, dimana santri mengangap kyainya seperti bapaknya sendiri, sedangkan kyai menganggap santrinya adalah titipan Tuhan yang harus senantiasa dilindungi. Sistem pondok bukan saja merupakan elemen paling penting dari tradisi pesantren, tapi juga penopang utama bagi pesantren utnuk dapat terus berkembang.

b. Masjid

Masjid merupakan elemen yang tidak dapat dipisahkan dengan pesantren dan dianggap sebagai tempat yang paling tepat untuk mendidik para santri, terutama dalam praktek sembahyang lima waktu, khutbah sholat Jum'at dan pengajaran kitab-kitab klasik. Kedudukan masjid sebagai pusat pendidikan dalam tradisi pesantren merupakan manifestasi universalisme dari pendidikan Islam tradisional. Dengan kata lain kesinambungan sistem pendidikan yang berpusat di masjid sejak zaman Rasulullah dimana meletakkan masjid sebagai pusat pendidikan Islam. Seorang kyai ingin mengembangkan sebuah pesantren, biasanya pertama-tama akan mendirikan masjid di dekat rumahnya. Langkah ini biasanya diambil atas perintah gurunya yang telah menilai bahwa ia akan sanggup memimpin sebuah pesantren.

c. Pengajaran kitab-kitab Islam klasik

Pengajaran kitab-kitab Islam klasik merupakan salah satu ciri khas dari pesantren. Di lingkungan pesantren. Kitab klasik itu lebih dikenal dengan sebutan *kitab kuning*. Ini dilihat dari bahan kertasnya yang berwarna kekuning-kuningan. Kitab-kitab itu sendiri pada umumnya ditulis oleh para ulama pada abad pertengahan yang menekankan kajian di sekitar fikih, hadits, tafsir, maupun akhlak.

Pembelajaran terhadap kitab-kitab klasik dipandang penting karena dapat menjadikan santri menguasai dua materi sekaligus. Pertama, bahasa Arab yang merupakan bahasa kitab itu sendiri, kedua, muatan arti kitab tersebut. Dengan demikian, seorang santri yang telah menyelesaikan pendidikannya di Pesantren diharapkan mampu memahami isi kitab secara baik, sekaligus dapat menerapkan bahasa kitab tersebut menjadi bahasa kesehariannya.

d. Santri

Terminologi santri sangat erat kaitannya dengan pesantren. Apabila pesantren adalah tempat untuk menimba ilmunya para santri, dan santri sendiri adalah peserta didik yang menempati pesantren. Menurut Zmakhsyari Dhofier membagi santri dalam dua tipologi :

Pertama, santri mukim yaitu murid-murid yang berasal dari daerah yang jauh dan menetap dalam kelompok pesantren. Kedua, santri kalong yaitu murid-murid yang berasal dari desa-desa di sekeliling pesantren, yang biasanya tidak menetap di pesantren. Mereka bolak-balik *(nglajo)* dari rumahnya sendiri. dan ini lah yang bisa embedakan antara pesantren besar dan pesantren kecil, semakin banyak santri mukimnya maka itu bisa dinamakan pesantren besar, anamun apabila lebih banyak santri kalongnya maka itu dinamakan pesantren kecil.

e. Kyai

Ciri yang paling penting lembaga pendidikan seperti pesantren adalah adanya seorang kyai. Pada dasarnya gelar kyai lebih ditujukan kepada seseorang yang memiliki pengetahuan agama Islam secara mendalam, sekaligus memiliki lembaga pendidikan pesantren. Suatu lembaga pendidikan Islam disebut pesantren apabila memilki tokoh sentral yang disebut kyai. Ia berperan penting dan strategis dalam pengembangan dan penggerak pesantren. Karena itu seorang kyai berperan ganda, sebagai pemipin pondok sekaligus sebagai pemilik pondok itu sendiri.

Kuatnya otoritas kyai dalam pesantren, maka mati hidupnya pesantren tergantung figur seorang kyai. Sebab bagaimanapun kyai merupakan penguasa baik pengertian fisik maupun nonfisik yang bertanggung jawab penuh terhadap lembaga pesantren. Dalam kenyataannya sebagian besar pesantren dapat menemukan bentuknya yang lebih mapan karena faktor manajemen kyainya. Yang bisa mengaplikasikan kerja ikhlas, kerja cerdas, kerja keras, dan kerja tunEtas[12], menjadikan pesantren disegani oleh masyarakat secara luas.

---

[12] Waryani Fajar Riyanto, *Mazhab Sunan Kalijaga*, FSH UIN Suka kerjasama dengan Kurnia Kalam Semesta: Yogyakarta, 2014, hlm. Xiv.

3. **Hegemoni Belanda Membuat Dikotomi Keilmuan di Indonesia**

Hegemoni Belanda terhadap segala kebijakan di negeri Indonesia tidak bisa dipungkiri, pada segala lini Belanda sangat mewarnai sistem yang terbangun di Indonesia hingga usia 75 tahun paska kemerdekaaan. Dalam hal ini akan dibicarakan kebijakan Belanda yang mewarnai sehingga ada dikotomi keilmuan. Tokoh pertamanya adalah J.A. Van der Chijs. Pada tahun 1865, setahun setelah menjabat sebagai Inspektur pendidikan, dia sudah menolak menyesuaikan pendidikan Islam yang ada, berdasarkan alasan teknis pendidikan : "walaupun saya sangat setuju kalau sekolah pribumi diselingi dengan kebiasaan pribumi, namun saya tidak menerimanya karena kebiasaan tersebut terlalu jelek, sehingga tidak dapat dipakai dalam sekolah pribumi."[13] Yang dimaksudkan dengan kebiasaan jelek itu terutama adalah metode membaca teks Arab yang hanya dihafal tanpa pengertian. Demikian pula para sarjana lainnya sependapat bahwa tradisi didaktis pendidikan pribumi begitu jeleknya, sehingga tidak dapat dimanfaatkan sebagai titik tolak untuk mengembangkan suatu sistem pendidikan umum.

Pada saat yang sama di Minahasa dan Maluku terdapat sejumlah sekolah yang didirikan dan dikelola oleh zending, tetapi mendapat subsidi dari pemerintah. Sama seperti lembaga pendidikan Islam di Indonesia, sekilas ini hampir 100 persen memusatkan diri pada pendidikan agama. Inspeksi pendidikan Kristen di Minahasa dan Maluku tersebut. Bahkan secara agak cepat Van der Chijs agar mutu pelajaran umum di Sekolah tersebut diperbaiki dan ditingkatkan, sedang mata pelajaran agama dikurangi. Dalam perkembangan selanjutnya, sekolah Zending ini akhirnya masuk ke dalam sistem pendidikan umum gubernurmen. Secara teknis, memasukkan sekolah tersebut ke dalam sistem sekolah umum lebih mudah dari dari pada memasukkan pesantren ke dalam sistem pendidikan umum. Hal itu antara lain disebabkan para murid sekolah tersebut sudah terbiasa dengan tulisan latin. Bahasa melayu, yang merupakan bahasa asing bagi para murid, kenyataannya lebih mudah dibandingkan bahasa Arab. Bagi para juru tulis dan pegawai gubernurmen lainnya, bahasa melayu merupakan bahasa yang sangat penting dalam tugas sehari-hari mereka. Zending juga mempunyai hubungan yang lebih mudah dengan pemerintah dibandingkan dengan Islam. Oleh karena itu dapat dipahami, kalau sekolah zending tersebut lebih mudah masuk sistem pendidikan umum daripada lembaga pendidikan Islam. Memang, titik tolak untuk mengembangkan pendidikan pada dasawarsa terakhir abad lalu, belum merupakan satu bentuk pendidikan umum, melainkan hanya sekedar untuk memenuhi kebutuhan pegawai gubernurmen. Maka mudah dipahami kalau metode zending tersebut lebih dekat dengan keinginan pemerintah dibandingkan dengan sistem pendidikan Islam.

Ketika tumbuh keinginan untuk mengembangkan satu sistem pendidikan umum bagi semua orang pada pergantian abad ke 20, beberapa tokoh berpikir utnuk mencari kemungkinan melibatkan pendidikan Islam dalam pengembangan tersebut. Hal itu disebabkan karena pendidikan Islam tersebut dibiayai oleh

[13] Karel A. Steenbrink, *Ibid.*hlm. 12

rakyat sendiri, dan dengan demikian pendidikan umum akan dapat direalisasikan dengan biaya yang relatif lebih murah. Akan tetapi karena alasan politis penggabungan sistem tersebut tidak terlaksana sebagai akibat konsekuensi logis dari kebijaksanaan pemerintah kolonial Belanda yang tidak mau campur tangan dalam persoalan Islam.[14] pada Tahun 1888 menteri kolonial menolak memberikan subsidi kepada sekolah-sekolah Islam karena "campur tangan Gubernur Jenderal yang tidak mau mengorbankan keuangan negara untuk sekolah-sekolah tersebut, yang pada akhirnya hanya berhasil mengembangkan suatu sistem pendidikan yang sebenarnya tidak menguntungkan pengaruh dan kewibawaan kita." Berdasarkan pertimbangan tersebut didirikanlah apa yang disebut sekolah desa, sebuah lembaga pendidikan sederhana yang membuka jalan ke arah terwujudnya pendidikan umum. Pada saat itu, usul untuk menggabungkan pendidikan Islam ditolak.[15]

Sekolah Islam semenjak itu mengambil jalan sendiri, lepas dari gubernurmen, tetap berpegang pada tradisinya sendiri, tetapi juga terbuka utnuk perubahan dalam tradisi tersebut. Demikianlah semenjak permulaan abad ini, pendidikan Islam mulai mengembangkan satu model pendidikan sendiri yang berbeda dan terpisah dari sistem pendidikan Belanda, maupun sistem pendidikan yang dilaksanakan oleh departemen Pendidikan dan Kebudayaan Indonesia. Sistem pendidikan di Indonesia bukanlah timbul akibat penyesuaiannya dengan sistem pendidikan Islam tradisonal. Sebaliknya sistem pendidikan Islam seperti yang terlihat sekarang ini, lama kelamaan akan menyesuaikan diri dan masuk ke dalam sistem pendidikan umum.[16]

Dan dalam kenyataannya memang benar demikian adanya bahwa dalam perkembangannya sistem pendidikan umum yang dibangun oleh Belanda ini menjadi titik transformasi dari pesantren untuk melakukan perubahan. *Melalui Hollands-Inlandische-School* (HIS) pada awalnya digunakan untuk orang-orang terkemuka di negeri ini khusunya yang pro pada kolonialisme Belanda. Di samping itu juga terdapat "sekolah desa" yang memilki jenjang 3 tahun *(vervolgschool)* dan 5 tahun *(schalkelschool)* dimana yang terakhir ini setara dengan HIS. Dari sisnilah mulai ada perkembangan pendidikan Islam untuk meniru pendidikan barat, diakibatkan dengan banyaknya guru pendidikan agama lulusan dari sekolah desa, dan juga banyakanya para pelajar yang keluar negeri (malaysia, India, dan Mesir) yang juga mengenal bentuk pendidikan Barat.[17]

Penindasan pada lembaga pendidikan Islam oleh kolonialisme inilah yang sampai pada kemerdekaan hingga hari ini menjadikan dikotomi ilmu di Indonesia yang masih membelenggu. Adanya Deparetemen Pendidikan dan Kebudayaan[18]

---

[14] Karel A. Steenbrink, Op. Cit., hlm 6.

[15] *Ibid.,*hlm. 7.

[16] *Ibid.,*hlm. 7.

[17] *Ibid.,* hlm.25.

[18] Dalam Peorbakawatja, *Pendidikan*, hlm. 55, dalam Karel A. Stenbrink, hlm 90. Organisasi Taman siswa yang di ketuai oleh Ki Hajar Dewantara menganjurkan pendidikan menurut adat dan etika Jawa, tetapi agak lama menentang pengajaran agama yang formal

sekarang Kementerian Pendidikan dasar dan menengah yang membawahi SD, SMP, SMA. Dan juga adanaya Kementerian Agama yang juga mengurus pendidikan diakibatkan atas pemberian wewenang atas segala hal yang bersifat agama[19] pada kementerian ini dengan membawahi (MI, MTs, dan MA). Bahkan di tataran pendidikan tinggi masih belum selesai permasalahan struktur fungsioanl pemerintahan dimana Perguruan tinggi umum (PTU) dibawah Kemendikbud dan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) dibawah Kemenag.[20]

Pembaharuan Pendidikan Islam pada awal abad 20.

Pendidkan Islam di Indonesia dalam perkembangannya di mulai dari pesantren kemudian menjadi madrasah dan sampai kepada nama sekolah. Berikut tabel sejarah perkembangan transformasi pesantren kepada madrasah sampai sekolah[21] :

No	Nama Pendidikan Islam	Bangunan Sekolah	Tempat	Pendiri	Tahun Berdiri
1	Manba'ul Ulum	Masjid	Surakarta	Sasuhunan Pakubuwono	1906
2	Sekolah Adabiyah	Gedung	Padang Panjang Sumatera	Abdullah Ahmad	1907
3	Madrasah Diniyah dan Sumatera Thawalib	Surau	Minangkabau	Zainudin Labai dan HAMKA	1916
4	Sekolah Dasar Muhammadiyah	Gedung	Kraton Yogyakarta	Ahmad Dahlan	1911
5	Sekolah Al-Irsyad	Gedung	Jakarta	Ahmad Surkati	1913
6	Persatuan Tarbiyah (PERTI)	Surau	Minangkabau	Syeks Abbas	1930
7	Jam'iyyah Nahdlatul Wathan	Pesantren	Surabaya	KH. Abdul Wahab Hasbullah	1922

Organisasi ini mempunyai pengaruh yang besar kepada Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

[19] Berawal pada tahun 1946 ketika Departemen Agama didirikan dimana dalam hal keagamaan meskipun sekolah-sekolah dibawah Departemen P & K akan tetapi guru agamanya di bawah Departemen agama.

[20] Meskipun sudah ada wacana penggabungan pendidikan tinggi dengan adanya Kementrian Riset dan Pendidikan Tinggi pada Kabinet Kerja Pemerintahan Joko Widodo yang di lantik pada tanggal 20 Oktober 2014. Namun sampai hari ini belum ada kepastian akan disatukannya pendidikan tinggi dalam lembaga ini.

[21] Karel A. Steenbrink, hlm. 35-83.

8	Santi Asrama	Asrama (Pondok)	Sukabumi	Abdul Halim	1932

4. Pesantren berdialog dengan zaman

Sejak berdirinya pesantren di bumi Nusantara ini yang diperkirakan adanya sebelum Islam sendiri masuk ke Indonesia. Tentu Pesantren telah mengalami dinamika yang sangat komplek, lembaga pendidikan tertua di Indonesia ini telah membangun sistem yang mengakar di masyarakat sehingga kokoh berdiri bahkan terus mengalami kemajuan. Apapun zaman yang telah menemani perubahan umat manusia dengan bergantinya tokoh di pesantren itu sendiri, bergantinya pemerintahan di Indonesia, hingga bergantinya iklim dan musim tidak sedikitpun membuat pesantren bingung karena pesantren bisa berdialog dengan zaman. Sejak dilancarkannya perubahan atau modernisasi pendidikan Islam di berbagai kawasan dunia muslim tidak banyak lembaga pendidikan tradisional Islam seperti pesantren yang mampu bertahan. Apabila menengok perkembangan pesantren di negara lain yang sangat mudah dirobohkan, seharusnyalah kita bangga seabagai warga Indonesia akan keberadaan pesantren. Lihat saja lembaga pendidikan tradisional Islam di kawasan Timur Tengah yang terdiri dari tiga jenis; madrasah, kuttab dan masjid, Mesir sebagai contohnya setelah adanya kemerdekaan dengan alasan integrasi atau nasionalisasi sistem pendidikan nasional Mesir, di bawah pemerintahan Gamal Abdel Nasser pada tahun 1961 menghapuskan sistem madrasah dan *kuttab.*

Dinamika pesantren dalam perjalanannya mengalami banyak tantangan, selain dari sistem pendidikan Belanda, pendidikan tradisional Islam juga harus berhadapan dengan sistem pendidikan modern Islam. Dalam konteks pesantren tantangan pertama datang dari sistem pendidikan Belanda, sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Bagi para eksponen sistem Pendidikan Belanda, seperti Sutan Takdir Alisjahbana, sistem penidikan pesantren harus ditinggalkan atau setidaknya, ditransformasikan sehingga mampu mengantarkan kaum muslimin ke gerbang rasionalitas dan kemajuan. Jika pesantren dipertahankan menurut Takdir, berarti memperthankan keterbelakangan dan kejumudan kaum muslimin. Tetapi seperi kita ketahui pesantren bergeming, tetap bertahan dalam kesendiriannya.[22]

Bagaimanakah respon sistem pendidikan tradisional Islam, surau (Minangkabau) dan pesantren (Jawa) terhadap ekspansi sistem modern Islam kekinian? Dalam bahasa yang lazim dikenal di kalangan pesantren khususnya NU adalah " *al-Mukhafadhatu al al-qadimi as-Sholih wa al-Akhdu bi al-Jadidi al-Ashlah.*[23]" Mempertahankan hal lama yang baik dan menerima hal baru yang lebih baik. atau dikenal oleh Karel A. Steenbrink dengan " menolak sambil mengikuti" komunitas pesantren menolak paham dan asumsi keagamaan kaum reformis.

[22] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi di tengah Tantangan Milenium III,* Kencana: Jakarta, 2012, hlm. 120.

[23] A. Nurul Kawakib, dalam KH. Hasyim Muzadi, *Pesantren and Globalitation Cultural and Educatioanl Transformation,*UIN Malang Press: Malang, 2009, hlm x.

Tetapi pada saat yang sama mereka juga tidak bisa lari kecuali dalam batas tertentu mengikuti jejak langkah kaum reformis, jika pesantren dapat terus bertahan. Karena itulah pesantren melakukan sejumlah akomodasi dan penyesuaian yang mereka anggap tidak hanya mendukung kontinuitas pesantren itu sendiri, tetapi juga bermanfaat bagi para santri, seperti sistem penjenjangan, kurikulum lebih jelas, dan kurikulum klasikal.[24] Dalam semangat perubahan pesantren bukan ditansformasikan secara tiba-tiba akan tetapi cenderung mempertahankan kebijaksanaan hati-hati (*cautious policy*); mereka menerima pembaruan (modernisasi) pendidikan Islam hanya dalam skala sangat terbatas, sebatas mampu menjamin pesantren untuk tetap bisa *survive.*[25]

Dalam hal merespons terhadap ekspansi pendidikan umum yang disebarkan pemerintah dengan memperluas cakupan pendidikan mereka. Sedikitnya terdapat dua cara yang dilakukan pesantren dalam hal ini: pertama, merivisi kurikulumnya dengan semakin banyak memasukkan pengetahuan umum atau bahkan keterampilan umum. Kedua, membuka kelembagaan dan fasilitas pendidikannya bagi kepentingan pendidikan umum. Dengan banyaknya madarasah yang berdiri di bawah Kementrian Agama membuat pesantren memasukkan lembaga madrasah tersebut ke dalam pesantren. Tidak cukup dengan itu bahkan mendirikan lembaga pendidikan umum di bawah sistem Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud).[26]

*Survive*nya pesantren bisa dibuktikan dengan data menurut Geertz tahun 1954 seluruh pesantren di Indonesia ada 53.000[27], sedangkan menurut UNESCO pada tahun yang sama menyebutkan seluruhnya ada 53.077 pesantren di Indonesia[28]. Selain itu Departemen Agama mencatat pada 1955 terdapat 30.368 pesantren, dengan 1.392.159 santri. Sebagai perbandingan saja, pada 1972 diperkirakan jumlah pesantren adalah 32.000 buah dengan sekitar 2 juta santri. Bandingkan dengan data 2011 yang disampaikan kepala pusat pengembangan Penelitian dan Pendidikan Pelatihan Kementrian Agama Prof. Abdul Jamil, saat membuka Musabaqah Fahmi Kutubi Turats (Mufakat) di Ponpes Nahdlatul Wathan Poncor, Lombok Timur, pada Selasa 19 Juli 2011. Dikatakan bahwa dalam 33 provinsi di seluruh Indonesia mencapai 3,65 juta orang. Untuk data terbaru di Tahun 2014 belum penulis temukan akan tetapi angka-angka ini menunjukkan bahwa pendidikan pesantren terus mengalami ekspansi, meski jumlah pertambahan santri itu berada di bawah sistem kelembagaan pendidikan lainnya.[29]

Apabila dilihat dari jenisnya pesantren dibagi menjadi 2 :

a. Pondok Pesantren salaf/Klasik: yaitu pondok pesantren yang didalamnya terdapat sistem pendidikan salaf (weton dan sorogan), dan sistem

---

[24] Azyumardi Azra, *Op. Cit.,*hlm. 121-122.

[25] *Ibid*., hlm. 123.

[26] Azyumardi Azra,Op. Cit., hlm. 125-126.

[27] Manfried Ziemek, Op. Cit., hlm. 102.

[28] Hutasoit M., *Compulsary education in Indonesia*; UNESCO 1954, hlm. 78. Dalam Manfried Ziemek, *Ibid.,* hlm 102.

[29] Azyumardi Azra, Op. Cit., hlm. 124.

klasikal (madrasah) salaf.[30] Sedang menurut Zamakhsyari Dhofier dimana salafi ini masih mengajarkan kitab Islam klasik tanpa sedikitpun memesukkan pengetahuan umum.[31]

b. Pondok pesantren Kholaf/Modern: yaitu pondok pesaantren yang menambah pelajaran-pelajaran umum dalam madrasah, madrasah yang dikembangkan atau membuka tipe-tipe sekolah umum di dalam lingkungan pesantren.

Apabila dilihat dari lembaga dan sistem pengajarannya dibagi menjadi 5; 1) Pesantren yang menjalankan pendidikan formal dengan menerapkan kurikulum nasional, baik yang memiliki sekolah keagamaan maupun sekolah umum. 2) pesantren yang menyelenggarakan pendidikan keagamaan dalam bentuk madrasah dan mengajarkan ilmu-ilmu umum meski tidak menerapkan kurikulum nasional.3) Pesantren yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama dalam bentuk madrasah diniyah. 4) Pesantren yang hanya sekedar menjadi tempat pengajian (Majelis Ta'lim).5) Pesantren untuk asrama anak-anak sekolah atau mahasiswa.[32]

5 Pesantren: Mengintegrasikan ilmu menjawab modernitas

Dengan masuknya madrasah dan sekolah di pesantren tentu menjadikan perkembangan yang dahsyat dalam hal integrasi ilmu. Bahkan bukan hanya madrasah aliyah dan SMA saja dalam bidang keterampilan pun pesantren tidak mau ketinggalan dengan membuka Sekolah Kejuruan (SMK). Melihat apa yang di tulis oleh Zamakhsyari Dhofier dalam menjelaskan perkembangan pesantren Tebuireng dengan memasukkan Madrasah (MI,MTs,MA) dimana dalam lembaga ini dipersiapkan untuk melanjutkan ke IAIN[33] (PTAI). Dan pesantren Tebuireng juga membuka jenjang pendidikan (SMP dan SMA) dimana akan masuk ke universitas Hasyim Asy'ari dalam fakultas-fakultas umum[34] atau di Perguruan Tinggi Umum (PTU), bahkan dalam rangka menjawab tantangan pendidikan kekikinian yang mengarahkan pada pendidikan *vacational* (kejuruan) maka di pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo pada tahun 2005 berdiri SMK Nurul Jadid dengan jurusan perkomputeran yaitu Keahlian Multimedia, Teknik Komputer Jaringan, dan Rekayasa Perangkat Lunak.[35]

Dua contoh pesantren di Jawa Timur tersebut menjawab tentang konsep integrasi ilmu yang oleh Amin Abdullah disebut dengan Integrasi- Interkoneksi (I-Kon)[36], dimana ada tiga pilar trialektis dalam paradigma Integrasi-Interkoneksi

---

[30] Ridwan Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal Pesantren di tengah arus Perubahan,* Pustaka Pelajar:Yogyakarta, 2010, hlm. 87.

[31] Mujamil Qomar, *dari Transformasi Ideologi menuju Demokrasi Institusi*, Erlangga: Jakarta, 2005, hlm.18-19.

[32] *Ibid.,* hlm. 19.

[33] Zamakhsyari, *Op. Cit.,*hlm. 116.

[34] *Ibid.,* hlm. 117.

[35] http://smknuruljadid.net di akses hari Jum'at 5 Desember 2014 pukul 06.00 WIB.

[36] Waryani Fajar Riyanto, *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam 3 Desertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga*, UIN Suka Press: Yogyakarta, 2012, hlm. 19.

ini yaitu: *Hadarah an-nas (religion)*, *hadarah al-falsafah (philosophy)*, dan *hadarah al-'ilm (science)*[37], tiga hal ini diharapkan dapat saling menyapa dan berdialog. Tentunya sangat ideal sekali dengan perkembangan pesantren yang memasukkan sekolah dan madrasah, maka disana terjadi integrasi ilmu di Sekolah juga Madrasah sebagai contoh pelajaran IPA yang akan di jelaskan tidak hanya *cognitif-science* tapi juga akan sampai pada afektif dan psikomotorik *religion* dimana contoh-contoh yang diajarkan menggunakan dasar al-Qur'an sehingga membangun kesadaran siswa mempelajari *science* bukan hanya ilmu dari barat semata akan tetapi kitab suci al-Qur'an pun mengajarkan. Apabila pelajaran agama misalnya yang menjadi dasar bukan hanya al-Qur'an dan *as-Sunah* semata akan tetapi dasar-dasar *science* pun masuk dalam hal *thaharah* (bersesuci) bukan dalil *aqli* saja tapi dalil *naqli* tentang ilmu-ilmu kesehatan diterangkan didalamnya. Ini sesuai dengan konsep yang diajukan oleh Dr. Waryani Fajar yang menyebutkan bahwa Indonesia sebagai kiblat ketiga studi Islam dunia dimana keilmuannya tidak hanya berasal dari barat dan dari timur *(la syarqiyyah wa la gharbiyyah)* akan tetapi keduanya di Indonesia bisa dipadukan.[38] Sejarah Pendidikan Islam telah menunjukkan bahwa keseimbangan ilmu umum (barat) dan ilmu keislaman (timur) merupakan satu bagian yang tak terpisahkan dalam komponen keilmuan dalam Islam[39] yang menjadikan Islam jaya pada *golden age* nya. bahkan sampai pada tataran *philosophy* dalam proses belajar mengajar selalu di singgung, meskipun pilar terakhir ini belum maksimal di praktekkan.

Terlebih lagi bahwa kedua pesantren di atas masih menjalankan aktifitas pengajian kitab kuning apabila di Tebuireng 6 jam perminggu dan di Nurul Jadid pagi (setelah subuh sampai jam berangkat sekolah 7 pagi) dan sore (setelah ashar sampai maghrib) semua santri apapun lembaga pendidikan formalnya mereka mengikuti pengajian dengan sistem bandongan[40] dimana pengasuh membacakan kitab-kitab klasik dan santri mendengarkan dan mengartikan kitab. Ini menandakan bahwa integrasi (penyatuan) ilmu telah dipraktekkan oleh pesantren-pesantren kekinian meskipun tidak semua pesantren bertransformasi dari *salaf* ke *kholaf*. Dengan jenis *salaf* pun misalnya ini sudah memasukkan madrasah di pesantren tersebut. Sebagai contoh adalah pesantren Sidogiri[41] Pasuruan Jawa Timur yang lembaga pendidikannya menggunakan pengajian *ma'hadiyah* (non-akademik) dan pendidikan *madrasiyah* (akademik) dengan tingkatan *I'dadiyah, Istidadiyah, Ibtidaiyah, Tsanawiyah,* dan *Aliyah*.[42] Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren, sebagai satu dari empat direktorat

---

[37] *Ibid.,* hlm. 21.

[38] Waryani Fajar Riyanto, *Studi Islam Indonesia 1950-2014,* Kurnia Kalam Semesta: Yogyakarta, 2014, hlm. 643.

[39] Yasmadi, *Op. Cit.,* hlm. 132.

[40] Zamakhsyari Dhofier, Op. Cit., hlm. 117.

[41] Bahkan informasinya meskipun memiliki latar belakang sebagai pesantren *salaf* akan tetapi pada hari jum'at 10/12/2011 pesantren Sidogiri menyabet juara umum semarak tiga bahasa se-Jawa Timur, ini mengindikasikan bahwa sistem yang di bangun mampu bersaing dengan lembaga pendidikan dan pesantren dengan model kholaf .

[42] Sidogiri.net di akses Jum'at tanggal 5 Desember 2014 pukul 07.00 WIB.

yang pada Ditjen Kelembagaan Agama Islam sesuai Keputusan Menteri Agama Nomor 1 Tahun 2001. maka pendidikan di pondok pesantren diakui dikalangan dunia pendidikan.[43] Shingga hari ini lulusan *'aliyah* di pesantren salaf bisa masuk Perguruan Tinggi.

Tentu integrasi ilmu di atas menjawab serangan kolonialisme yang pada masa sebelum kemerdekaan tidak menginginkan pesantren berkembang di Indonesia bahkan selalu mendiskriminasi. Pesantren dalam perkembangannya bisa berdialog dengan zaman apapun perubahannya pesantren selalu mengikuti dan tetap kokoh berdiri secara mandiri sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Dunia pesantren dengan meminjam kerangka Hussein Nasr, adalah dunia tradisional Islam, yakni dunia yang mewarisi dan memelihara kontinuitas tradisi Islam yang dikembangkan ulama dari masa ke masa, tidak terbatas pada periode tertentu dalam sejarah Islam. Pesantren mampu bertahan bukan hanya karena kemampuannya melakukan *adjusment* dan *readjusment*. Tetapi juga karena karakter eksistensialnya, yang dalam bahasa Nurcholish Madjid merupakan lembaga yang tidak hanya identik dengan makna keislaman, tapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (*Indigenous*). Pesantren berkembang dari pengalaman sosiologis masyarakat lingkungannya. Pesantren memiliki keterkaitan yang sangat erat terhadap lingkungan masyarakatnya.[44]

Dengan dinamika pesantren yang begitu panjangnya yang penulis sebut dengan *fluktuatif-progressif*[45] tentu pesantren memiliki pengalaman yang sangat matang dalam menjawab modernitas yang hari ini menyerang masyarakat Indonesia. Pesantren mampu melakukan filterisasi untuk mempertahankan yang baik dan mengambil yang lebih baik. dengan demikian pesantren bak layar yang kokoh walau di terjang ombak dan badai. Bahkan yang mengejutkan karena adanya modernitas muncul fenomena lembaga-lembaga pendidikan formal baru yang mengadopsi sistem pesantren banyak bermunculan, meminjam bahasa Azyumardi Azra "santrinisasi" yaitu munculnya sekolah-sekolah berlabel Islam dengan konsep unggulan atau Islam terpadu dengan *boarding school* nya. Yang hari ini menjadi rujukan orang tua (perkotaan) dalam menyekolahkan anaknya. Tentu ini mengindikasikan bahwa pesantren telah sukses dalam menelurkan metode pendidikan.

Tetapi apabila mengingat apa yang telah dikatakan Gus Dur dalam kritikannya yang harus diwaspadai dalam modernisme pesantren adalah *pertama*, adanya pesantren yang menutup diri dari perkembangan umum masyarakat "luar", terutama dari kegiatan yang mengancam kemurnian kehidupan beragama. Pesantren yang memilih reaksi semacam ini akan tenggelam dalam impian kejayaan masa lalu dengan cara mengkeramatkan pimpinan pesantren dan me "wali" kan orang-orang yang bersikap hidup lain dari

---

[43] http://pendis.kemenag.go.id di ambil hari Jum'at 4 Desember 2014 pukul 06.50 WIB.

[44] Azyumardi Azra, *Op. Cit.,* hlm. 129-131.

[45] Yaitu meskipun dalam perkembangannya mengalami pasang surut akan tetapi pesantren tidak pernah mundur tidak seperti pengalaman pendidikan Islam Klasik di Timur Tengah yang mengalami kehancuran. Justru dengan pasang syrytnya itu pesantren selalu bergerak maju mengikuti zaman.

biasanya. *Kedua* adalah justru mempergiat proses penciptaan solidaritas *(solidarity making)* yang kuat antara pesantren dan masyarakat, sekaligus menonjolkan hal-hal modern secara lahiriah (*pseudo-modernism*). Dengan memodernsasi diri untuk kegiatan upacara besar-besaran, padahal dana yang sangat terbatas hanya untuk "adaptasi wajah kultural" dan oleh sebagian orang dinamai "penguasaan mikropon".[46]

Perkembangan yang selama ini menemani pesantren semakin meyakinkan bahwa dengan pondasi sejarah yang sangat kuat maka akan membuat perjalanan kehidupan pesantren menjadi kokoh mampu untuk mengintegrasi ilmu dan menjawab tantangan modernitas.

C. Kesimpulan

1. Pesantren masuk ke Indonesia sebelum masuknya Islam ke Nusantara, namun dikenal di bumi Nusantara pada periode abad 13-17 M, di Jawa terjadi dalam periode 15-16 M, Pesantren inilah yang menjadi anak panah penyebaran Islam di wilayah Indonesia.
2. Karakteristik pesantren tidak bisa dilepaskan dari pondok, masjid, santri, kitab Islam klasik, dan Kyai. 5 karakter tersebut menjadi inti dari kegiatan di pesantren, apabila belum memiliki 5 karakter tersebut belum bisa disebut dengan pesantren.
3. Pesantren merupakan lembaga yang paling di benci oleh Imprealis Belanda. Sehingga munculnya dikotomi keilmuan di Indonesia karena pesantren tidak pernah dia anggap ada oleh Belanda sehingga melahirkan 2 payung besar dalam lembaga pendidikan di Indonesia yaitu Kemenag dan Kemendikbud.
4. Pesantren dalam perkembangannya adalah lembaga pendidikan yang selalu bertransformasi mengikuti perkembangan zaman. Sehingga apapun tantangan zaman yang menghadang termasuk modernitas kekinian mampu di jawab oleh pesantren.
5. Pesantren yang mampu berdialog dengan zaman, sehingga menjadikan lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia ini mampu mempraktekkan konsep Integrasi-Interkoneksi (I-Kon) keilmuan dengan mendialogkan *religion, philosophy, and science.*

D. Daftar Pustaka

A. Nurul Kawakib, *Pesantren and Globalitation Cultural and Educatioanl Transformation,*UIN Malang Press: Malang, 2009.

Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi esai-esai Pesantren,* LkiS: Yogyakarta, 2007.

Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a,* Pustaka Afid: Jakarta, 2012.

Amiruddin Nahrawi, *Pembaharuan Pendidikan Pesantren*, Gama Media: Yogyakarta, 2008.

Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi di tengah Tantangan Milenium III,* Kencana: Jakarta, 2012.

[46] Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi esai-esai Pesantren,*LkiS: Yogyakarta, 2007, hlm. 55-56.

http://pendis.kemenag.go.id di ambil hari Jum'at 4 Desember 2014 pukul 06.50 WIB.

http://smknuruljadid.net di akses hari Jum'at 5 Desember 2014 pukul 06.00 WIB.

Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam kurun masa modern,* LP3ES: Jakarta, 1994.

Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial,*P3M: Jakarta, 1986.

Mujamil Qomar, *dari Transformasi Ideologi menuju Demokrasi Institusi*, Erlangga: Jakarta, 2005.

Ridwan Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal Pesantren di tengah arus Perubahan,* Pustaka Pelajar:Yogyakarta, 2010.

Sidogiri.net di akses Jum'at tanggal 5 Desember 2014 pukul 07.00 WIB.

Waryani Fajar Riyanto, *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam 3 Desertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga*, UIN Suka Press: Yogyakarta, 2012.

Waryani Fajar Riyanto, *Mazhab Sunan Kalijaga*, FSH UIN Suka kerjasama dengan Kurnia Kalam Semesta: Yogyakarta, 2014.

Waryani Fajar Riyanto, *Studi Islam Indonesia 1950-2014,* Kurnia Kalam Semesta: Yogyakarta, 2014.

Yasmadi, *Modernisasi Pesantren, Kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional*, Quantum Teaching: Jakarta, 2006.

Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Strategi tentang Pandangan Hidup Kyai,* LP3ES: Jakarta, 1994.

STRATEGI MADRASAH SWASTA DALAM PENGUATAN MODERASI BERAGAMA DI DAERAH PEDESAAN (Studi pada Madrasah Swasta di Desa Lolanan Bolaang Mongondow, Sulawesi Utara)

Abdul Muis Daeng Pawero

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI MANADO
Jln. Dr.S. H Sarundajang Kawasan Ring Road I Kota Manado Tlp/Fax (0431) 860616 Manado 95128
muispawero25@gmail.com

Abstrak: Sekalipun masyarakat berbeda pada ajaran agama dengan doktrin ajaran teologi yang saling bertentangan, akan tetapi dalam kehidupan sehari-hari mereka berinteraksi dalam ikatan kekerabatan akibat terjadinya perjumpaan yang melahirkan silang penyuburan budaya. Selain itu, terdapat penanda dari masing-masing budaya sebagai ekspresi untuk hidup rukun antar sesama. Seperti dapat dilihat pada masyarakat Batak yang dikenal dengan ikatan kekerabatan *dalihan natolu,* Maluku dengan *pela gandong*, Minahasa dengan *kitorang samua basudara,* Bolaang Mongondow dengan *moto tompiaan, moto tabian, moto tanoban,* dan sebagainya. Semua "penanda" ini merupakan titik simpul yang dapat merajut kerjasama dalam keragaman suku, budaya, dan agama. Kondisi sosio-kultural masyarakat desa di kabupaten Bolaang Mongondow provinsi Sulawesi Utara mendorong MTs Swasta untuk merumuskan strategi moderasi beragama sekaligus melakukan penguatan-penguatan kembali aspek budaya lokal yang kian hari kian tergerus.

Penelitian ini berfokus pada Strategi Madrasah Swasta dalam Penguatan Moderasi Beragama di Daerah Pedesaan dengan lokasi Penelitian di Madrasah Swasta al-Luthfi Desa Lolanan Bolaang Mongondow, Provinsi Sulawesi Utara**.** Penelitian ini hendak menyoroti dan menjawab dua masalah yaitu 1) Bagaimanakah strategi madrasah swasta dalam penguatan moderasi beragama di daerah pedesaan? 2) Apa saja tantangan yang dihadapi madrasah swasta dalam upaya penguatan moderasi beragama di daerah pedesaan?

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif, sedangkan teknik pengumpulan data menggunakan teknik observasi, wawancara dan dokumentasi. Data yang ditemukan tersebut kemudian dikelompokkan dan dianalisis menggunakan metode deskriptif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa strategi penguatan moderasi beragama madrasah swasta di daerah pedesaan menggunakan pendekatan kultural. Hal ini dapat dilihat dari pembacaan tahlil dan barzanji yang dilakukan oleh para ustadz di madrasah yang sebelumnya membaca do'a dengan bahasa Mongondow. Adapun tantangan yang dihadapi oleh madrasah dalam upaya penguatan moderasi beragama adalah semakin banyaknya masyarakat yang dapat mengakses media sosial, sehingga menyebabkan semakin mudah mengakses konten-konten ceramah yang eksklusif, intoleran dan selalu mengkafirkan kelompok yang berbeda. Hal ini menyebabkan para pengajar di madrasah kesulitan dalam upaya penguatan moderasi beragama pada masyarakat pedesaan.

Kata kunci : *Madrasah, Moderasi Beragama, Masyarakat Pedesaan*

A. PENDAHULUAN

Bangsa Indonesia adalah bangsa yang majemuk sejak para sejarawan menarasikan tentang sejarah bangsa, yang dulunya bernama Nusantara. Meskipun bangsa Indonesia merupakan bangsa yang majemuk, untuk dapat merajut kemajemukan itu, tetap membutuhkan komitmen bersama sebagai sesama anak bangsa. Negara yang memiliki ciri khas dengan berbagai suku, agama dan budaya yang berada di dalamnya, tentunya merupakan modal besar bagi bangsa dan tanah air dalam kelanjutan pembangunannya.

Realitas kemajemukan Indonesia ini menimbulkan dua hal penting, yaitu optimisme dan kekhawatiran. Optimisme yang dimaksud yaitu walaupun Indonesia berkembang menjadi kawasan pertemuan agama-agama, realitas kemajemukan yang ada di Indonesia justru penjadi penguat munculnya solidaritas masyarakat[1]. Sekalipun masyarakat berbeda pada ajaran agama dengan doktrin ajaran teologi yang saling bertentangan, akan tetapi dalam kehidupan sehari-hari mereka berinteraksi dalam ikatan kekerabatan akibat terjadinya perjumpaan yang melahirkan silang penyuburan budaya. Selain itu, terdapat penanda dari masing-masing budaya sebagai ekspresi untuk hidup rukun antar sesama. Seperti dapat dilihat pada masyarakat Batak yang dikenal dengan ikatan kekerabatan *dalihan natolu,* Maluku dengan *pela gandong*, Minahasa dengan *kitorang samua basudara,* Bolaang Mongondow dengan *moto tompiaan, moto tabian, moto tanoban,* dan sebagainya. Semua "penanda" ini merupakan titik simpul yang dapat merajut kerjasama dalam keragaman suku, budaya, dan agama.

Sedangkan kekhawatiran yaitu, sejarah bangsa ini merupakan bangsa yang pernah dijajah kolonialisme selama ratusan tahun, di mana tugasnya tidak hanya mengeruk keuntungan ekonomi di bumi Nusantara melainkan juga melakukan politik adu domba (*devide et impera*) dengan cara menerapkan politik diskriminasi terhadap penganut agama-agama di Indonesia. Berbagai kasus kekerasan dan terorisme atas nama agama, intimidasi terhadap kaum minoritas, penyerangan terhadap para penghayat kepercayaan, terkadang menimbulkan pertanyaan "apakah bangsa Indonesia yang multi etnik dan agama ini, akan tetap bertahan?".

Dalam konteks pendidikan di Madrasah, pendidikan Agama merupakan pendidikan yang sangat krusial dalam menyemai semangat cinta tanah air dan umat manusia pada generasi muda. Pendidikan madrasah merupakan "benteng" pendidikan moral-keagamaanm, disaat generasi muda semakin dipertontonkan realitas yang diwarnai kekacauan dan saling hujat, bahkan dengan membawa "kostum" agama. Karena sebagaimana dapat dilihat di era reformasi sekarang ini, di mana ruang publik dan kebebasan berpendapat diberikan panggung serta ruang yang seluas-luasnya, sebagian orang maupun kelompok mulai menunjukkan eksistensinya dan berusaha untuk merebut pos-pos kekuasaan

---

[1] H. M. Ridwan Lubis, *Merawat Kerukunan; Pengalaman di Indonesia*, (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2020)

politik, bahkan dengan menggunakan judul "agama". Peristiwa yang dapat dijadikan contoh misalnya momen politik elektoral pada pilkada DKI Jakarta tahun 2017 dan 2018 serta Pemilu 2019, di mana terjadi pembelahan pada warga karena menguatnya sentimen agama menyusul insiden pidato Basuki Thahaja Purnama atau Ahok mengenai surah al-Maidah. Dalam kasus ini, pemilihan pemimpin, tidak lagi berdasarkan rasionalitas publik, melainkan pada sentimen etnis dan agama.

Pengaruh politik elektoral dan sentimen agama ini, yang rentan menjadi korban adalah masyarakat yang berada di daerah pedesaan. Secara umum, masyarakat pedesaan memang masih menjaga tradisi guyub, budaya gotong royong, saling kunjung-mengunjungi dan sebagainya. Namun, dengan perkembangan media informasi yang dapat diakses oleh segenap lapisan masyarakat, tak terkecuali masyarakat desa, memungkinkan upaya mobilisasi sentimen agama melalui media informasi dapat terwujud. Sebagaimana dapat diketahui, sebagian besar massa pada aksi 212 di monas Jakarta, datang dari pelosok desa di Jawa Tengah, Jawa Timur dan Jawa Barat. Bahkan banyak yang datang dari daerah pelosok Kalimantan dan Sulawesi. Fakta tersebut menunjukkan bahwa, masyarkat (dan dengan demikian generasi) di pedesaan, sangat rentan terhadap sikap keberagamaan yang eksklusif yang hanya mengakui kebenaran secara sepihak. Jika ini terus menerus dibiarkan, maka bukan hal yang mustahil bahwa terjadinya gesekan antar kelompok agama, dapat bermula dari lingkungan pedesaan. Mobilisasi massa untuk "mempertontonkan" kesalehan di depan publik ini, tidak terlepas dari kontribusi media, baik media televisi maupun internet (Facebook, Twitter, Youtube dan lain-lain)[2]

Alasan lainnya mengapa masyarakat, khususnya generasi muda di pedesaan sangat berpotensi melahirkan sikap ekslusivitas yang dapat menimbulkan gesekan antar kelompok agama tersebut, yaitu generasi yang tingkat pendidikan agama dan pengetahuan akan kearifan lokal semakin tergerus, sehingga ketika "mengkonsumsi" secara overdosis ujaran kebencian di media sosial, sebagian generasi pedesaan tak pelak lagi untuk bersikap eksklusif dan menganggap kebenaran mutak berada di pihak sendiri, sedangkan pihak lain adalah pihak yang sesat dan kafir[3].

Madrasah Tsanwiyah Al-Luthfi Desa Lolanan merupakan lembaga pendidikan swasta di bawah naungan pondok pesantren Al-Luthfi hadir di tengah masyarakat desa yang sedang berkembang namun memiliki dinamika yang unik. MTs al-Luthfi terletak di Desa Lolanan kecamatan Sangtombolang kabupaten Bolaang Mongondow, provinsi Sulawesi Utara bertepatan di wilayah pesisir di jalur pantai utara pulau sulawesi. Selain masyarakat di wilayah ini memiliki mata pencaharian

---

[2] Imron Rosidi, Muslim Saleh atau Radikal: Propspek Toleransi Agama di Indonesia Pasca 2-12, *Toleransi: Media Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 8, No. 2, (2016), 188-103

[3] Berdasarkan observasi peneliti di beberapa desa di Bolaang Mongondow Provinsi Sulawesi Utara, yang secara intens dilakukan pada bulan Januari dan Februari 2021. Eksklusifitas ini semakin terlihat pasca aksi 2-12, di mana semakin bermunculannya pemuda desa yang kurang memahami agama dan kearifan lokal, kemudian menjadi penggemar Habib Riziq Shihab (Pemimpin organisasi FPI) .

sebagai nelayan, juga memiliki sumber pendapatan dari hasil pertanian padi dan kopra serta beberapa yang berprofesi sebagai guru. Ragam pencaharian ini, khususnya sebagian petani dan nelayan, tidak terlepas dari masyarakat desa Lolanan yang merupakan masyarakat Imigran dari daerah Kotamobagu. Masyarakat ini, sebelum tahun 2000-an, merupakan masyarakat guyub yang terus menjaga tradisi *Pogogutat* (persaudaraan). Tradisi *Pogogutat* ini menjadi titik simpul antara setiap elemen masyarakat dengan berbagai umur dan latar belakang agama. Meski di desa ini mayoritas beragama Islam, namun interaksi dan saling membantu antar sesama sering terjadi di desa ini, tanpa melihat "sekat-sekat" agama. Sebelum tahun 2000-an, Perawat yang beragama Kristen yang menolong seorang wanita muslim menjelang melahirkan, maupun seorang tabib desa beragama Islam yang menolong pendeta Kristen yang mengalami kecelakaan atau mengobati penyakit, merupakan hal lumrah terjadi di desa ini. [4] Sekarang ini, suasana semacam itu sedang di ambang kepunahan. Dengan perkembangan media sosial (facebook, twiter dan youtube) yang didukung oleh kualitas tayangan televisi yang semakin ke sini semakin "tidak mendidik" (sinetron, film horor dan film percintaan yang *unfaedah*), menyebabkan generasi desa mulai melupakan kearifan lokal masa lalu, merasa benar sendiri dengan "obesitas informasi" berupa ceramah-ceramah agama yang eksklusif dan intoleran melalui media sosial. Sebagaimana penulis temui, semakin banyak konten-konten ceramah yang 'dibagikan' oleh generasi masyarakat desa yang mengandung ujaran kebencian, menyerang kelompok lain seperti video ceramah Ustadz Yahya Waloni, Tengku Dzulkarnain, Habib Bahar bin Smith, Habib Riziq Shihab dan lain-lain.

Historis sosio-kultural masyarakat desa dan realitasnya sekarang ini kemudian mendorong MTs Swasta Al-Luthfi desa Lolanan dan MTs Swasta untuk merumuskan strategi moderasi beragama sekaligus melakukan penguatan-penguatan kembali aspek budaya lokal yang kian hari kian tergerus. Sehingga dalam riset ini, peneliti akan mengeksplorasi strategi MTs Swasta Al-Luthfi dalam menerapkan penguatan moderasi beragama di pedesaan.

B. TINJAUAN PUSTAKA

1. Madrasah Tsanawiyah

Sejarah perkembangan madrasah selalu menarik untuk dijadikan bahan kajian serta analisis, khususnya terkait dengan khazanah pendidikan Islam. Kajian, analisis hingga kritik menjadi sangat penting, karena dapat menhasilkan suatu penilaian yang dapat memposisikan madrasah pada kancah sejarah pendidikan maupun intelektual secara komprhenesif dan objektif. Oleh karena itu, melalui kajian tentang madrasah, diharapkan akan diperoleh suatu gambaran ideal tentang keberadaan madrasah berikut peran serta kontribusinya. Kata "Madrasah" sendiri diadopsi berdasarkan kata *"darasa* yang berarti *belajar"*. Selain itu, madrasah yang mengandung *isim makan* tersebut menunjukan suatu

---

[4] Wawancara dengan Ibu Hartina Gonibala selaku PJS Sangadi (Kepala Desa) Lolanan, periode 2018-2019.

pengertian arti "tempat belajar"[5]. Dalam Bahasa Indonesia, padanan kata Madrasah berarti sekolah. Jika dianalisis berdasarkan pengertian Arab tersebut, madrasah menunjukkan arti suatu tempat belajar yang tidak menunjuk satu tempat tertentu, melainkan menunjukkan tempat belajar secara umum. Jadi, bisa dilakukan di langar/suaru, di rumah, di masjid, maupun pada tempat-tempat lain yang memungkinkan. Jika menelusuri jejak sejarah lembaga pendidikan Islam, tempat-tempat tersebut memegang peranan penting sebagai lokasi aktivitas pembelajaran serta transfer pengetahuan umat muslim.

Sebelum adanya madrasah sebagaimana sekarang, lembaga atau organisasi pendidikan Islam terbagi dalam dua jenis, yaitu lembaga pendidikan Islam formal dan informal[6]. Pada yang *Pertama* merupakan lembaga yang didirikan oleh negara untuk keperluan pendidikan islam dalam menyiapkan para penerus yang berkompetensi dalam pengetahuan agama dan mampu berkontribusi dalam mengabdi dalam urusan agama di masyarakat. Sebagai suatu organisasi pendidikan Islam, madrasah kemudian mengalami perkembangan dalam dunia Islam sekitar abad ke 5 Hijriyah, atau abad ke 10 Masehi, di mana masyarakat pada zaman kekhalifahan bani umayyah yang mendirikan *kuttab*, yakni tempat belajar keterampilan membaca dan menulis[7].

Madrasah sebagai bentuk perkembangan dan pendidikan Islam di Indonesia juga adalah suatu hasil dari upaya peningkatan sistem pendidikan yang dilaksanakan di masjid, surau, langar serta pesantren. Terdapat dua unsur yang menjadikan tumbuh kembangnya madrasah di Indonesia. *Pertama,* madrasah hadir sebagai upaya untuk merespon pendidikan kolonial yang cenderung diskriminatif. *Kedua,* terdapat suatu upaya inovasi pendidikan Islam di Indonesia berdasarkan jejaring secara berkesinambungan dengan para tokoh dari timur tengah. Perkembangan madrasah juga dipengaruhi oleh para pelajar maupun santri asal Indonesia yang belajar di timur tengah, seperti Yaman dan Arab Saudi, maupun dari para ulama serta para guru dari negeri timur tengah yang berkunjung dan menyebarkan ajaran agama di Indonesia.

Dengan adanya lembaga pendidikan madrasah, menunjukkan bahwa pendidikan Islam di Indonesia telah bergerak ke arah modernisasi pendidikan. Aspek kemodernan madrasah merupakan suatu perubahan cara-cara tradisional dalam rposes pembelajaran agama Islam yang dilakukan di surau/langar, maupun masjid-masjid yang dilaksanakan tanpa adanya aturan waktu tertentu dan dapat diikuti oleh seluruh lapisan masyarakat tanpa batasan umur, menuju organisasi pendidikan yang lebih tersistem, serta berjenjang, menggunakan sarana/prasarana belajar seperti bangku dan papan tulis, serta memasukkan mata pelajaran umum dalam kurikulum pembelajarannya.

Pasca proklamasi kemerdekaan Indonesia tahun 1945 serta dibentuknya Departemen Agama pada 3 Januari 1946, pengembangan dan pembinaan madrasah berada di bawah garis wewenang departemen ini. Melihat realitas

---

[5] A.W. Munawir, *Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia*, (Surabaya; Pustaka Progresif, 2000)

[6] C. Michael Stanton, *Higher Learning in Islam: The Classical Period*, (Maryland: Rowman and Littlefield Inc, 1990)

[7] E.K. Rukianta, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2006)

tuntutan perkembangan zaman serta masyarakat, Depag kemudian menyeragamkan jenis, nama serta menerapkan jenjang madrasah sebagaimana yang ada sekarang. *Pertama,* madrasah merupakan lembaga pendidikan Islam yang menyelenggarakan pendidikan agama 30% dan pelajaran umum sebanyak 70% sebagai mata pelajaran dasar. Status madrasah yaitu madrasah negeri dan madrasah swasta. Madrasah negeri dikelola oleh Depag, sedangkan madrasah swasta dikelola oleh masyarakat. Adapun jenjang pendidikan madrasah yakni; 1) *Raudlatul Athfal*; *tingkatan taman kanak-kanak*, 2) Madrasah Ibtidaiyah, yaitu pendidikan tingkatan dasar, 3) Madrasah Tsanawiyah yaitu pendidikan tingkat menengah pertama, dan 4) Madrasah Aliyah yaitu pendidikan pada tingkat menengah atas). Sedangkan *kedua,* madrasah yang secara total pada seluruh mata pelajarannya melaksanakan pendidikan agama yang disebut sebagai madrasah diniyah[8]

Beberapa penjelasan terkait dengan madrasah sebagaimana telah di jelaskan di atas, dapat diketahui bahwa pendidikan madrasah pada prinsipnya merupakan upaya pengakuan kesederajatan antara pendidikan umum (SD, SMP, SMA) dengan pendidikan madrasah. Kesederajatan tersebut sebagai upaya pemerintah untuk menjadikan pendidikan nasional sebagai pendidikan unggul. Upaya tersebut tentu perlu terus digerakkan dan dikembangkan secara konsisten oleh madrasah, baik madrasah negeri dan (khususnya) madrasah swasta. Dan untuk mewujudkan madrasah yang unggul, maka madrasah harus senantiasa menyatu dengan masyarakat agar dapat menjaliln sinergitas dengan masyarakat, sehingga memudahkan madrasah untuk menjalankan program-program pendidikan yang telah dirumuskan. Untuk menyatu dengan masyarakat sekitar, kiranya lembaga madrasah perlu meningkatkan kreativitas dalam menjalankan pembelajaran dan pengabdian, agar program-program pendidikan di madrasah tersebut dapat dengan mudah diterima oleh para siswa, serta masyarakat sekitar.

2. Masyarakat Pedesaan

Kata Desa dalam arti etimologi memiliki arti "deca" (bahasa sansekerta) yakni sebutan dari desi, dusun, negeri, nagaro, negari, yang memiliki pengertian tanah asal, tanah leluhur maupun tanah air yang memiliki sautu makna satu ikatan hidup berlandaskan norma tertentu [9]. Sedangkan KBBI mengartikan desa sebagai; 1) sekumpulan tempat tinggal yang berada di luar lingkungan perkotaan yang di mana tempat dusun-dusun, 2) daerah yang berda di wilayah pedalaman yang merupakan lawan dari kota 3) daerah terpencil[10].

Dalam definisi yang lain, desa merupakan suatu daerah yang dihuni oleh masyarakat yang didalamnya merupakan suatu kesatuan yang telah diatur oleh hukum di bawah kecamatan serta mempunyai kewenangan dalam menjalankan urusan rumah tangganya sendiri di bawah naungan NKRI[11].

---

[8] Supani, Sejarah Perkembangan Madrasah di Indonesia, *Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan*, Vol. 14, No. 3, (2009).

[9] Rudi, *Hukum Pemerintahan Daerah*, (Jakarta: PKKPUU, 2013)

[10] Didik Sukrino, *Pembaharuan Hukum Pemerintahan Desa*, (Malang: Setara Press, 2010)

[11] Nurmayani, *Hukum Administrasi Daerah*, (Jakarta, 2009)

Pada dasarnya, ciri-ciri desa dapat diketahui antara lain; 1) umumnya desa berada sangat dekat dengan pusat wilayah pertanian maupun nelayan (sudut pandang ekonomi), 2) fungsi sosial berdasarkan sifatnya yang informal serta interaksi gotong royong masyarakat desa, sehingga mempunyai ikatan sosial lebih tinggi daripada masyarakat kota.

Dengan penjelasan tersebut, jelas bahwa desa merupakan suatu entitas Sedangkan fungsi desa terdapat dua fungsi, yakni sosial serta ekonomi. Pada fungsi sosial, desa merupakan tempat di mana masyarakatnya hidup dengan bergotong-royong sebagai upaya membangun atas dasar kerjasama. Sedangkan fungsi ekonomi desa yakni sebagai pensuplai bahan makanan pokok yang diperoleh dari hasil pertanian seperti padi, jagung, ketela dan lain sebagainya.

3. Moderasi Beragama.

Moderasi merupakan kata yang diadopsi berdasarkan kata latin yakni *moderatio*, memiliki pengertian kesedangan (tidak kurang, juga tidak lebih). Kata ini juga dapat bermakna sebagai suatu upaya pengendalian diri dari sikap berlebih-lebihan maupun kekurangan[12]. Sebagaimana menurut Abdul Jamil Wahab, apabila seseorang dikatakan sebagai individu yang moderat, maka orang tersebut berperilaku apa adanya, wajar, proporsional, seimbang, tidak berlebihan apalagi meledak-ledak[13].

Dalam konteks tata Bahasa Inggris, moderasi atau *moderation* juga digunakan dalam meletakkan arti *core* (inti), *average*, *standar* atau *non-aligned*[14] . Hal tersebut menunjukkan bahwa kata moderat atau moderasi dapat diartikan sebagai suatu perilaku yang maknanya lebih condong pada aspek keseimbangan dalam dimensi watak dan keyakinan maupun aspek moral baik perilakunya sebagai individu, maupun dalam hubungan individu tersebut pada level institusi negara. Seementara itu, dalam konteks Bahasa Arab, kata moderat dikenal dengan *al-wasathiyah* sebagaimana terekam dalam QS. al-Baqarah [2]: 143. *al-Wasathiyah* bermakna posisi mengambil suatu upaya keseimbangan atau "jalan tengah" terhadap dua hal yang berlainan atau berkebalikan [15].

Berdasarkan beberapa definisi terkait moderasi sebagaimana dijelaskan di atas, dapat diketahui bahwa moderasi beragama merupakan suatu upaya mengambil posisi jalan tengah di tengah keberagaman suku, bidaya serta agama di Indonesia. Moderasi beragama merupakan kematangan berfikir serta cara pandang terhadap keragaman agama maupun etnis sebagai kenyataan alamiah. Dengan kematangan berfikir moderat, manusia akan mudah mewujudkan format kehidupan masyarakat yang idea, yaitu masyarakat yang terbuka, religius, toleran terhadap perbedaan, demokratis melihat perbedaan, dan selalu memperjuangkan kejujuran serta keadilan.

---

[12] Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2011)

[13] Tim Penyusun, *Moderasi Beragama*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019)

[14] Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal dan Moderat; Diskursus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia*, (Jakarta Pusat: PT Elex Media Komputindo, 2019)

[15] Afifuddin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat: Kajian Metodologis*, (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018)

Jika dilihat dalam konteks masyarakat Indonesia (ke-Indonesiaan), beberapa pemikir muslim Indonesia memberikan penjelasannya terkait dengan moderasi beragama. Sebagaimana dijelaskan Syafii Maarif, moderasi beragama merupakan suatu karakter keberislaman diri dalam bingkai keindonesiaan[16]. Penjelasan ini menunjukkan bahwa umat Islam yang berada dalam negara Indonesia, merupakan umat Islam yang tinggal di Indonesia, bukan turis dari luar yang "numpang" tinggal di Indonesia. Maka, sudah seharusnya umat Islam di Indonesia harus menjaga eksistensi Negara Indonesia sebagai tempat tinggalnya. Pandangan ini juga sebagaimana dijelaskan oleh Gus Dur yakni moderat merupakan makna keaslian Indonesia, yaitu Indonesia sebagai negerinya kaum muslim moderat[17]. Berdasarkan pemahaman para cendekiawan muslim Indonesia terkait dengan moderasi beragama, dapat diketahui bahwa moderasi beragama merupakan suatu paham bereagama (khususnya agama Islam) yang mengutamakan dan menjunjung tinggi kedamaian.

Karakteristik perilaku moderat sangat penting untuk senantiasa dirawat dan dipertahankan oleh segenap masyarakat muslim yang tinggal Indonesia. Sebelum kepentingan ekonomi politik menganggu, pada diri muslim di manapun tinggal, terdapat faktor laten yang sewaktu-waktu akan muncul ke permukaan dalam wujud ketegangan dan konflik. Maka sebagai orang beragama, harus senantiasa memiliki kesadaran akan konteks sosio-kultural lingkungan setempat. Dalam kondisi inilah Islam di Indonesia memiliki "keunikan" tersendiri disbanding dengan Islam yang ada di daerah lain, misalnya di daerah Arab.

Frase "Islam di Indonesia" dan "Islam Indonesia" jelas mengandung makna yang sangat berbeda. Pada yang pertama, negara Indonesia seolah-olah suatu negara yang hanya dihuni oleh orang Islam saja. Sedangkan pada yang kedua, terdapat makna bahwa adanya hubungan erat dan 'mesra" antar Islam dengan Indonesia. Dengan kelekatan, maka seharusnya tidak perlu terjadi pertentangan antara Islam dengan realitas kultur dan budaya yang ada di Indonesia, khususnya terkait dengan landasan kehidupan bangsa dan negara, misalnya Pancasila dan bentuk negara.

Sistem khilafah sebagaimana yang di usung kelompok Hizbut Tahrir dan beberapa gelintir kelompok lainnya, diakui mereka sebagai satu-satunya sistem yang harus diterapkan karena dianggap sistem yang paling Islami. Tak hanya terbatas pada tataran wacana, gerakan ini bahkan melakukan tindakan-tindakan di luar norma-norma hukum yang berlaku, dan cenderung melakukan aksi kekerasan. Upaya untuk mempropagandakan pemikiran radikal harus senantiasa diwaspadai oleh segenap masyarakat khususnya generasi muda, oleh karena faham tersebut telah memasuki media digital yang seringkali sulit dideteksi. Hal ini dapat dilihat berdasarkan fenomena digitalisme yang semakin memamah biak tanpa terkendali, sehingga dapat meningkatkan potensi penyebaran paham

---

[16] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan; Sebuah Refleksi Sejarah*, (Jakarta: PT. Mizan Publika, 2009)

[17] Abdurahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006)

radikal. Sebagaimana aksi radikal yang belakangan dilakukan secara individu, dikarenakan mereka telah menelusuri situs internet yang bermuatan radikal.

Oleh karena itu, sikap moderasi beragama sebagaimana telah dijelaskan di atas, harus ditumbuh kembangkan bersama segenap elemen masyarakat, bahwa apapun budaya, etnis, suku agama, bahkan pilihan politiknya, maka harus tetap menjaga perdamaian dengan terus berjumpa dan membangun kesadaran akan pentingnya menjaga "rumah kita bersama" yaitu Indonesia sebagai rumah sesama anak bangsa. Untuk itu, semua anak bangsa perlu untuk saling belajar satu sama lain.

Saling belajar yang dimaksud di sini ialah sikap inklusif yang harus dimiliki orang beragama (khususnya umat Islam). Inklusif berarti tidak hanya sekedar pengakuan akan adanya masyarakat yang majemuk, tetapi lebih dari itu, senantiasa berupaya untuk terus mengaktualisasikannya secara aktif akan adanya kenyataan tersebut.

C. METODE PENELITIAN

Metode yang dilakukan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan Kualitatif Deskriptif. Di mana, riset tersebut bersifat deskriptif serta cenderung menggunakan analisis dengan metode induktif. Dalam pendekatan ini, perspektif atau sudut pandang informan lebih ditonjolkan. Selain itu, alasan peneliti menggunakan Pendekatan Kualitatif Deskriptif adalah karena penelitian yang dilakukan ini berupaya mendeskripsikan, mengeksplorasi serta menjelaskan secara intensif dan terperinci tentang tema riset yang diangkat.

Riset ini berupaya memperoleh data dengan cara melakukan observasi partisipatif, yakni melibatkan diri dalam kegiatan yang dilakukan madrasah terkait dengan strategi madrasah swasta dalam penguatan moderasi beragama, wawancara semi terstruktur untuk menemukan data dengan jalan diskusi secara lebih terbuka, di mana informan yang diwawancarai, dalam hal ini segenap informan yang terkait dengan riset ini, dapat menuangkan ide-ide maupun pendapatnya. Selain Observasi dan wawancara, dokumentasi juga merupakan upaya lainnya dalam mengumpulkan data dalam riset ini, sekaligus menjadi pelengkap wawancara serta observasi.

Jenis informasi yang akan disajikan dalam riset ini yaitu informasi yang terkait dengan Strategi Penguatan Moderasi Beragama Pada di Madrasah Tsanawiyah A-Luthfi Lolanan, serta tantangan-tantangan yang dihadapi madrasah tersebut dalam menerapkan penguatan moderasi breagama. Sedangkan perkiraan tujuan rekomendasi riset ini yakni untuk dapat mengeksplorasi dan menjelaskan strategi penguatan moderasi beragama melalui pada Madrasah Tsanawiyah di daerah Pedesaan serta tantangan-tantangannya.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil

a. Sejarah Madrasah Tsanawiyah Swasta Al-Luthfi

MTs Swasta Al-Luthfi merpakan lembaga pendidikan yang tergabung dalam Pondok Pesantren Al-Luthfi di bawah naungan Yayasan Bouraq, terletak di desa Lolanan. Desa yang berada di daerah pesisir utara kecamatan Sangtombolang,

kabupaten Bolaang Mongondow, Sulawesi Utara. Awal didirikannya madrasah ini bermula dari gagasan KH. Hapal Gonibala yang kemudian berkoordinasi dengan para ulama se-kecamatan Sangtombolang untuk mendirikan lembaga pendidikan yang bernuansa Islami yang dapat dierima oleh masyarakat. Gagasan pendirian Madrasah (MTs) di desa Lolanan kecamatan Sang Tombolang dikarenakan beberapa hal, diantaranya yaitu kurangnya Pondok Pesantren di Sulawesi Khususnya di Bolaang Mongondow, padahal hampir seluruh penduduk Bolaang Mongondow beragama Islam, serta terdapat beberapa SDM di desa Lolanan yang memiliki latar belakang pendidikan pesantren. Selain itu, upaya penguatan pengetahuan agama Islam serta penanaman nilai-nilai luhur bagi generasi Bolaang Mongondow melalui lembaga pendidikan Islam pada masyarakat desa, merupakan alasan lain berdirinya MTs Al-Luthfi. Artinya, niat dan kepedulian Kiyai Hapal yang begitu besar untuk melahirkan generasi muslim pedesaan yang berkualitas menjadi alasan pokok didirikannya Madrasah Luthfi [18].

Madrasah Al-Luthfi berupaya untuk mewujudkan generasi masyarakat pedesaan yang memiliki wawasan Islam Moderat yang berkarakter *ahlusunnah wal jama'ah*, juga sebagai upaya "mengkader" generasi Bolaang Mongondow agar memiliki kesadaran sejarah. Salah sau upaya yang dilakukan para pendiri Madrasah al-Luthfi yaitu dengan menamakan yayasan yang menaungi Madrasah tersebut sebagai yayasan Buraq. Buraq sendiri merupakan seorrang tokoh pejuang asal Bolaang Mongondow yang bergabung dengan Nani Wartabone (pejuang dan gerilyawan dari Gorontalo) untuk sama-sama berjuang melawan penjajah Jepang. Nama yayasan Buraq adalah harapan bagi agar santri pondok pesantren al-Luthfi, khususnya madrasah al-Luthfi bisa mencontoh perjuangan beliau[19]

Madrasah al-Luthfi resmi didirikan pada bulan Juni 2006 oleh anak dari Kiyai Hapal yang bernama KH. Sahran Noor Gonibala Lc[20] bersama dengan para pemuda di kecamatan Sangtombolang yang pernah belajar di pondok pesanten. Para pemuda tersebut di antaranya adalah Ari Paputungan, Mahyudin Gonibala[21], Nurdin Paputungan dan Nasaruddin Syafi'i[22]

Didirikannya madrasah al-Lutthfi dibuktikan dengan diterbitkannya Akta Notaris No. 19 Tanggal 11 April 2006 dengan pengesahan akta Menteri Hukum dan HAM RI No. C-1012.HT.01.02.TH 2006. Jumlah siswa yang mendaftar di sekolah ini berjumlah sebanyak delapan orang ketika sekolah ini pertama kali di

[18] Hasil Wawancara dengan Ustadz Mahyudin Gonibala Pada tanggal 18 Februari 2021. Beliau merupakan pengurus yayasan Bouraq sekaligus anak Kandung dari pendiri pesantren al-Luthfi KH. Hapal Gonibala.

[19] Hasil Wawancara dengan Ustadz Ari Paputungan Pada tanggal 20 Februari 2021. Beliau merupakan ketua yayasan Buraq Pondok Pesantren al-Luthfi.

[20] KH. Sahran Noor Gonibala adalah alumni Universitas Madinah yang saat ini menjabat sebagai ketua tim Fatwa Majelis Ulama Indonesia kota Kotamobagu, Provinsi Sulawesi Utara.

[21] Ari Paputungan dan Mahyudin Gonibala adalah dua pemuda asal desa Lolanan kecamatan Sangtombolang Lulusan Universitas Nurul Jadid, Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton, Probolinggo Jawa Timur.

[22] Nurdin Paputungan dan Nasaruddin Syafi'i adalah pemuda desa Lolanan kecamatan Sangtombolang lulusan Pondok Pesantren Hubbul Wathan Lombok.

buka. Mahyudin Gonibala S.Pd.I sebagai Kepala Madrasah pada waktu itu memimpin Madrasah hingga tahun 2012 dan kemudian di gantikan oleh Saprida Damopolii S.Pd hingga saat ini.

b. Peran Madrasah Tsanawiyah Al-Luthfi

Masyarakat Muslim Bolaang Mongondow khususnya desa Lolanan, adalah masyarakat yang kurang mengenal pendidikan pesantren maupun Madrasah. Hal ini berangkat dari sejarah penyebaran Islam di Bolaang Mongondow yang bukan melalui tradisi pesantren. Bahkan beberapa di antaranya bersikap "skeptis" terhadap madrasah al-Luthfi ketika pertama kali didirikan. Bagi mereka, madrasah adalah lembaga pendidikan yang tidak menjamin masa depan anak-anak mereka. Sebagian masyarakat desa beranggapan bahwa sekolah di madrasah tidak seperti sekolah di lembaga pendidikan umum (SD, SMP, SMA). Jika sekolah umum dapat menjadikan siswa meraih masa depan cerah seperti menjadi polisi, insinyur, tentara, dokter, PNS dan lain-lain, maka lembaga pendidikan madrasah hanya akan menjadikan anak-anak mereka menjadi "tukang baca do'a, atau imam masjid"[23]

Akan tetapi meskipun tidak mendapat dukungan dari masyarakat sekitar di awal-awal didirikannya madrasah, pesantren al-Luthfi Lolanan merupakan lembaga pendidikan yang senantiasa berupaya menjalin relasi sosial dengan lingkungan sekitar. Hal ini sebagaimana diungkapkan Vina Kubalang selaku tokoh masyarakat desa Lolanan bahwa, sebelum didirikannya Madrasah al-Luthfi, desa Lolanan masih "sepi" dari kegiatan-kegiatan agama. Setelah pondok pesantren al-Luthfi dibangun di Lolanan, kegiatan-kegiatan hari besar Islam seperti Maulid Nabi, Isra Miraj dan lain-lain itu sudah lebih ramai. Ia juga menjelaskan bahwa Madrasah al-Luthfi telah merubah "wajah" lingkungan pesisir desa Lolanan menjadi lebih religius. Bahkan ada anak di Desa Bolangat (desa yang bertetangga dengan desa Lolanan) yang hafal al-qur'an hingga 5 Juz. Padahal baru umur 12 tahun. Sholawatan dan pengajian yang jarang terdengar, setelah didirikan pondok pesantren al-luthfi, mulai banyak terdengar.[24]

Dalm kaitannya dengan upaya moderasi beragama, para *ustadz* yang mengajar di Madrasah Swasta al-Luthfi, secara berkala melakukan upaya pengabdian kepada masyarakat sekitar. Sebagaimana observasi penulis, beberapa ustadz yang mengajar di Madrasah al-Luthfi dan para santri, selalu terlibat dalam kegiatan-kegiatan keagamaan baik di desa Lolanan, maupun desa-desa tetangga. Mereka sering mendapat undangan untuk membawakan ceramah pada hajatan masyarakat seperti tradisi gunting rambut, tahlilan, syukuran (*mintahang*), memandikan jenazah dan lain-lain. Guru-guru di pondok pesantren al-Luthfi juga sering dijadikan panutan dalam hal keagamaan[25].

Respon positif atas eksistensi Madrasah swasta al-Luthfi juga datang dari pemerintah setempat, salah satunya dari *sangadi* (kepala desa) Lolanan, Hartina

---

[23] Wawancara penulis dengan beberapa tokoh masyarakat desa Lolanan.

[24] Wawancara Vina Kubalang. Vina Kubalang adalah tokoh masyarakat desa Lolanan yang berasal dari keluarga kristen protestan. Keluarga Vina Kubalang adalah salah satu tokoh dari keluaga Kristen yang mendukung didirikannya Madrasah al-Luthfi.

[25] Wawancara Nasaruddin Syafi'i. Guru di Madrasah Swasta al-Luthfi.

Gonibala. Ia mengungkapkan bahwa pondok pesantren al-Luthfi ini sangat dekat dengan masyarakat. Mereka sering terlibat dalam kegiatan-kegiatan kemasyarakatan. Seperti memberikan tauziah, membantu dalam *fardhu kifayah*, memimpin tahlilan, berkhutbah, hingga memeriahkan hari besar Islam seperti shalawatan ketika maulid nabi, takbiran, kegiatan 1 Muharram, dan lain-lain. Mereka juga sering mengunjungi masjid-masjid di desa tetangga dan kemudian turut membantu kegiatan-kegiatan kemasjidan dan keagamaan di desa tersebut[26].

Salah satu hal yang paling momentual dalam upaya pesantren al-Luthfi dalam menjalin hubungan dengan masyarakat dan sekaligus dengan pemerintah adalah ketika pondok pesantren al-Luthfi menyelenggarakan Hari santri nasional pada 22 Oktober 2017. Kegiatan ini dihadiri oleh Bupati Bolaang Mongondow serta para santri utusan pondok pesantren se-Sulawesi Utara. Ini adalah hajatan paling besar sejak pondok pesantren didirikan tahun 2006. Output kegiatan ini adalah desa Lolanan tempat berdirinya pondok pesantren al-Luthfi, dijuluki sebagai "desa Santri".[27]

2. Pembahasan

a. Strategi Madrasah dalam Upaya Penguatan Moderasi Beragama.

Meski Madrasah Swasta al-Luthfi kurang mendapat dukungan dari masyarakat desa Lolanan maupun desa sekitar di kecamatan Sangtombolang di awal didirikannya Madrasah tersebut pada tahun 2006, namun hal ini tidak menyurutkan semangat para guru di MTs Swasta tersebut dalam menjalankan aktivitasnya dalam menyebarkan Islam yang ramah, moderat dan toleran namun sarat akan pengetahuan. Para santri al-Luthfi, sesuai dengan nama al-Luthfi yang berarti "kelembutan", senantiasa ditanamkan pengetahuan maupun nilai-nilai Islam yang moderat yang berperilaku apa adanya, wajar, proporsional, seimbang, serta tidak berlebihan apalagi meledak-ledak.

Para guru Madrasah al-Luthfi tidak pernah patah semangat dan terus mengabdikan diri di masyarakat walaupun tidak mendapat dukungan. Para guru dan santri madrasah al-luthfi selalu terlibat di tengah-tengah masyarakat dalam menjalankan kegiatan-kegiatan keagamaan seperti memimpin tahlilan, do'a selamat (*mintahang*), berkhutbah, berceramah, maupun kegiatan *fardhu kifayah* seperti memandikan jenazah. Kemampuan bahasa lokal para guru al-Luthfi sebagai "media" untuk berdakwah dan mengabdi kepada masyarakat, semakin meningkatkan antusias serta animo masyarakat terhadap Pesantren, khususnya Madrasah al-Luthfi. Masyarakat yang sebelumnya tidak antusias karena tidak mengenal pesantren (Penyebaran Islam di Bolaang Mongondow tidak melalui tradisi pesantren), kini semakin merespon positif, bahkan mendukung kegiatan madrasah.

Wujud dukungan masyarakat ini dapat dilihat dalam kesuksesan perayaan hari santri nasional pada 22 Oktober 2017 yang diselenggarakan di Pesantren al-

[26] Wawancara dengan Ibu Hartina Gonibala selaku kepala desa Lolanan.

[27] Perayaan hari santri nasional di Sulawesi Utara tahun 2017, Pesantren al-Luthfi menjadi pusat kegiatan. https://www.manadonews.co.id/2017/10/21/peringatan-hari-santri-nasional-tingkat-provinsi-sulut-dipusatkan-di-bolmong/

Luthfi, di mana, semua masyarakat turut berpartisipasi dan bergembira dalam mensukseskan kegiatan ini.

Dukungan terhadap pondok pesantren al-Luthfi juga datang dari kalangan keluarga Kristen protestan. Vina Kubalang sebagai anggota keluarga pendeta kristen, mengungkapkan rasa syukur kepada Tuhan karena telah "menghadiahkan" pondok pesantren khususnya madrasah al-luthfi di desa Lolanan. Baginya, pondok pesantren al-luthfi bukan hanya berkat bagi desa Lolanan, tetapi bagi kecamatan Sangtombolang, bahkan kabupaten Bolaang Mongondow. Pesantren al-luthfi telah mengubah generasi kecamatan Sangtombolang menjadi lebih religius. Ia mengungkapkan di mana dahuhlu, di lokasi pesantren tersebut masih sering dijadikan tempat mabuk-mabukan dan sabung ayam, kini menjadi tempat yang menenangkan hati dengan suara azan, pengajian dan lantunan shalawat

Dukungan masyarakat desa dari kalangan muslim dan kristen tersebut untuk MTs al-Luthfi menunjukkan bahwa upaya penguatan moderasi beragama MTs Swasta al-Luthfi telah dilakukan dengan baik. Suatu upaya dan kerja keras dalam mengajarkan Islam *rahmatan lil alamin* dan lembaga pendidikan yang mengabdi untuk masyarakat, di tengah keberagaman karakter, budaya serta agama di desa Lolanan kecamatan Sangtombolang. Moderasi beragama sebagai kematangan berfikir serta cara pandang terhadap keragaman agama maupun etnis sebagai kenyataan alamiah. Dengan kematangan berfikir moderat, manusia akan mudah mewujudkan format kehidupan masyarakat yang ideal, yaitu masyarakat yang terbuka, religius, toleran terhadap perbedaan, demokratis melihat perbedaan, dan selalu memperjuangkan kejujuran serta keadilan.

b. Tantangan Madrasah dalam Upaya Penguatan Moderasi Beragama

Upaya madrasah al-Luthfi dalam penguatan moderasi beragama pada masyarakat desa Lolanan dan sekitarnya, tentu tidak selamanya berjalan mulus. Masih ditemukannya generasi muda desa yang mengakses bahkan membagikan konten-konten ceramah bermuatan ujaran kebencian merupakan tantangan paling penting bagi Madrasah al-Luthfi. Seperti yang ditemukan penulis pada bulan Ramadhan 2019 lalu, satu pos Ramadhan para pemuda di pedesaan yang digunakan untuk kegiatan-kegiatan keagamaan (membangunkan sahur, menyiapkan buka puasa, baca *tadarrus* Al-Qur'an dan seterusnya) juga diselipkan konten ceramah ustadz Yahya Waloni yang diakses lewat Youtube dan diperdengarkan melalui pengeras suara (Toa).

Tren sikap eksklusif dan intoleransi dalam beragama masyarakat pedesaan ini semakin menguat pasca aksi 212 pada 2016 dan 2017. Dengan realitas ini, orang-orang non-muslim, termasuk non-muslim yang berada di pedesaan dianggap sebagai representasi yang liyan (*representation of "the others"*) sesudah di tahun-tahun sebelumnya mereka menyatu sebagai saudara sesama orang desa.

Di sisi lain, peningkatan tren sikap eksklusif dan intoleransi beragama pada masyarakat pedesaan ini sulit dideteksi secara kuantitatif. Bisa saja seseorang mengatakan bahwa ia taat agama, namun ungkapan tersebut tidak dapat menjamin orang tersebut bersikap toleran terhadap kelompok lain yang berbeda. Hal ini seperti seseorang yang mengatakan untuk "tidak memilih Ahok dalam pilgub Jakarta karena programnya tidak bagus", padahal sesungguhnya dalam

hatinya mengatakan "tidak memilih Ahok karena Ahok menyandang dua lapis minoritas sekaligus: Kristen dan Tionghoa".

KESIMPULAN

Riset yang penulis lakukan secara berkala terkait dengan upaya madrasah swasta al-Luthfi desa Lolanan dalam penguatan moderasi beragama pada masyarakat pedesaan menyimpulkan bahwa:

1. Dalam upaya penguatan moderasi beragama di desa Lolanan dan sekitarnya, para guru dan santri madrasah al-luthfi selalu terlibat di tengah-tengah masyarakat dalam menjalankan kegiatan-kegiatan keagamaan seperti memimpin tahlilan, do'a selamat (*mintahang*), berkhutbah, berceramah, maupun kegiatan *fardhu kifayah* seperti memandikan jenazah. Upaya moderasi beragama juga dilakukan melalui penguatan pemahaman ajaran agama Islam yang ramah yang diperkuat dengan kemampuan bahasa lokal para guru madrasah swasta al-Luthfi sebagai "media" untuk berdakwah. Dengan strategi tersebut, madrasah al-luthfi yang sebelumnya kurang mendapat dukungan, kini banyak mendapat dukungan bukan hanya dari kalangan muslim, tetapi juga dari keluaga Kristen.
2. Upaya madrasah al-Luthfi dalam penguatan moderasi beragama pada masyarakat desa Lolanan dan sekitarnya tidak selamanya berjalan mulus. Masih ditemukannya generasi muda desa yang mengakses bahkan membagikan konten-konten ceramah bermuatan ujaran kebencian merupakan tantangan paling penting bagi Madrasah al-Luthfi.

DAFTAR PUSTAKA

A.W. Munawir, *Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia*, (Surabaya; Pustaka Progresif, 2000)

Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal dan Moderat; Diskursus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia*, (Jakarta Pusat: PT Elex Media Komputindo, 2019)

Abdurahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006)

Afifuddin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat: Kajian Metodologis*, (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018)

Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan; Sebuah Refleksi Sejarah*, (Jakarta: PT. Mizan Publika, 2009)

C. Michael Stanton, *Higher Learning in Islam: The Classical Period*, (Maryland: Rowman and Littlefield Inc, 1990)

Didik Sukrino, *Pembaharuan Hukum Pemerintahan Desa*, (Malang: Setara Press, 2010)

E.K. Rukianta, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2006)

H. M. Ridwan Lubis, *Merawat Kerukunan; Pengalaman di Indonesia*, (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2020)

Imron Rosidi, Muslim Saleh atau Radikal: Propspek Toleransi Agama di Indonesia Pasca 2-12, *Toleransi: Media Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 8, No. 2, (2016), 188-103

Nurmayani, *Hukum Administrasi Daerah*, (Jakarta, 2009)

Rudi, *Hukum Pemerintahan Daerah*, (Jakarta: PKKPUU, 2013)

Supani, Sejarah Perkembangan Madrasah di Indonesia, *Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan*, Vol. 14, No. 3, (2009).

Tim Penyusun, *Moderasi Beragama*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019)

Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2011)

INTERNALIZATION OF ASWAJA VALUES: PREVENTING RADICALISM PRACTICES THROUGH TEACHING READING IN UNIVERSITY

Abdulloh Hamid, Santi Andriyani

[1]UIN Sunan Ampel Surabaya
Jl. A. Yani 117 Surabaya, 60237, Telp. (031) 8410298, Fax (031) 213214235
doelhamid@uinsby.ac.id,
[2]Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU) Jepara
Jl. Taman Siswa 9 Kauman Tahunan Jepara, 59427, (0291) 595320, Fax (0291) 592630
santi@unisnu.ac.id

Abstract: *Issue on practices of radicalism and extremism in context of religion in Indonesia have spreaded to all levels of society included students. Therefore, filtration effort is seeked to resolve the issues. One of them is internalization of values of ASWAJA (Ahlu Sunnah wa al Jama'ah) in university. This paper is aimed at describing the values of ASWAJA lie in Islamic English texts conducted in teaching Reading. The approach used in this paper is an analysis of two texts of the book entitled "Islamic Studies" as Molvi Abdul Aziz's work by using an analysis of Dell Hyme theory. If it is associated with conditions in Indonesia, the contents of the two texts provide a significant contribution to the internalization of ASWAJA values. They are Tawazun, Tasamuh, Tawasuth and I'tidal. The finding showed that teaching Reading with Islamic texts which is based on ASWAJA values gave a good impact on students who in turn can contribute to the prevention of radicalism and extremism practices toward religion and Indonesia.*
Key words: *Ahlu Sunnah wa al Jama'ah, radicalism, Islamic texts, Dell Hyme theory.*

INTRODUCTION

In recent years, radicalism is a phenomenon that is increasingly prevalent in Indonesia [1]–[6]. It is characterized by the birth of religious organizations which often use violent ways in carrying out their missions. The existence of radical Islamic organizations is actually a threat for the future of Islam in Indonesia. It is due to the brand Islam in Indonesia that has been known as a friendly, tolerant and humane nation. The dynamics and the growth of Islam in Indonesia for hundreds of years indicate that a tolerant and peaceful Islam can live together with the people of Indonesia. Radical Islam is actually a characteristic of Islam that does not have a life expectancy in the future. This is based on their ignorance on the wisdom of values of Indonesian culture [7]–[9].

The findings from a research report by Islam Kampus about the tendency of students to support the actions of radicalism, has a significant result. This was revealed by involving 2466 samples of students from various leading universities in Indonesia [4], [10]. When the students were asked about the implementation of amar ma'ruf nahi munkar in the form of sweeping the places that are considered of ma'siat (sinful) sources, they answered as follows: first, approximately 65% (1594 respondents) support the implementation of the sweeping, and the second is about 18% (446 respondents) support and participate actively in the sweeping

activities. Furthermore, approximately 11% (268 respondents) said that support the sweeping, and the remaining is about 6% (158 respondents) do not provide the answer. Then, those who supported the sweeping argued that the sweeping activities were as part of religious orders (88%). They argued that security forces are not able to enforce the law (4%), and for reasons of moral decadence (8%).

In addition, Litbang (Research and Development Department) of Religion of Makassar in 2009 in its research on the religious notion of Islamic Students in Makassar showed the tendency of astounding. Their understandings on the nationality showed significantly shift point; there are 63.5% that students agree with Khilafah country for changing NKRI [11].

Ironically, new groups have conducted the infiltration brilliantly to intra-campus institutions, especially the LDK, several BEMs and HMJs. The groups are also quite expert in spreading militancy. The ideology of the students is quite resistant to the West and the United States with all projects of modernization and capitalism. Those conditions seems to realize many parties to immediately strengthen fortifications. If it is not anticipated fast, the seeds of radicalism will spread and evolve broadly.

One of the most effective media to stem the tide of radical Islam is education. The progress has been made by the human nature is not partial, but it is comprehensive. The starting point is the high concern for education.

Education is an important aspect to deliver a person to have a good character [12]–[14]. Through education, a person will gain knowledge and expertise. Both of them are possible to be obtained through intellectual ability. At the same time, the knowledge and the capabilities are well aligned with the needs of the nation [15].

This education has a broad scope including the College. To erode the practices of religious radicalism conducted by the students, ideally the existing curriculum at universities should have a multicultural and tolerance values [16]–[18]. These values should inculcate all existing courses, not only subjects that have religious values. Ideally, The general courses as inexact, cultural, social, and also the language of both Indonesian, Arabic and English which has four skills, namely reading, writing, listening, speaking also must have the values of tolerance and multicultural to filter the radical and extremism by the students to their religion and the society around.

In this case, Reading as one of English courses in universities also has a big influence on the intellectual development and knowledge of students. Academic culture of students such as discussions, seminars, and also reading the scientific literature both in classrooms and outside showed that reading is a necessity for students. It is one indicator that influence the students' ideology both positive and negative for their intellectual developmentt.

In this study, the authors investigated an internalization of ASWAJA (Ahlu Sunnah wa al Jama'ah) values as the spirit of the teachings of Islam Nusantara in Reading courses by analyzing the English texts. By teaching Reading using Islamic English texts that has the values of tolerance, it is expected that students are able to think, to act in accordance with the ASWAJA in carrying out their daily activities, both individual activities and social activities. Thus, the good and harmony life can be achieved without the practice of radicalism and extremism.

RESULTS AND DISCUSSION

A. Text Analysis

Below is the analyis of Reading text from book " Islamic Studies " by using Dell Hyme's theory.

Text 1 :

Respect for Others: Adab

The Arabic word adab means discipline of the mind or every praiseworthy discipline by which a person is trained in any excellence. Good morals and good manners are the real test of a person's excellence. Goodness to one's parents occupies a very high place in the moral code of Islam, the mother coming first, so much so that Paradise is said to be beneath the mother's feet. Kindness and love for children is inculcated, and suffering on account of them is called a screen from Hellfire. Being kind towards one's relatives is a source of blessings in this life and the next. Wives have their rights over their husbands, and they must be kept in good companionship. The Prophet once remarked that the best of men are those who are kindest to their wives, and it is recommended that they should help them in her work.

Muslims are brothers - members of one body and parts of one structure and thus must help one another and honour being inviolable. They are forbidden to hate and boycott each other. A neighbor, whether or not a Muslim, mu st be treated kindly. One must be kind and generous to one's servants or employees who must in all other matters be treated on a basis of equality. Looking after widows and orphans is an act of high merit. Even an enemy must be treated generously. Indeed, Allah shows mercy to those who show mercy towards his creatures, even to dumb animals.

A Muslim must cultivate the habit of being truthful, for truth is the basis from which virtue springs, while falsehood leads to vice. Islam emphasizes the fact that Muslim must be fair and forgiving in their dealings with other people and must avoid everything which hurts them. The prophet made no distinction between Muslims and non-Muslims in matters of human and moral obligations relating to matters of life, honour, property or human rights. (The texts are taken from Islamic Studies Book Grade 11 by Molvi Abdul Aziz)

The content analysis of the Islamic English Text 1 is:

Based on the title of the Islamic English text, it has already showed the meaning and the message lie in it. The title of the text above is Respect for Others; Adab which means respect for others.

This text describes that Islam upholds manners, ethics, and morals to others. A person is called to be a perfect man is a man whose moral and hasanah behavior.

The purpose of this text is to give an overview to the reader, or in this case the students that respects others such as to father, mother, husband, wife, brother or neighbor are the good deeds and are suitable to the teachings of Prophet Muhammad. It is in line with the following text fragment:

The Prophet once remarked that the best of men are those who are kindest to their wives, and it is recommended that they should help them in her work.

This text also shows the reader that fellow Muslims are brothers. Although the Muslims are not related by blood and they are not our relatives, even maybe they are people we do not know at all, as Muslims we have to do silaturrahim, be friendly, be courteous and respect each other.

In fact, this text also shows us that even though the person is not a Muslim, we still have to appreciate and respect him as well. This is one of the attitude of non-radicalism and anti-extremism because this text teaches us about the acceptance of non-Islamic people and the avoiding of the blind fanaticism.

The analysis of the text 1 is related to the ASWAJA values illustrated in Table 1.

Table 1. The analysis of the text 1 is related to the ASWAJA values

ASWAJA values	Descriptions	The citations of the text
Tasamuh	Overall this text teaches us how a human being should respect and appreciate each other. This text is about the importance of tolerance toward others. This tolerance should be owned by every person both Muslims and non-Muslims. We are forbidden to spread hateful acts each other, moreover conducting a boycott against others	Muslims are brothers - members of one body and parts of one structure and thus must help one another and honour being inviolable. They are forbidden to hate and boycott each other. A neighbor, whether or not a Muslim, must be treated kindly.
	Additionally, this text also teaches us the mutual love and respect to someone even though he/she is our enemy.	Even an enemy must be treated generously. Indeed, Allah shows mercy to those who show mercy towards his creatures, even to dumb animals.
Tawasuth	This value means that in	A Muslim must cultivate the habbit of being truthful, for truth is the basis from which virtue

	society, we must have the tawasuth attitude and do not support one group only. This text shows that as humans, we have to own an attitude of humility and respect to anyone. In the religion context, we are prohibited to support one faction only or just of our community. Religious sects and beliefs that exist in Indonesia are Rahmatan Lil 'Alamin (universal) from Allah that we should take very well and wisely. This text also teaches us how to conduct tawasuth to all people, not only to Muslims but also to non-Muslims. In other words, this text prohibits any forms of extremism and radicalism.	springs, while falsehood leads to vice. Islam emphasizes the fact that Muslim must be fair and forgiving in their dealings with other people and must avoid everything which hurts them. The prophet made no distinction between Muslims and non-Muslims in matters of human and moral obligations relating to matters of life, honour, property or human rights.

I'tidal	This text teaches us how to be fair in living social life. We should not reproach and hurt others both fellow Muslims and non-Muslims. This text also has a message that we have to help each other with other people regardless of their economic status. We must not only be fair to those who have power and wealth regardless of the people who are economically weak.	One must be kind and generous to one's servants or employees who must in all other matters be treated on a basis of equality. Loooking after widows and orphans is an act of high merit
Tawazun	From the title above, it has implicit meaning that we should be balanced in every way and should behave balanced to anyone. This text has the goal of how a Muslim should possess an honest and forgiving attitude to anyone. Tawazun attitude is referred to this	Islam emphasizes the fact that Muslim must be fair and forgiving in their dealings with other people and must avoid everything which hurts them.

	text by the attitude of how a person is balanced and fair. Besides, Tawazun is forgiving all the mistakes of others who have hurt him or have made mistakes.	
	In this text also mentioned how Prophet Muhammad enforced a balanced value. There is no differences between Muslims and non-Muslims associated with moral obligations and rights in the Bohemian nation.	The prophet made no distinction between Muslims and non-Muslims in matters of human and moral obligations relating to matters of life, honour, property or human rights.

By analyzing text in Table 1, the application of teaching Reading to students is not only on literal reading but also on critical reading. Basically, when someone reads by using the critical reading, he conducts the in-depth reading activity thoughtfully, more evaluative and more analyzed. Critical reading is the ability to understand the implied meaning in a reading text. For doing so, the ability to think and be critical is urgent to be possessed [20].

Text 2 :

Muslim and Interpersonal Relations

The Messenger of Allah said,

'The whole of a Muslim for another Muslim is inviolable: his blood, his property and his honour.' (Reported by Muslim).

'Each of you is a shepherd and each of you is responsible for his flock. The leader is a shepherd and is responsible for his flock; a man is the shepherd of his family and is responsible for his flock; a woman is the shepherd in the house of her husband and is responsible for her flock; a servant is the shepherd of his master's wealth and is responsible for it. Each of you is a shepherd and is responsible for his flock'. (Reported by al-Bukharee and Muslim on the authority of 'Abdullah ibn 'Umar)

The believers are to one another like parts of a building – each part streghtening the others.' (Reported by al-Bukharee and Muslim on the authority of Abu Moosa al-Ash'ree).

' You will not enter Paradise until you have faith, and you cannot attain to faith until you love each other.'(Reported by Muslim on the authority of Abu Hurairah)

'Allah will show no mercy to those who have no mercy towards people.(Reported by al-Bukharee and Muslim on the authority f Jareer ibn 'Abdullah)

'He is not a believer who eats his fill while his neighbor by his side remains hungry.' (Reported by al-Bayhaqee on the authority of Abdullah ibn 'Abbas)

It is very important to realize that the Prophet has made no distinction between Muslims and non-Muslims in matters of human and moralobligations relating to matters of life, honour, property and human rights. As 'Ali ibn Abee Taalib beautifully put it,

'If you are dealing with a Muslim, you are dealing with a brother in faith; if you are dealing with a non Muslim, you are dealing with a brother in humanity.' (taken from Islamic Studies Book Grade 11 by Molvi Abdul Aziz)

The analysis of content of the English text 2 based on Dell Hyme theory:

This text is actually similar to the previous text. This text is one that is strengthen by the content of the previous text. This text teaches us the attitude of responsibility toward others. Every person must have responsibilities that must be met. Leaders must be accountable to its people. A husband should also be responsible for his wife and his children. The following piece of text:

'Each of you is a shepherd and each of you is responsible for his flock. The leader is a shepherd and is responsible for his flock; a man is the shepherd of his family and is responsible for his flock; a woman is the shepherd in the house of her husband and is responsible for her flock; a servant is the shepherd of his master's wealth and is responsible for it. Each of you is a shepherd and is responsible for his flock'. (Reported by al-Bukharee and Muslim on the authority of 'Abdullah ibn 'Umar)

Overall, this text teaches us how to behave and have silaturrahim to other people. This text tells us that we have to love each other with the existence of life of different people's attributes like social, cultural, economic, and even religious.

The following analysis is of text 2 that is related to ASWAJA values as described in table form below:

ASWAJA values	Descriptions	The citation of the text
Tasamuh	This text teaches us how to address differences in social life. The message of this text is that in society we have to respect and appreciate one another without discrimination. Tolerance is shown in this text as the presence of the	' You will not enter Paradise until you have faith, and you cannot attain to faith until you love each other.'(Reported by Muslim on the authority of Abu Hurairah)

	hadith of Prophet Muhammad which tells about mutual affection for one another without exception.	
Tawazun	The attitude Tawazun in this text described how human relationships both Muslims and non-Muslims who are equal. This text teaches us how to behave to All muslims and non-muslims equally. The above text also mentions that a Muslim communicates and has silaturrahim with fellow Muslims as brothers and sisters in the context of Ukhuwwah Islamiyya. Then, a muslim gets in touch with is in a humanitarian context.	'If you are dealing with a Muslim, you are dealing with a brother in faith; if you are dealing with a non Muslim, you are dealing with a brother in humanity.'
I'tidal	This text teaches readers that humans must have tolerant and tawasuth attitudes. He should also have a fair attitude. A fair here is in the context of a society which is aimed at treating our fellow human beings equally and fairly without discrimination. It is also exemplified by the Prophet Muhammad SAW. This is in accordance with the Al-Qur'an Surah Al-Maidah verse 8.	It is very important to realize that the Prophet has made no distinction between Muslims and non-Muslims in matters of human and moralobligations relating to matters of life, honour, property and human rights.
Tawasuth	The above texts showed us how to be the middle/moderate person. It means that you do not support the left extreme or right extreme. The readers are taught how to behave not biased towards a particular religion and belief and assume that others are wrong. The text	The believers are to one another like parts of a building – each part streghtening the others.' (Reported by al-Bukharee and Muslim on the authority of Abu Moosa al-Ash'ree). ' You will not enter Paradise until you have faith, and you cannot attain to faith until you love each

	teaches the readers to love each other and do not impose one another.	other.'(Reported by Muslim on the authority of Abu Hurairah)

Overall, the ASWAJA values *(tawasuth, tawazun, tasamuh, and i'tidal)* have already written in the two texts. The texts can be associated in our religious life and nation. So this finding has a loaded meaning and purpose.

According the analysis above, in the perspective of a society or brotherhood of humanity *(Ukhuwwah Insaniyah),* the text shows us that Islam upholds the right of every human being to live in a safe, comfortable, peaceful and serene. To achieve the intended life, we as Muslims should have the attitude tasamuh or tolerance.

In religion perspective, the tolerance in religion practice does not mean compromising attitude in the belief because a belief is the full truth that can not be mixed with other religious beliefs. It is also not to justify the truth of other religious beliefs is wrong and falsehood. Tolerance becomes a law of nature in elaborating the difference into a blessing or Rahmat.

The attitude of tolerance and respect for other religions will keep us from extremism and radicalism in religion. Extremism and radicalism will result in necrosis, prejudice and stiffness. Extremism and radicalism would lead to division and lead us on both internal and external strife. In addition, extremism also leads to blind fanaticism.

From the Tasamuh of this attitude, Ahlussunnah wal Jamaah formulated the concept of universal brotherhood. This includes *Ukhuwwah Islamiyyah* (Islamic brotherhood), *Ukhuwwah Wathaniyyah* (fraternity of one nationality) and *Ukhuwwah Basyariyyah or Insâniyyah* (brotherhood of humanity). The concept of universal brotherhood is to create harmony of life on this earth, as the implementation of the words of Allah, Surah Al Hujurat: 13. It is:

O mankind, indeed We have created you from male and female and made you peoples and tribes that you may know one another. Indeed, the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous of you. Indeed, Allah is Knowing and Acquainted.

(QS. Al Hujurat: 13).

Furthermore, the value of tawasuth of ASWAJA also has an important role in social life. Tawasuth attitude is an attitude that is not favoring one class or group of either the bourgeoisie or lower class. In this case, related to the relationship of religion, this attitude shows the behavior which is not skewed on the left extreme and the right extreme. Tawasuth attitude here has a meaning that in religion practice, we shall not favor on one religion and rule out, even criticize another religion that is outside our belief. With this tawasuth attitude, we become a man who has a Nusantara behavior that is loaded with diversity.

Next is tawazun. Tawazun is a balanced attitude to be possessed by human beings in all their life. The texts above teach us that in the universal brotherhood, tawazun attitude must be internalized into the all of ukhuwwah we have. By having tawazun attitude, we will respect the human rights of others such as the right man for comfort, safety and protection of the honor. Without the tawazun attitude, there will be inequality in the society both in social relations and religion.

The other ASWAJA value is I'tidal which means fairness. Fair attitude here is how someone behaves and treats others by fairness and truth by renouncing the social status and differences in beliefs. Islam also upholds the human right to justice in both domestic and public sphere. Fairness here can be realized if every human being both Muslims and non-Muslims respect each other and respect the rights of each.

In teaching Reading, there are many techniques should be done by the teacher or lecturer in conducting critical reading [21]. They are:

Table 3. Tehniques of Teaching Reading

No	Technique	Description
01	Ability to remember and recognize	Students' ability to: 1) identifying the main idea of the paragraph 2) recognize the characters and their characteristics 3) restate the main idea of the paragraph 4) restate the facts or reading details 5) restate comparative facts, elements of causal relationships, characters and so on.
02	Ability to understand the implicit meaning.	The ability to interpret the implicit meaning is the ability: 1) Interpreting the main idea of a paragraph 2) Interpreting the main idea of reading 3) Distinguishing facts detailed readings 4) Interpreting the supporting ideas 5) Distinguishing facts or reading details to understand the critical reading
03	Ability to analysis	Critical reader is expected to look at the facts, supporting details or forming elements which are not mentioned explicitly.
04	Ability to evaluate the content text	The ability to assess the content critically is done through the activities to consider, assess and determine the decision. Ability to assess this reading indicates that a critical reader is not so. Just believe what he read before doing the review process.
05	Ability to create the content of the text	Ability to create the content of reading is the ability: 1) Soak up the core readings; 2) Make a summary or make the reading frame is arranged as a response to the reading; 3) Develop / write based on reading frame that has been compiled.

Discussion

One of ways to avoid the radicalism and extremism in Indonesia is through education. University is one of education institutions which has importance role in filtering the radicalism and ekstremism. The way is by internalizing ASWAJA values in teaching and learning process. It is accordance with research conducted by Rahim showed that delivering ASWAJA values in teaching and learning process is able to grow the students' character [22]. The important strategy to sosialize and teach ASWAJA values is through education [23].

Teaching an English Reading is one of courses in University which also has a turn to avoid the radicalism and extremism. Teaching Reading by using Islamic texts focused on ASWAJA values will give knowledge and experience for students how to understand the values namely tawasuth, tasamuh, tawazun, and i'tidal through reading and analising the texts. It is accordance with research conducted by Ayuba showed that language education, including literary, is one vehicle for shaping the students character [24] It means that the reading ability is able to internalize the ASWAJA values.

One of the reading steps which is essential to be learnt for students is critical reading. Critical reading is ability to evaluate text material. It is basically the same as evaluative understanding. In this understanding, the reader compares the information found in the text with certain norms, knowledge, and background of the reader experience to assess the text. It is related to research conducted by Ferdi. It was found out that the experimental group performed better than the control group in terms of academic achievement, critical thinking and critical reading skills and the difference in achievement was statistically significant [25].

CONCLUSION

This study found that: 1) The ASWAJA values contained in the two texts are Tawazun, Tasamuh, Tawasuth, and 'I'tidal.; 2) One of Reading steps which has important role in increasing the students' comprehension is is critical reading; 3) Through teaching English reading by using Islamic texts focused on ASWAJA values, it can be a solution for filtering the radicalism and extremism happened among students in University.

REFERENCES

[1] A. Muzakki, "The roots, strategies, and popular perception of Islamic radicalism in Indonesia," *J. Indones. Islam*, vol. 8, no. 1, pp. 1–22, 2014.

[2] G. Fealy, "Islamic radicalism in Indonesia: The faltering revival?," *Southeast Asian Aff.*, vol. 2004, no. 1, pp. 104–121, 2004.

[3] P. P. Visalo, "The Dynamics of Religion in the Age of Globalization: Lessons from Indonesia, Philippines, and Japan," *Asian Face Glob. Reconstr. Identities, Institutions, Resour.*, vol. 25, 2003.

[4] B. D. O. Siagian and A. D. W. Sumari, "Radicalism Discourse Analysis on Online Sites in Indonesia," *J. Pertahanan*, vol. 1, no. 2, pp. 67–92, 2015.

[5] N. Hasan, "Reformasi, religious diversity, and Islamic radicalism after Suharto," *J. Indones. Soc. Sci. Humanit.*, vol. 1, no. 1, pp. 23–51, 2008.

[6] M. Van Bruinessen, "Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto

Indonesia," *South East Asia Res.*, vol. 10, no. 2, pp. 117–154, 2002.
[7] M. Huda, K. A. Jasmi, I. Mustari, B. Basiron, and N. Sabani, "Traditional Wisdom on Sustainable Learning: An Insightful View From Al-Zarnuji's Ta 'lim al-Muta 'allim," *SAGE Open*, vol. 7, no. 1, p. 2158244017697160, 2017.
[8] A. N. Weintraub, "Introduction: The study of Islam and popular culture in Indonesia and Malaysia," in *Islam and popular culture in Indonesia and Malaysia*, Routledge, 2011, pp. 17–34.
[9] L. C. Sebastian, "Indonesian state responses to September 11, the Bali bombings and the war in Iraq: Sowing the seeds for an accommodationist Islamic framework?," *Cambridge Rev. Int. Aff.*, vol. 16, no. 3, pp. 429–446, 2003.
[10] A. Fadjar, "Laporan Penelitian Islam Kampus." Ditjen Dikti Depdiknas, Jakarta, 2007.
[11] A. Ubaedillah, "Civic Education for Muslim Students in the Era of Democracy: Lessons Learned from Indonesia," *Rev. Faith Int. Aff.*, vol. 16, no. 2, pp. 50–61, 2018.
[12] A. Kohn, "How not to teach values: A critical look at character education," *Phi Delta Kappan*, vol. 78, no. 6, pp. 429–439, 1997.
[13] D. Narvaez, "Integrative ethical education," *Handb. moral Dev.*, vol. 703733, 2006.
[14] E. F. DeRoche and M. M. Williams, *Educating hearts and minds: A comprehensive character education framework*. Corwin Press, 2001.
[15] N. M. H. N. Hassan, "Civil society for sustainable economic development," 1998.
[16] C. Jenks, J. O. Lee, and B. Kanpol, "Approaches to multicultural education in preservice teacher education: Philosophical frameworks and models for teaching," *Urban Rev.*, vol. 33, no. 2, pp. 87–105, 2001.
[17] D. M. Gollnick, "Multicultural education: Policies and practices in teacher education," *Res. Multicult. Educ. From margins to mainstream*, vol. 218, p. 239, 1992.
[18] E. B. Ambe, "Fostering multicultural appreciation in pre-service teachers through multicultural curricular transformation," *Teach. Teach. Educ.*, vol. 22, no. 6, pp. 690–699, 2006.
[19] A. Chaer and L. Agustina, *Sosiolinguistik: perkenalan awal*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 2004.
[20] H. G. Tarigan, *Membaca sebagai suatu keterampilan berbahasa*. Bandung: Angkasa, 1987.
[21] N. Hadi, "Membaca Cepat dan Efektif." Sinar Bari, Bandung, 1978.
[22] Rahem, Z. (2016). Aktivasi Nilai Pendidikan Dalam Konsep Aswaja. *Fikrotuna*, *3*(1).
[23] Naim, N. (2015). Pengembangan Pendidikan Aswaja Sebagai Strategi Deradikalisasi. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, *23*(1), 69-88.
[24] Pantu, A., & Luneto, B. (2014). Pendidikan karakter dan bahasa. *Al-Ulum*, *14*(1), 153-170.
[25] Akın, F., Koray, Ö., & Tavukçu, K. (2015). How effective is critical reading in the understanding of scientific texts?. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *174*, 2444-2451.

POLITICAL AND EDUCATIONAL EXPECTATION OF IAIN TULUNGAGUNG PMII GENERATION TO FACE INDONESIA GOLD 2045

Ahmad Nurcholis, Akhyak, Boby Rachman Santoso, Heri Efendi, Budi Harianto

IAIN Tulungagung
Jl. Mayor Sujadi Timur 46 Tulungagung, 66221, Telp. (0355) 321513, Fax.(0355) 321656
cholisahmad87@gmail.com

Abstract: *This research was motivated by the phenomenon of the rising PMII political career in Indonesia. On its 61st anniversary, PMII cadres that consist of lectures and students have reached a great achievement, it is the institutional changes process of IAIN Tulungagung becomes UIN SATU. The Minister of Religion Gus Yakut and two First Working Cabinet ministers, M. Hanif Dhakiri and Imam Nahrawi were expected to make changes and improve the campus' achievement on education and politics. The chairman Ahmad Muqowwam stated that all PMII cadres must able to maintain organizational idealism, realize religious prosperity and Islamic moderation in Indonesia. It is qualitative research with a futuristic approach. The data were obtained from interviews, observation, and documentation. The results showed that the expectation of the PMII generation in IAIN Tulungagung to face Indonesia Gold 2045 was to realize an idealistic and tolerant transformational educational leadership at national and international levels.*
Keywords: *expectation, generation, PMII*

Abstrak: Penelitian ini dilatarbelakangi oleh fenomena semakin berkibarnya karir politik organisasi PMII di Indonesia. PMII telah berusia 61 tahun. Tahun ini, para kadernya dari unsur dosen dan mahasiswa telah berhasil membawa IAIN Tulungagung pada puncak prestasi menuju proses alih status menjadi UIN SATU. Hadirnya Menteri Agama Gus Yakut dan dua menteri Kabinet Kerja sebelumnya, yakni M. Hanif Dhakiri dan Imam Nahrawi diharapkan mampu membawa perubahan dan peningkatan prestasi kampus di bidang pendidikan dan politik yang makin progresif. Ketua Umun Ahmad Muqowwam menyatakan bahwa semua kader PMII harus mampu mempertahankan arus idealism organisasi, mewujudkan kesejahteraan dan moderasi beragama di Indonesia. Ini penelitian kualitatif menggunakan pendekatan *futurisctic*. Data diperoleh dari wawancara, observasi, dan dokumentasi. Hasil Penelitian menunjukkan bahwa ekspektasi generasi PMII dari kalangan mahasiswa dan dosen di IAIN Tulungagung menuju Indonesia Emas di tahun 2045 adalah mewujudkan kepemimpinan pendidikan transformasional yang idealis dan toleran di level nasional maupun internasional.
Kata Kunci: *ekspektasi, generasi, PMII*

BACKGROUND

The Indonesian Islamic Student Movement (PMII) has long been recognized as one of the strengths of student movements in Indonesia. With its age, PMII has passed and even played an important role in the history of the political, social, and cultural life of Indonesia. Student movements will never be separated from the dynamics of the nation and state. The emergence of PMII is almost the same as the other organizations' establishment, the emergence was to respond and answer various problems of structural, cultural, and constitutional of the existing political, social, and other institutions.[1]

All these problems cannot be separated with groups of intellectual that have responsibilities to read the dynamics and social contradictions. To solve the problem, PMII performs the massive and short-targeted movements by making structural changes, as well as long-term and targeted cadre movements for more fundamental changes, PMII fulfills its responsibility as an agent of social change and an agent of social control.[2]

On the other hands, Mr. Maftukhin the rector of IAIN Tulungagung has has been able to create a campus that is conducive for politics and the educational process. The political achievement refers to the success of institutional change from IAIN Tulungagung to UIN SATU. While the educational achievement means that PMII lecturers have agreed to develop and improve transformative education, namely character building through madin *makhad al jami'ah*, professional education, life skills education, and mastering technology.

It was qualitative research with a futuristic approach. The findings were based on the paradigm, strategy, and implementation of qualitative models that attempt to interpret the phenomena and realities of the PMII generations' transformational leadership in IAIN Tulungagung.[3] Then, an analytical method or theoretical orientation is used. The researcher took a phenomenological approach where the researcher tried to find the meaning of a reality behind the subject with the objects' interactions. The subject functions as an instrument to break the meaning of reality in a phenomenon that occurs.[4]

This research site was IAIN Tulungagung. The research subjects were lecturers, staff, and student cadres of PMII. The research instrument is the researchers. The researchers, as the research instrument were responsible for planning, collecting data, analyzing and interpreting the data, and reporting the results of the research.[5]

---

[1] Al-Hamidy, Abu Dzarrin, dkk., 2020, *Sarung & Demokrasi: Dari NU untuk Peradaban Keindonesiaan*. Surabaya: Khalista.

[2] Asy'ari, Suaidi, 2018, *Nalar Politik NU & Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris*, Yogyakarta: AULA

[3] Aminudin, 2019, *Tujuan, Strategi dan Model dalam Penelitian Kualitatif, (dalam Metodologi Penelitian Kualitatif: Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, Malang: Lembaga Penelitian UNISMA. Hlm. 48.

[4] Soetandya Wignjosubroto, 2011, *Fenomena CQ Realitas Sosial Sebagai Obyek Kajian Ilmu (Sains) Sosial*, dalam Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif, Aktualisasi Metode arah Ragam Varian Kontemporer*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada. Hlm. 16.

[5] Nana Sujdana, 2018, *Tuntunan Penyusunan Karya Ilmiah,* Bandung: Sinar Baru. Hlm. 7.

The sources of data in this research included the informants, activities, locations, and archives related to the phenomena. Data collection techniques were in-depth interviews, participant observation, and documentation.[6] Researchers used by Miles and Huberman data analysis. This analysis is interactive and emphasizes data continuity to the point of saturation. Miles and Huberman's data analysis begins with data reduction, then data display, and verification or concluding. Besides, in conducting analysis, researchers used inductive, deductive, and comparative methods.[7]

The next step was validity testing by cross-checking the data obtained from observations, interviews, and existing documents. These activities were called triangulation. It included triangulation of sources, times, and methods. Besides, the researchers also used the peer debriefing method by discussing the data obtained with experts who have the relevant knowledge,[8] included fellow researchers and lecturers of IAIN Tulungagung.

RESULTS AND DISCUSSION

The paradigm of PMII's Struggle Value in IAIN Tulungagung

The movement values and paradigm development are important as a basis and to maintain a critical attitude. Thus, regeneration becomes a requirement that cannot be separated from organizations like PMII, with its various basic arguments.[9] While the arguments are: *First*, idealist argument, regeneration is a medium for delivering the organizations' values to the new cadres. Therefore, it is not enough to conduct regeneration in just one or two days because it is the beginning when the educational process begins. This regeneration then developed as a place where the indoctrination was carried out by seniors so that automatically there were no progressive and creative seniors who described values and organizations.[10]

Second, strategic argument, regeneration can be considered a strategy for the process of self-awareness and empowerment. In this process, there is a social mobilization process that will run both horizontally and vertically. With this, regeneration relies on the existence of adequate systems and facilitates each process of empowering students to become alumni later, in line with basic human needs. *Third*, the practical argument, to increase the number of members. The more cadres will create a more positive image in the community that the organization is strong and popular.

Fourth, pragmatic argument, regeneration is an arena for competition between groups while other groups are also doing the same thing, it tends to seize human resources. Then it impacts on a response that the cadre is prepared to compete

---

[6] *Ibid*, hlm. 8.

[7] Aminudin, *Tujuan*…….., hlm.178

[8] Wignjosubroto. *Fenomena……..*, hlm. 16.

[9] Baso, Ahmad, 2019, *Civil Society versus Masyarakat Madani, Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah.

[10] Ali, As'ad Said, 2019, *Pergolakan di Jantung Tradisi, NU yang Saya Amati*, Jakarta: LP3ES.

with other organizations' cadre. It often occurs exclusively.[11] *Fifth*, administrative arguments, this regeneration is seen as an organizational routine process as the mandate of organization rules.

Those various arguments above become the foundation of the regeneration and have a direct influence on PMII in general. Critical issues and readings were very influential, so the socio-political movement established by PMII is always dynamic and fluctuated according to the conditions.

PMII trilogy as a spiritual value of the three pillars of higher education

PMII is an organization that brings the students' spirit to serve the nation and state. 1960 was the year of the dynamic National Politics which was full of various political interests.[12] . It shakes the nation's existence and the ideals of the national heroes, this condition requires PMII to be born this year. Every National history movement cannot be separated from the role of *santri* and *santriwati*. The struggle of *kyai* to grab national independence is presented in every sheet of national history. So, maintaining the nation's integrity is students' mandatory to continue the previous heroes' struggle. As a *santri* organization, PMII must form the cadres to strengthen the movement and ideals of the *kyai*.

From 1969 to 2021 now, PMII continues to transform the movement that always changes. This change increases the students' spirit for Indonesia. In line with the PMII Trilogy, PMII cadres always ready to be the problem in every condition. Three mottos of PMII's contain the cadres' spirit in *Dzikir*, *Fikir*, and *Ikhtiar* (pray, think, and effort). PMII cadres in building movements must be based on *dzikir* that makes their movements solely for Allah SWT. Then, it is required to think rationally in developing every strategy for the achievement to reach the goals. Finally, the movements must be consistent intended solely because of Allah SWT. The points in the PMII trilogy are a legacy of previous seniors' ideas to face the technological advancement today.

The PMII trilogy has spiritual values following the three pillars of Higher Education that included Education, Research, and Community Service.[13]

Education and Teaching, in essence, education is an activity to share knowledge. Education and teaching here are defined as a continuous education system or better known as a transfer of knowledge. So students are educated and developed to conduct research. The quality of research and development today has been supported by the good quality of education starting from diploma, bachelor, and doctoral degrees. It is hoped that by these standards, Indonesia can produce many good researchers to develop the country.

Research and development, this activity has a very important role in supporting science and technology advancement. Without research and development, the

---

[11] Bruinessen, Martin Van, 2018, *NU Tradisi: Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LkiS.

[12] Chalid, Idham, 2017, *dalam Buku Kenang-Kenangan Mu'tamar ke XXII Chumaidy, H.A. Chozin, Etika Politik dan Esensi Demokrasi, Jejak Pemikiran Demokratisasi Politik Indonesia*, Jakarta: Pustaka Indonesia Satu.

[13] Effendi, Djohan, 2018, *Pembauran Tanpa Membongkar Tradisi, Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*, Jakarta; PT Kompas Media Nusantara.

pace of scientific development will be hampered. Research does not always stand alone, because it is motivated by needs in the development process in a broad sense. Research is also a major factor in determining decisions related to a problem. There are two types of research conducted, namely applied research and basic-sciences research. Applied research is used to solve problems that occur, while basic-sciences research tends to present important views for the future.

Community service, education which is then continued with research is a preparation for dealing with real cases. Research is also a contribution of universities, from students to society. The existence of research conducted individually or in groups of students directly is an example of "community service". It is hoped that the community will also provide positive feedback to find out and learn more about the objects and problems faced. So the students can better understand the needs of the community itself.

The expectations of the PMII Generation in realizing Indonesia Gold

Following Gramsci theory in line with the researchers found in the field, it showed that PMII generations as the elements of civil society put themselves to encourage democratization and raise the people aware that they have a right to be heard by the state regarding their basic interests as outlined in various policies made by the government.[14]

The current student political movement is often shown by street orations or demonstrations. In carrying out this movement, students' concern for problems and political situations must be based on the organization's ideals, that is by criticizing the policies that are not following the people's aspirations by providing solutions.

Making the people (individuals, groups, clients, students, members of the community, the people, etc): (1) Able to understand the socio-political situation. (2) Dare to be decisive in providing constructive criticism for the unstable condition. (3) Its activities are directed at the process of individual or individual democratization as well as the democratization of all social and state institutions. (4) Able to fight for certain interests and ideologies, especially for those that are correlated with the security and welfare of living together.[15]

Paying attention to and striving for: (1) The human role of each individual as a citizen (carrying out self-realization/self-actualization from its social dimensions) (2) Developing all talents and abilities (cognitive, insight, critical, positive attitude, and political skills) (3) Actively participate in the political process, for the sake of self-development, the surrounding community, and the state.

The theory proposed by Kartono which is in line with making people able to understand political-conflict situations and dare to be decisive in giving constructive criticism is strengthened by the research findings of the objectives of PMII political education, it is to form cadres who are sensitive to issues rolling in

---

[14] Fealy, Greg, 2011, *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967,* Yogyakarta: LKIS. Feillard, Andree, 2018, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LkiS.

[15] Haidar, Ali, 2019, *Nahdhatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh dalam Politik*, Jakarta: Geramedia.

the community and review these issues into the material to be conveyed to related parties.

Meanwhile, the forms of political education that the researchers found in the field are appropriate with Dian Sudiono's theory which states the following forms of political education: Formal, is political education organized through indoctrination, and Informal political education such as ideas exchange through free forums. Finally, a good political education is politics that mobilizes national symbols such as history, literary arts, and language.

By looking at the forms of political education stated above, it is strengthened by the research findings that there are 3 forms of political education carried out by PMII included: *first*, formal education, is formal regeneration through MAPABA, PKD, and PKL. *Second*, informal education, is in the form of discussions, studies, social actions, and demonstrations, etc. Non-formal education is by training and courses carried out in a few days. PMII does not only provide material related to PMII or politics[16] but also provides additional knowledge such as entrepreneurship training, English language training, etc.

Talk about the future of PMII means discussing this organization at present. It is influenced by the fundamental development of regeneration at the rayon level. When we look at the reality of a movement structurally, the one central role in galvanizing and determining strong cadres is at the rayon level, because the one that often follows up discussions and communication between cadres is at the basic level is rayon. However, it is inseparable from commissariat guidance, this issue needs to be discussed and becomes an auto-criticism of Intra PMII itself, the seniors of PMII have an important role in determining qualified cadres for the future.[17]

So far, the leader election has only been used as a routine, so that future targets have not been paid attention to such as optimizing reliable cadres in the future, this is proven by the lack and rarity of activities that lead to cadre formation. So far, what has been seen is only a formality such as MAPABA, PKD, etc. There is something more intense than the essence of regeneration, it is continuous regeneration. So in the future, PMII as a forum of Aswaja and NU will be able to produce quality cadres.

Creating Enlightening Transformational Education

Education is very important for civilization. So, education must be dynamic and transformative to lead to a better future of human life. Transformative education is the change of traditional education towards modern education. This kind of education will always be effective for any circumstances.

Transformative education is very important to answer the increasingly of world hegemony, it must be implemented in every educational institution so the output will have sufficient quality to carry out the role for their lives in the future. However, as an example, Indonesia runs significant changes in education but not

[16] Hidayat, Asep Ahmad, dkk., 2019, *Studi Islam di Asia Tenggara*, Bandung: CV Pustaka Setia.

[17] Karim, A. Gaffar, 2018, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogyakarta : LKiS.

yet fully transformative. Several things have not been resolved such as inadequate facilities.[18]

Furthermore, the Strategic Plan of the Ministry of National Education (2004) formulated the goals of transformative education, to build comprehensive-intelligent and competitive people. Comprehensive intelligent means:
Spiritual Intelligence: self-actualizing through the heart to strengthen faith, piety, and noble morals including noble character and good personality.

Emotional Intelligence: self-actualizing to increase sensitivity and appreciation of the refinement and beauty of art and culture, as well as the competence to express it.

Social Intelligence: self-actualizing through social interactions that:

a. Fostering and cultivating reciprocal Democratic relations.
b. Empathetic and sympathetic upholding human rights, cheerful and confident, respecting diversity in society and the state; as well as having a national perspective with an awareness of the rights and obligations of citizens.

Intellectual Intelligence: self-actualizing through thinking to gain competence and independence in science and technology; actualization of critical, creative, and imaginative intellectuals.

Kinesthetic Intelligence (Sports): Self-actualization through an exercise to create a healthy, fit, endurance, alert, and skilled people. Competitive people mean:

a. Has a good personality and fond of excellence
b. High morale
c. Independent
d. Never give up
e. Networking and good communication
f. Friendly with change
g. Be innovative and become an agent of change
h. Productive
i. Quality awareness
j. Global oriented
k. Long-life learner

Integrated Perspectives include:[19]

a. The integrity of a whole human being: an educational process that views humans as a whole included spiritual, emotional, social, intellectual, and kinesthetic. Also, the integration of faith, knowledge, and charity becomes a perfect human/*insan kamil* to be happy in this world and hereafter.
b. Management integration: a complete management process starting from planning, implementation, monitoring and evaluation, and improvement to make the continuously advanced education.

---

[18] Mahatma, Masmuni, 2017, *NU 2 Versi, Dari Pergulatan Menuju Kejayaan*, Bandung: Pusaka Publisher.

[19] Mansurnoor, Lik Arifin, 2016, *Islam in Indonesia World: Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

c. Integration of resources: management of educational resources includes humans, money, methods, machines, superior, adequate, precise, efficient, and mutually supportive materials input in the educational process.
d. Integrated participation: between the government and the community there will be synergy and mutually play their roles as well as possible so the implementation of education in the process and financing can be effective and efficient.
e. Integration of the process: a synergy between school, home, and the community so what is taught in schools is reinforced at home and supported by the community.
f. The integration between theory and practice: the exemplary role of educators (parents, teachers, school administrators, state administrators, and community leaders) so the values taught can be seen in life to build good character.
g. National, regional, and global integration: integrated cooperation between all components of the nation such as in Southeast Asia, there will be cooperation for the advancement of education and global cooperation for the advancement of human life that is fair, safer, more prosperous, and happy.[20]

The PMII generations of IAIN Tulungagung's top achievement is realizing the moderate and excellent Islamic *dakwah* following science and technology. Besides, the political achievement that is the transformation of IAIN Tulungagung to UIN SATU and educational achievement that PMII lecturers have agreed to develop and improve transformative education included character building through madin *makhad al jami'ah*, professional, and life skills education.

CONCLUSION

PMII is 61 years old in 2021, this movement holds a strategic political position, as a pillar of democracy in Indonesia. Some PMII cadres become ministers and state officials. The PMII generation of IAIN Tulungagung expected to create an idealistic and tolerant transformational leadership at the national and international levels in line with the PMII Trilogy as spiritual values of the three pillars of higher education.

REFERENCES

Al-Hamidy, Abu Dzarrin, dkk., 2020, *Sarung & Demokrasi: Dari NU untuk Peradaban Keindonesiaan*. Surabaya: Khalista.

Asy'ari, Suaidi, 2018, *Nalar Politik NU & Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris*, Yogyakarta: AULA

Aminudin, 2019, *Tujuan, Strategi dan Model dalam Penelitian Kualitatif, (dalam Metodologi Penelitian Kualitatif: Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, Malang: Lembaga Penelitian UNISMA.

Ali, As'ad Said, 2019, *Pergolakan di Jantung Tradisi, NU yang Saya Amati*, Jakarta: LP3ES.

[20] Muhammad, Yusuf, 2019, *Mudzarah Jam'iyyah, Dentuman Kritisisme-Ideologis*, Bandung: Media Cendekia.

Baso, Ahmad, 2019, *Civil Society versus Masyarakat Madani, Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah.

Bruinessen, Martin Van, 2018, *NU Tradisi: Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LkiS.

Chalid, Idham, 2017, *dalam Buku Kenang-Kenangan Mu'tamar ke XXII Chumaidy, H.A. Chozin, Etika Politik dan Esensi Demokrasi, Jejak Pemikiran Demokratisasi Politik Indonesia*, Jakarta: Pustaka Indonesia Satu.

Effendi, Djohan, 2018, *Pembauran Tanpa Membongkar Tradisi, Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*, Jakarta; PT Kompas Media Nusantara.

Fealy, Greg, 2011, *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967,* Yogyakarta: LKIS. Feillard, Andree, 2018, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LkiS.

Haidar, Ali, 2019, *Nahdhatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh dalam Politik*, Jakarta: Geramedia.

Hidayat, Asep Ahmad, dkk., 2019, *Studi Islam di Asia Tenggara*, Bandung: CV Pustaka Setia.

Karim, A. Gaffar, 2018, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogyakarta : LKiS.

Nana Sujdana, 2018, *Tuntunan Penyusunan Karya Ilmiah,* Bandung: Sinar Baru.

Mahatma, Masmuni, 2017, *NU 2 Versi, Dari Pergulatan Menuju Kejayaan*, Bandung: Pusaka Publisher.

Mansurnoor, Lik Arifin, 2016, *Islam in Indonesia World: Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Muhammad, Yusuf, 2019, *Mudzarah Jam'iyyah, Dentuman Kritisisme-Ideologis*, Bandung: Media Cendekia.

Soetandya Wignjosubroto, 2011, *Fenomena CQ Realitas Sosial Sebagai Obyek Kajian Ilmu (Sains) Sosial*, dalam Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif, Aktualisasi Metode arah Ragam Varian Kontemporer*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

TRENSAINS SENIOR HIGH SCHOOL TEBUIRENG JOMBANG: MAINSTREAMING SCIENCE IN NU PESANTREN (A CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS)

Ali Makhrus

Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah al-Urwatul Wutsqo Jombang
Bulurejo, Diwek, Jombang, 61471
ali_makhrus@mhs.uinjkt.ac.id

Abstrak: Krisis akan keberadaan ilmuan sains kealaman menimpa umat Islam selama berabad-abad sejak memudarnya masa keemasan agama ini (1258 M). Sebagian besar tokoh-tokoh yang menemukan dan mengembangkan berbagai teori berbasis ilmu kealaman dan dikenal secara mendunia sudah bukan lagi berasal dari kalangan agama Muhammad. Sejumlah usaha untuk menggerakkan keterlibatan umat Islam secara aktif dalam perkembangan ilmu pengetahuan terus ditekankan setelah negara-negara berpenduduk muslim lepas dari cengkeraman penjajah. Sebagai negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam, Indonesia turut andil dalam melaksanakan usaha tersebut dan memiliki posisi strategis untuk menjawab kekosongan keberadaan ilmuan sains yang menguasai ilmu agama Islam secara matang dengan proyek 'penyegaran' kurikulum dan manajemen pondok pesantren. Sebagai lembaga original khas Indonesia, pondok pesantren diharapkan terus bertransformasi menjadi laboratorim calon-calon sainstis kealaman yang religius. Wacana itu telah dimulai oleh Pondok Pesantren Tebuireng dengan pendirian SMA Trensains. Institusi ini menginisiasi "identitas baru" di lingkungan NU dengan kurikulum sistemik berbasis Al Quran dan sains. Artikel ini mengkaji SMA Trensains Tebuireng sebagai "wacana pengarusutamaaan sains" yang terheterodoksi dari pakem-pakem resmi pesantren NU dengan mengumpulkan data dari vidio yang ditayangkan di youtube dan konten website resmi SMA Trensains. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif dengan menggunakan pendekatan Analisis Wacana Kritis (AWK) Norman Fairclough (1995). Hasil penelitian menunjukkan SMA Trensains didirikan sebagai bentuk kepedulian akan krisis perhatian terhadap perkembangan sains di lingkungan pesantren NU dengan mengaplikasikan pembelajaran sains secara matang dalam bidang praktik, bukan hanya teori, yang dilaksanakan secara berdampingan dengan pembahasan ayat-ayat Al Quran yang sesuai dengan topik yang dipelajari. Dalam rangka memperkuat wacana tersebut, Gus Sholah dan para penggagas sekolah tersebut mengangkat realitas historis intelektual muslim masa lalu untuk mendorong kuatnya pembelajaran sains di kalangan pesantren dan masyarakat muslim.
Kata Kunci: *SMA Trensains, Sains Kealaman, Pesantren NU, AWK*
Abstract:: The crisis in the existence of Muslim natural scientists occurred for centuries since waning the golden age of this religion (1258 AD). Most of the worldly figures discovering and developing various theories based on natural science are no longer from Muhammad's faith. Many efforts to mobilize Muslims' active involvement for improving science continued to be emphasized after

Muslim-populated countries were freed from the grip of the colonialists. As a country with a majority Muslim population, Indonesia has taken part in carrying out these struggles and has a strategic position to answer the void in the existence of natural scientists mastering Islamic religious knowledge thoroughly with a project to "refresh" *the Pesantrens* curriculum and management. As an original Indonesian institution, *Pesantren* hopefully transforms to be a laboratory for candidates of religious scientists. The discourse has been started by Pondok Pesantren Tebuireng with the establishment of Trensains senior high school. This institution initiated a "new identity" within NU with a systemic curriculum based on the Quran and science. This article investigated Trensains as a "science mainstreaming discourse" which is heterodoxy from the official standards of the NU *pesantren* by collecting data from videos broadcast on YouTube and the content of the school's official website. This research was a qualitative descriptive study using the Critical Discourse Analysis (AWK) approach by Norman Fairclough (1995). The results showed that Trensains was founded as a form of concern for the crisis of attention to the development of science in the NU *pesantren* environment by applying practical scientific learning carefully, not only discussing the theory, which is carried out side by side with the discussion of the Quranic verses related to the topic being studied. . To strengthen this discourse, Gus Sholah and the school's initiators raised the historical realities of past Muslim intellectuals to encourage the strength of science learning among Islamic boarding schools and the Muslim community.
Keywords: *Trensains High School, Natural Science, NU Islamic Boarding School, CDA*

PENDAHULUAN

Pondok Pesantren Tebuireng Jombang sejak pendiriaanya pada tahun 1899 hingga sekarang, telah melahirkan sejumlah lulusan yang terbukti memberikan dampak positif bagi Indonesia. Sejumlah lulusan tersebut telah mampu melakukan transformasi sosial dan pendidikan keagamaan secara masif di kampung halaman mereka masing-masing dengan membawa bekal ilmu pengetahuan agama dari pesantren ini. Corak Pondok Pesantren Tebuireng mampu menjadi role model bagi pondok pesantren lainnya di berbagai tempat dalam berbagai hal, baik secara managemen kelembagaan maupun konten keilmuan[1]. Meski demikian, Pondok Pesantren Tebuireng belum merasa cukup dalam memberikan kontribusi perubahan fundamental bagi tradisi pegembangan kependidikan di pesantren, terutama terkait hubungan Islam dan Sains. Sehingga, pada tahun 2014, Yayasan Teburireng menginisiasi berdirinnya SMA Trensains Tebuireng, sebuah intitusi pendidikan formal yang menggabungkan perpaduan kurikulum khas pesantren dan sains kealaman.

Dalam menganalisis Tebuireng sebagai wacana untuk melihat dampak pesantren terhadap perubahan sossial dan transformasi kelembagaan, dapat dilacak setidaknya pada aspek sistem pendidikan dan pembelajaran yang berlangsung pada tahun 1934-an. Sejak kepulangan Kyai Wahid Hasyim ke tanah air dari Makkah, beliau membawa wacana tentang penyegaran pada bidang

[1] M Ali Haidar, *Profil Pesantren Tebuireng*, (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2011), hlm 3

kurikulum pesantren dengan konsep modern yang menggunakan model kelas. Dorongan yang beliau berikan untuk penguasaan bahasa asing dan ilmu-ilmu kealaman telah memicu kontroversi di kalangan tokog-tokoh NU kala itu. Inisiasi madrasah *Nidzamiah* adalah saksi kerasnya dogma pesantren yang mengharuskan santrinya untuk hanya belajar tentang persoalan peribadatan, hukum, akidah, dan tasawuf.

Tidak hanya itu, pada tahun sesudahnya, Tebuireng juga menginisiasi penyetaraan madrasah dengan sekolah binaan negara atau sekolah non pesantren lain. Artinya, madrasah di bawah naungan pesantren didorong untuk mengadopis kurikulum non agama sebagai pengembangan wawasan para santri. Penolakan terhadap gagasan Kyai Wahid Hasyim dalam merekonstruksi pondok pesantren pun terjadi. Sehingga, hampir dipastikan pada saat itu, madrasah di hampir sebagian lingkungan NU, masih berkutat pada kajian-kajian keagamaan semata.

Selang beberapa tahun, pada tahun 2014, Tebuireng mengembangkan Trensains gagasan tokoh Muhammadiyah, Agus Purwanto di Sragen, Jawa Tengah, dengan membangunnya di lingkungan Pondok Pesantren Tebuireng dengan nama SMA Trensains Tebuireng. Meskipun pada aspek kemandirian santri dan lulusan pondok pesantren sudah tidak diragukan, kehadiran Trensains Tebuireng di linkungan inti Nahdlatul Ulama sangat layak didudukkan sebagai wacana pengarusutamaan sains di lingkungan pesantren NU. Sebagai generasi ketiga dari Hadratus Syeikh Hasyim As'ary, posisi Tebuireng di bawah komando Kyai Sholahudin Wahid sangatlah siginifikan dalam proses agensi kebudayaan dan efektifitas wacana yang akan terbangun. Topik ini menjadi penting untuk dikaji mengingat keterbatasan eksistensi pendidikan formal yang berdiri di lingkungan NU, yang memadukan konsep pembelajaran pesantren dan sains kealaman secara mendalam, sistematis dan terstruktur dengan baik.

SMA Trensains Tebuireng Sebagai Kajian Analisis Wacana Kritis

Sebagai sebuah lembaga formal yang menggunakan kata "sains" secara tersurat dalam terminolog penamaannya, SMA Trensains menjadi sebuah teks yang menarik untuk dikaji menggunakan teori Critical Discourse Analysis (CDA) atau biasa disebut dengan Analisis Wacana Kritis (AWK) guna memahami fenomena dibalik keberadaan sekolah tersebut dan dampak dari eksistensinya. Fairclough[2] berpendapat bahwa CDA merupakan usaha penyatuan analisis teks, analisis produksi, distribusi, dan konsumsi teks beserta analisis sosio kultural dari praktik wacana tertentu. Fairclough menambahkan bahwa teks dapat dijelaskan dan dikaji dengan melihat tiga unsur, yaitu: representasi, relasi dan identitas.

Kajian wacana dipergunakan untuk menganalisis suatu teks dalam memahami pesan yang terkandung. Kajian Wacana, terang Renkema[3], adalah disiplin ilmu yang mempelajari hubungan antara bentuk dan fungsi suatu teks dalam membentuk komunikasi verbal (baik lisan maupun tulisan). Lebih dari itu, Eriayanto[4], menekankan bawa dalam Analisis Wacana Kritis, aspek konstelasi

[2] Norman Faircloug, 1995, *Critical Discourse Anaysis: The Critical Study of Languange,* USA: Longman Group, Ltd. 23

[3] Reinkema, 2004, 1

[4] Eriyanto, 2001, *Analisis Wacana: Pengantar Teks Media*, Yogyakarta: LK*i*S. 6

kekuatan yang mengiringi proses produksi dan reproduksi makna menjadi poin yang sangat diperhatikan yang bermakna bahwa sebuah teks tidak bebas ditafsiri oleh peneliti berdasarkan pikirannya sendiri karena setiap teks memiliki pengaruh dan hubungan dengan kekuatan sosial yang tumbuh dalam masyarakat.

Analisis Wacana Kritis (AWK) berfungsi untuk memberikan keberpihakan bagi representasi yang terpinggirkan dalam problematika kehidupan. AWK juga menjadi sebuah sarana untuk mengungkap apa yang tidak terlihat dalam analisa tingkat individu, institusional dan sosial. Menjadikan SMA Trensains Tebuireng sebagai bahan kajian analisis wacana kritis merupakan cara untuk mengangkat eksistensi institusi pendidikan ini yang keberadaannya tidak banyak dikaji oleh peneliti lain, meski pengaruhnya terhadap pengarusutamaan science kealamaan di lingkungan pesantren NU sangat perlu diapresiasi.

Terkait penerapan konsep CDA, Benwell[5] menyatakan bahwa CDA secara implisit mengungkapkan bahwa sebuah identitas tertentu dipengaruhi oleh idiologi yang bekerja di sekitarnya. Dia juga menambahkan bahwa CDA digunakan untuk menginvestigasi peran teks atau bahasa dalam transmisi ilmu pengetahuan, konsolidasi dari diskursus yang hegemoni dan pengorganisasian sebuah institusi. Para ahli AWK bersepakat bahwa interaksi antara wacana dan masyarakat harus dimulai dengan penggabungan pendekatan sosial dan bahasa[6]. Mengkaji bagaimana seseorang mengungkapkan gagasannya melalui cara tertentu dan menghubungkannya dengan kondisi sosial dan budaya di sekitarnya, akan membangun komunikasi yang konstruktif guna membangun gagasan atau ide baru.

Konsep CDA berfokus untuk mengetahui hubungan suatu teks terhadap berbagai komponen dan konsekuensi dari pengaruh kekuatan kekuatan kelompok atau dominan di sekitarnya, baik terkait pola dari akses yang diberikan oleh kelompok dominan tersebut, kontrol terhadap konteks tertentu, genre, bentuk teks, dan juga berbagai strategi berkelanjutan yang diterapkan[7]. Oleh karena itu, konsep CDA sesuai karena artikel ini berusaha mengulas pengaruh nilai-nilai yang diyakini oleh Pesantren Tebuireng sebagai pondok pesantren Nahdhatul Ulama terhadap penerapan pendidikan sains kealamana terutama di SMA Trensains Tebuireng.

Dalam melaksanakan kajian analisis wacana kritis, penelitian ini menggunakan kerangka teori Critical Discourse Analysis (CDA) yang digagas oleh Fairclough[8]. Dia menjelaskan bahwa ada hubungan yang sangat erat antara analisis teks dengan analisi sosial budaya yang berkembang di lingkungan teks tersebut diproduksi. Dalam menganalisis teks, bahan yang dikaji merupakan sesuatu yang tertulis atau muncul dalam teks tersebut. Sedangkan sesuatu yang

---

[5] Benwell, B. & Stokoe, E. (2006). *Discourse and identity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

[6] Roma Ulinnuha, Wening Udasmoro, Yahya WIjaya. *Critical Discourses Anaysis: Theory and Method in Social and Literary Framework,* Indonesian Journal of Applied Linguistcs, Vol. 2, No 2, January 2013, pp. 262-274

[7] Van Dijk, T.A. (2010). *Critical Discourse Analysis*. Retrieved on August 31, 2010, from: http://semiotics.nured.uowm. gr/pdfs/Critical_discourse_analysis_ TEUN_A_VAN_DIJK.pdf.

[8] Fairclough, N. & Chiapello, E. (2002). *Discourse and society,* London: Sage.

tidak muncul dalam teks, akan dapat menjadi bahan kajian analisis sosial budayanya. Dalam arti lain, sesuatu yang tidak dimunculkan oleh pembuat teks, juga bisa bermakna penting dalam kajian analisis wacana kritis. Fairclough menekankan bahwa penggunaan bentuk tertentu dalam sebuah teks merupakan bagian dari praktik sosial di sekitarnya, bukan semata-mata hasil fikiran penulis atau pengarangnya ataupun refleksi dari situasi yang temporer belaka.

Fairclough berpendapat bahwa sebuah teks dibentuk bukan hanya untuk me-'representasi'-kan kondisi sosial di sekitarnya, namun juga menjadi 'penanda' tertentu dari lingkungan sosial tersebut. Dia menyebutkan bahwa analisis wacana kritis memberikan tiga pemahaman penting terkait *identity, relational* dan *ideational.*

Identity berkaitan erat dengan bagaimana kondisi sosial mempengaruhi identitas yang dimunculkan dalam sebuah teks (*social identities)* dan posisi subject *(subject position)* dalam lingkungan sosial tersebut. Hal ini dapat digunakan untuk mengkaji bagaimana identitas SMA Trensains di lingkungan Pesantren Tebuireng sebagai area sosial yang dominan di sekitarnya, sejauh mana nilai-nilai Nahdatul Ulama mempengaruhi proses pembelajarannya dan membentuk karakter sekolah tersebut sebagai sekolah berbasis *science,* serta sejauh mana sekolah tersebut memiliki posisi di tengah pesantren Tebuireng dan pengaruhnya terhadap sekolah formal lainnya.

Relational berkaitan dengan hubungan antar individu. Konsep ini dapat digunakan untuk mengkaji hubungan antara para penggagas dan pendidik SMA Trensains dengan individu lainnya di sekitarnya, baik dengan pengasuh Pondok Pesantren Tebuireng maupun masyarakat sekitar yang selanjutnya mempengaruhi konsep pembelajaran di SMA Trensains. Selanjutnya, konsep *ideational* digunakan untuk mengkaji bagaimana cara konstruksi pengetahuan di SMA Trensains Tebuireng.

Selanjutnya, dalam konsep Fairclough[9], sebuah teks dipengaruhi oleh berbagai praktik sosial, baik itu ekonomi, politik, budaya dan ideologi yang berkembang. Hal tersebut dapat mempengaruhi identitas teks, hubungan sosial dan sistem pengetahuan dan kepercayaan (*system of knowledge and belief*) yang berkembang. Dalam konteks ini, melakukan analisis wacana kritis terhadap eksistensi SMA Trensains juga dapat dilakukan dengan mengkaji pengaruh kondisi ekonomi, politik, budaya dan ideologi yang berkembang di lingkungan Pesantren Tebuireng yang selanjutnya mempengaruhi cara konstruksi pengetahuan (*knowledge)* dan kepercayaan (*belief*) dalam pembelajaran di sekolah tersebut.

Hal-hal lain yang juga mempengaruhi sebuah teks adalah kolonialisasi (*colonialization*), penyesuaian (*appropriation*), globalisasi (*globalization),* lokalisasi (*localization),* refleksi (*reflexivity*), ideologi (*ideology),* identitas (*identity)* dan pembeda (*difference).* Komponen tersebut sangat dipengaruhi oleh pengaruh kekuasaan (*power)* dari lingkungan dominan disekitarnya dan penggabungan berbagai unsur (*hybridity).*

---

[9] Fairclough, N. & Chiapello, E. (2002). *Discourse and society,* London: Sage. Hal. 193-194.

Ortodoksi dan Heterodoksi Pesantren di Internal NU

Kajian analisis wacana kritis terhadap SMA Trensains Tebuireng akan dapat ditarik ke dalam analisis konsepsi ortodoksi dan heterodoksi. Istilah ortodoksi awalnya megacu pada konsepsi ajaran yang menekankan ketaatan kepada yang resmi, sedangkan heterodoksi berlaku sebaliknya, yakni penyimpangan kepatuhan kepada yang kekuatan resmi[10]. Sementara itu, tokoh terkemuka, Arkoun mendefinisikan ortodoksi sebagai ajaran yang menjadi kesadaran kelompok mayoritas, sementara ajaran yang lain yang tidak mengacu kepada kelompok mayoritas tersebut disebut sebagai heterodoks[11]. Hal ini secara jelas terdapat dalam Islam itu sendiri, semisal istilah *mu'tabarah* dan *ghoiru mu'tabarah*, *Sunnah* dan *bid'ah*, *mu'tamad* dan *ghoiru mu'tamad*, dan lain sebagainya[12].

Konsepsi ortodoksi dan heterodoksi menarik untuk dikaji di internal Pondok Pesantren NU sebagai salah satu organisasi Islam terbesar di Indonesia. Pondok Pesantren NU mengidentifikasikan diri sebagai pelanjut tradisi pengkaji kitab kuning, sementara pembelajaran non kitab kuning tidak diidentikkan sebagai tradisi pondok pesantren NU[13]. Selain itu, penolakan terhadap bahasa asing sebagai komunikasi belajar dan mengajar di lingkungan NU masih sangat mudah dijumpai, kecuali penggunaan bahasa Arab yang dianggap bahasa surga[14]. Pengajaran fikih, teologi, dan tasawuf menjadi ciri lebih khusus lagi bagi pesantren[15] untuk menunjukkan bahwa institusi ini didirikan hanya untuk mengkaji ilmu agama. Sehingga, semisal ada pesantren yang mengembangkan model yang tidak demikian, cenderung dianggap menyimpang dari pakem-pakem resmi dunia pondok pesantren[16]. Apalagi sampai menghilangkan materi-materi keagamaan tersebut. Belum lagi, pemahaman ilmu wajib dan tidak wajib, atau ilmu ukhrawi atau duniawi[17], juga menjadi garis yang cukup tajam untuk menamai sebuah pondok pesantren apakah masih memegang teguh ciri khas aslinya sebagai institusi berbasis ukhrowi atau tidak.

Kiai Wahid Hasyim (1914-1953), penggagas madrasah nizamiyah di Tebuireng yang didirikan pada 1934, pun mengalami kesulitan merealisasikan ide-ide baru terkait modernitas pesantren, termasuk lantaran mendapat

---

[10] Sheilla Mc. Donough, *"Orthodoxy and Heterodhoxy,* dalam Mircea Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion,* (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1993), hlm, 124-129.

[11] Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru, (Jakarta: INIS, 1994)*, hlm 264

[12] Fazlur Rahman, *Islam*, (New York: Anchor Books, 1968), 236-237.

[13] Martin Van Bruenessen, Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015), hlm 85.

[14] Mohammad As'ad, *Pembaharuan Pendidikan Islam K.H Hasyim As'ari*", Journal Tsaqofaf, Vol. 8 (1), 2012, hlm 120.

[15] Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1986), hlm 14. Lihat juga Martin Van Bruenessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015). Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan*, Jakarta: LP3ES, 2011).

[16]

[17]

pertentangan (ketidakberkenaan) dari ayahandanya, Kiai Hasyim Asy'ari. Dikatakan bahwa Ayahanda beliau mengkhawatirkan terjadinya distorsi di antara pimpinan pesantren yang belum dapat menerima sepenuhnya, tentang tugas utama pondok pesantren sebagai gerakan dakwah Islam. Selain itu, gagasan tersebut dianggap mengadopsi (*tasyabbuh*) tradisi penjajah yang kafir, yang mana para tokoh-tokoh Islam telah mengharamkan sikap meniru-niru gaya atau apapapun dari penjajah[18]. Saat itu, Madrasah Nizamiyah nyata-nyata mengurangi pengajaran ilmu-ilmu agama hingga 30%, dengan menekankan 70 % sisanya sebagai pembelajaran campuran bahasa asing dan ilmu non agama (sains kealaman)[19]. Rintisan Kiai Wahid Hasyim tersebut baru kemudian dikembangkan oleh pemerintah sejak tahun 1975 hingga sekarang.

Kondisi tersebut mendalilkan betapa kuatnya ortodoksi di internal NU, sehingga hal-hal yang berbau inovasi atau pembaharuan yang langsung ke jantung NU atau Pondok Pesantren akan disebut heterodoks. Kondisi tersebut masih berkaitan pula dengan perseteruan antara NU dan Muhammadiyah pada masa awal-awal kelahiran dua ormas tersebut. Ahmad Najib Burhani menyebutkan bahwa konflik tersebut bermula pada penggunaan istilah ortodoksi *(construction of orthodoxy*) dimana masing-masing ormas menyampaikan tuduhannnya kepada yang lainnya, yakni NU dengan sebutan pengamal takhayul, bid'ah, dan khurafat, sementara Muhammadiyah dianggap sebagai "Kristen Putih". Sehingga, kedua ormas ini disebut sama-sama ortodoks, yakni merasa benar dan abash dalam Islam *(Sharing Orthodoxy)*. Ortodoksi NU didasarkan kepada kekukuhannya akan pengacuan kepada tradisi dan kita kuning *(ortodhoxy base on consensus),* sementara Muhammadiyah lebih banyak mengacu kepada al-Qur'an dan as-Sunnah *(orthodoxy base on scripture)*[20].

Namun demikian, baik ortodoksi maupun heterodoksi akan berlaku hukum berbalik[21]. Pada dasarnya, proses-proses akan berkerja dalam dimensi raung dan waktunya dalam rangka menjawab keterbalikan. Kondisi saling berubah posisi inilah yang dalam bahasa Michael Foucaul, kutip Ankersmit[22], disebut sebagai 'proses yang bekerja' ("*on going proses*") sebagai sebuah "wacana", ruang dialog, diskusi, dan polemik, yang mana masing–masing pihak saling berkepentingan merebut kuasa kebenaran. Pada konteks Tebuireng, kolaborasi Yayasan Hasyim Asy'ari melalui Gus Sholahuddin Wahid sebagai representasi NU dengan Agus Purwanto, sebagai penemu konsep Trensains, yang merupaka representasi Muhammadiyah, adalah lilin kecil yang akan mengurangi kekeraskepalaan masing-masing dalam menyonsong peradaban Islam di Indonesia, terkhusus pada

---

[18] Mohammad As'ad, *Pembaharuan Pendidikan Islam K.H Hasyim As'ari*", Journal Tsaqofaf, Vol. 8 (1), 2012

[19] Aboe Bakar Atjeh, *Sejarah Hidup K.H.A Wahid Hasyim*, Jombang: Pustaka Tebuireng, 2015, hlm

[20] Ahmad Najib Burhani, Benturan antara NU dan Muhammadiyah, 15 Juli 2016. https://ipsk.lipi.go.id/index.php/kolom-peneliti/kolom-kemasyarakatan-dan-kebudayaan/45-benturan-antara-nu-dan-muhammadiyah. Diakses pada tanggal 25 Maret 2021.

[21] Dadang Darmawan, *Ortodoksi Dan Heterodoksi Tafsir*, Journal Refleksi, Vol 13, Nomor 2, April 2012, p. 179-200.

[22] F.R. Ankersmit, *Pendapat-Pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko, (Jakarta: Gramedia, 1987), hlm. 309.

bidang pengarusutamaan ilmu pengetahuan (red: sains kealaman) di lingkungan lembaga pendidikan masing-masing.

Jika merujuk pada konsepsi Firclough[23], kolaborasi dua tokoh NU dan Muhammadiyah ini, bukan hanya sebagai representasi (*represent*) akan geliat kedua ormas besar di Indonesia ini dalam menyongsong peradaban baru terkait penajaman pembelajaran sains di lingkungan pesantren, namun juga menandai (*signify*) bahwa keduanya telah memandang penting bahwa pesantren harus terlibat aktif dalam proses perubahan teknologi di era globalisasi ini. Pesantren telah dianggap penting untuk ikut andil menyiapkan generasi penerus yang tidak hanya berkutat pada ilmu agama saja, namun juga harus menguasai sains kealaman yang menjadi kunci untuk menjadi agen perubahan dalam era modern.

SMA Trensain Tebuireng dan Pengarusutamaan Sains Kealaman di Lingkungan Pesantren NU

Dalam sebuah acara televisi swasta, pada tanggal 31 Maret 2016, Sholahuddin Wahid mengisi tausiah dengan tema Islam dan Ilmu Pengetahuan sebagai kultum episode ketujuh. Dia membeberkan sebuah fakta dengan berkata,

> Al-Qur'an terdapat sekitar 800-an ayat yang mengupas tentang alam semesta. Di dalam al-Qur'an juga terdapat sekitar 200-an ayat yang terkait hukum ataupun fiqih.

Statemen Gus Sholah yang mengungkapkan perbandingan ayat-ayat tersebut memberikan refleksi 'identitas sosial' (social identity)[24] umat Islam, khususnya NU, yang masih mengeyampingkan pendalaman ayat-ayat semesta yang secara kuantitas jauh lebih banyak dari ayat-ayat hukum. Hal ini ditunjukkan dengan lebih banyaknya upaya mengkaji ayat-ayat hukum yang tertuang dalam Al Quran, yang dibahas secara mendalam dan berulang-ulang. Sementara ayat-ayat yang berkaitan dengan alam semesta, yang jumlahnya jauh lebih banyak tersebut, masih sedikit mendapat perhatian untuk dikaji secara matang di sekolah-sekolah formal di lingkungan pondok pesantren.

Dalam merespon isu ini, salah satu tokoh Nahdlatul Ulama, Kiai Sahal Mahfud, juga tidak menafikan pesantren yang memang mulanya melulu bertujuan pada pendalaman ilmu-ilmu kegamaan dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan keagamaan, namun lambat laun juga mau beradaptasi secara bertahap untuk melaksanakan pembelajaran ilmu-ilmu science. Namun, Mahfud juga kekeh dengan hubungan prioritas dengan tetap berpegangan pada kebiasaan hukum 'fardu ain' untuk mempelajari ilmu-ilmu yang berhubungan dengan agama, sementara hukumnya 'fardu kifayah' dalam mempelajari ilmu-ilmu selain agama[25]. Hal ini menunjukkan bahwa pembelajaran sains di lingkungan pesantren masih belum dapat diterima secara penuh karena masih dianggap belum setara kewajibannya sebagaimana mempelajari ilmu agama. Pandangan ini tentu berpengaruh terhadap totalitas managemen sekolah dalam mengelola pembelajaran sains.

---

[23] Fairclough, N. & Chiapello, E. (2002). *Discourse and society,* London: Sage

[24] Firclough, Ibid

[25] Sahal Mahfudz, *Pesantren dan Pengembangan Sains,* dipublis ulang oleh NU Online, pada 26 Agustus 2014.. https://www.nu.or.id/post/read/54057/pesantren-dan-pengembangan-sains. Diakses pada tanggal 26 Maret 2021.

Terkait kuantitas pondok pesantren di Indonesia, RMI mencatat, pada tahun 2013, jumlah pesantren tradisional tetap menduduki posisi teratas dibanding pesantren modern atau kombinasi tradisional-modern. Istilah tradisional mengacu kepada pembelajaran yang mengedepankan kitab kuning, dan menomor duakan lembaga pendidikan formal semacam madrasah atau sekolah[26]. Kondisi tersebut menggambarkan bahwa pesantren masih belum beranjak dari kebiasaan lama yang lambat dalam merespon isu global dan modernisasi, serta masih kuatnya pemahaman resmi pesantren yang hanya fokus berurusan dengan ilmu agama dan ilmu kegamaan.

Selain itu, Gus Sholah juga menyinggung kejamakan kaum muslim yang hanya berkonsentrasi kepada ayat-ayat yang beririsan dengan fikih, dengan statemen sebagai berikut:

> Begitu banyak buku, entah berapa puluh ribu yang ditulis mengenai tentang ayat-ayat yang 200 tadi, ayat hukum dan fikih, tapi tidak banyak buku-buku yang ditulis berkaitan dengan ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan. Itu menunjukkan bahwa perhatian umat Islam terhadap ilmu pengetahuan tidak tinggi.

Keprihatinan beliau lagi, adalah persoalan orang-orang barat yang justru berlomba-lomba dalam mempelajari dan mengkaji lebih serius terhadap al-Qur'an. Sebagaimana statemennya sebagai berikut,

> Ini kemudian yang membuat banyak ilmuan barat yang tertarik mempelajari al-Qur'an, bukan dalam masalah aqidah ataupun masalah hukum, tetapi ingin mencari isyarat-isyarat untuk dapat memecahkan ilmu pengetahuan, supaya mereka bisa memperoleh penemuan-penemuan yang baru dan kalau beruntung mendapatkan hadiah Nobel. Di sini, kita melihat bahwa kita umat Islam wajib untuk juga mempelajari Ilmu pengetahuan yang kita kenal sebagai sains dan teknologi.

Sumbangan pemikiran Islam terhadap peradaban dunia telah diakui secara terbuka, obyektif, dan simpatik oleh sarjana barat, dan yang menarik para ilmuan tersebut mempunyai pandangan yang mengisyaratkan 'kesatupaduan' antara ilmu, iman dana mal. Spirit agama berhasil membangun suatu kontinuitas intelektual muslim dalam mengembangkan ilmu pengetahuan[27].

Sementara, Ismail Raji al-Faruqi[28] menganggap kemunduran umat Islam pada bidang iptek ditengarai oleh banyak faktor, salah satu faktor tersebut ialah

---

[26] Agus Muhammad, pewarta. Mahbib Khoiron, *Jumlah Pesantren Tradisional Masih Dominan*, publis 8 Maret 2013. https://www.nu.or.id/post/read/42981/jumlah-pesantren-tradisional-masih-dominan. Diakses pada tanggal 26 Maret 2021. Tahun 2013 sejumlah 13.447 dari 24.000 pesantren dengan ragam model. Dan bertambahu menjadi 28.194 dengan total 5 juta-an santri mukim. Akan tetapi bila dengan santri bolak-balik rumah ke pondok pesantren, dan pendidikan al-Qur'an dan Madrasah, maka terdapat 18 juta an santri, 1,5 pengajara, ternag Kementrian Agama, Fachrul Razi, pada Rabu, 08 Juni 2020. https://infopublik.id/kategori/sorot-sosial-budaya/460465/dukungan-bagi-santri-era-kenormalan-baru. tanggal 26 Maret 2021.

[27] Mulyadhi Kartanegara, 2000) hlm 12

[28] Norliala, *Pemikiran Pendidikan Islam Ismail Raji al-Faruqi*, al-Banjari, Vol. 7, No. 1, (Januari 2008), 34.

pandangan dikotomis terhadap keilmuan melalui pendidikan yang sekuler. Sholahuddin Wahid pun mengkritik dalam konteks Indonesia yang mengelompokkan ilmu-ilmu sains sebagai dunia, sedangkan yang berurusan dengan fikih, tauhid dan ilmu kegaamaan lain lazimnya di pesantren NU, sebagai ilmu akhirat. Sholahuddin Wahid menyayangkan hal tersebut dengan berkata,

> "Di Indonesia masih ada yang mempertentangkan antara ilmu agama dengan ilmu non agama atau disebut ilmu umum. Bahkan masih ada yang mengatakan bahwa ilmu agama adalah ilmu akhirat dan ilmu umum adalah ilmu dunia.

Hal ini tentu saja sangat tidak tepat bila pengkategorisasian atau pemisahan tersebut diperkeruh secara berlarut-larut. Sebab, bagi Sholahuddin Wahid, parameter dunia dan akhirat bukan pada ilmu sains atau agamanya, melainkan dari niat, dorongan serta kemanfaatannya bagi manusia. Sholahuddin Wahid berkata,

> Menurut saya, semua ilmu berasal dari Allah, dan tidak ada sifat duniawi ataupun ukhrawi. Sifat duniawi atau ukhrawi itu tergantung kepada niat kita mempelajari ilmu itu. Kalau kita mempelajari ilmu agama dengan niat untuk kepentingan diri sendiri, supaya dianggap orang yang alim, supaya dikagumi orang, mungkin juga untuk memperoleh pendapatan, maka ilmu agama itu kemudian beralih menjadi ilmu duniawi. Tetapi kalau kita belajar ilmu kedokteran misalkan, atau ilmu kimia untuk mendapatkan penemuan-penemuan yang baru yang dapat memperpanjang usia manusia, dan dilandasi dengan niat untuk kemanusiaan dan memperoleh ridha Allah. Maka ilmu dunia tadi berubah menjadi ilmu ukhrawi. Itu yang saya pahami

Ian G Barbour, kutip Maimun Syamsuddin[29], menyebutkan bahwa tipologi relasi agama dan sains ada yang bersifat konflik, independensi, dialog, dan integrasi. Sementara di banyak pesantren Indonesia masih belum sepenuhnya atau bahkan setengah hati dalam reaksi arus ilmu pengetahuan dan teknologi, bahkan cenderung mengkonflikkannya. Secara ideologis, al-Qur'an tidaklah membedakan antara ilmu agama dan non agama, semua itu karena manusia mengidentifikasi ilmu berdasar objeknya[30]. Oleh karena perdebatan yang tidak berkesudahan tersebut, Sholahuddin Wahid menghendaki agar sudah tidak lagi dipertentangakan antara agama dan ilmu pengetahuan, dengan berkata:

> Kita ingin kedepannya tidak ada lagi dikotomi antara ilmu agama dan ilmu pengetahuan, kedua-kedua-nya perlu kita pelajari. Karena kalau tidak, kita tidak akan bisa mengejar ketertinggalan kita. Kita tertinggal banyak sekali, mungkin puluhan tahun dibanding negara-negara lain. Oleh karena itu tidak ada pilihan lain bagi kita kecuali meningkatkan perhatian

[29] Maimun Syamsuddin, *Integrasi Multidimensi Agama & Sains: Analisis Sains Islam al-Attas dan Mehdi Golshani*, (Yogyakarta: IRCicod, 2012), hlm 35.

[30] Abuddin Nata, *Pendidikan Islam di Era Global: Pendidikan Multikultural, Pendidikan Multi Iman, Pendidikan Agama Moral*, Achmad Suthi Chatib (ed), (Jakarta: UIN Jakarta: Press, 2005), 454-455.

kita, meningkatkan keseriusan kita untuk mempelajari ilmu, baik ilmu agama maupun ilmu pengetahuan umum, sains maupun teknologi.

Pada bagian ini adalah *standing point* untuk transformasi pondok pesanten di lingkungan NU. Hal tersebut setidaknya dengan menguatkan keberpihakan terhadap pengembangan dan kemajuan sains kealaman (red: iptek). Pondok Pesantren sudah tidak perlu berusasah paya, kata Fazlur Rahman[31], membuat rencana, dan bagaimana menciptakan ilmu Islami. Lebih baik memanfaatkan waktu, energi dan uang untuk kreatif. Baik-buruknya ilmu pengetahuan bergantung pada kualitas moral. Oleh karena itu, perdebatan tentang relasi ini suda saatnya berakhir.

Sebagai sebuah institusi formal yang didirikan di lingkungan NU, yang menekankan pembelajaran sains kealaman dengan menggunakan ayat-ayat Al Quran, keberadaan SMA Trensains Tebuireng dapat menjadi sumber yang segar sebagai upaya pengarusutamaan sains di lingkungan pesantren NU yang terbukti masih lemah dalam hal aplikasi dan *action* di lapangan dalam hal mengembangkan pembelajaran sains kealamaan. Jika merujuk pada konsepsi Firclough, kolaborasi dua tokoh NU (Kyai Sholahuddin Wahid) dan Muhammadiyah (Agus Purwanto), bukan hanya sebagai representasi (represent) akan geliat kedua ormas besar di Indonesia ini dalam menyongsong peradaban baru terkait penajaman pembelajaran sains di lingkungan pesantren, namun juga menandai (signify) bahwa keduanya telah memandang penting bahwa pesantren harus terlibat aktif dalam proses perubahan teknologi di era globalisasi ini. Pesantren telah dianggap penting untuk ikut andil menyiapkan generasi penerus yang tidak hanya berkutat pada ilmu agama saja, namun juga harus menguasai sains kealaman yang menjadi kunci untuk menjadi agen perubahan dalam era serba cepat ini.

Sara-saran

Mengingat masih terbatasnya sekolah di lingkungan NU yang mengkaji dan menekankan pembelajaran sains secara mendalam sejak usia remaja, peneliti menyarankan adanya kajian-kajian yang masif dari berbagai sisi terhadap SMA Trensains Tebuireng agar dapat menjadi inspirasi sekolah lain dalam mengembangkan pembelajaran sains kealaman di sekolah-sekolah NU.

Daftar Pustaka

Ankersmit, (1987). *Pendapat-Pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko, Jakarta: Gramedia.

Arkoun, M. (1994). *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS.

As'ad, M. (2012). Pembaharuan Pendidikan Islam K.H Hasyim As'ari", *Journal Tsaqofaf*, Vol. 8 (1).

Bakar, A. A.. (2015). *Sejarah Hidup K.H.A Wahid Hasyim*, Jombang: Pustaka Tebuireng

Benwell, B. & Stokoe, E. (2006). *Discourse and identity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

[31] Abuddin Nata*, Kapita Selekta Pendidikan Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm 420.

Bruenessen, M. V (2015). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Yogyakarta: Gading Publishing.

Burhani, A. N. (2016). *Benturan antara NU dan Muhammadiyah*, 15 Juli 2016. https://ipsk.lipi.go.id/index.php/kolom-peneliti/kolom-kemasyarakatan-dan-kebudayaan/45-benturan-antara-nu-dan-muhammadiyah. Diakses pada tanggal 25 Maret 2021.

Darmawan, D. (2012). *Ortodoksi Dan Heterodoksi Tafsir*, Journal Refleksi, Vol 13, Nomor 2, p. 179-200.

Dhofier, Z. (2011). *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan*, Jakarta: LP3ES

Dijk T.A.V. (2010). Critical Discourse Analysis. Retrieved on August 31, 2010, from: http://semiotics.nured.uowm. gr/pdfs/Critical_discourse_analysis_TEUN_A_VAN_DIJK.pdf.

Eriyanto. (2001). Analisis Wacana: Pengantar Teks Media, Yogyakarta: LKiS. 6

Faircloug, N. (1995). Critical Discourse Anaysis: The Critical Study of Languange, USA: Longman Group, Ltd. 23.

Haidar, M Ali. (2011). *Profil Pesantren Tebuireng*, Jombang: Pustaka Tebuireng

Mahfudz, S. (2014). Pesantren dan Pengembangan Sains, dipublis ulang oleh NU Online, pada 26 Agustus 2014.. https://www.nu.or.id/post/read/54057/pesantren-dan-pengembangan-sains. Diakses pada tanggal 26 Maret 2021.

Mc. D, S. (1993). “Orthodoxy and Heterodhoxy, dalam Mircea Eliade (ed), The Encyclopedia of Religion, New York: Simon & Schuster Macmillan, hlm, 124-129.

Muhammad, A. (2013). Jumlah Pesantren Tradisional Masih Dominan, publis 8 Maret 2013. https://www.nu.or.id/post/read/42981/jumlah-pesantren-tradisional-masih-dominan. Diakses pada tanggal 26 Maret 2021.

Nata, A. (2005).Pendidikan Islam di Era Global: Pendidikan Multikultural, Pendidikan Multi Iman, Pendidikan Agama Moral, Achmad Suthi Chatib (ed), Jakarta: UIN Jakarta: Press, 454-455.

Nata, A. (2003). Kapita Selekta Pendidikan Islam. Bandung: Mizan

Norliala. (2008). Pemikiran Pendidikan Islam Ismail Raji al-Faruqi, al-Banjari, Vol. 7, No. 1

Rahman, F. (1968). Islam, New York: Anchor Book. Hal. 236-237.

Steenbrink, K. A. (1968). Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern, Jakarta: LP3ES

Syamsuddin, M. (2012). Integrasi Multidimensi Agama & Sains: Analisis Sains Islam al-Attas dan Mehdi Golshani, Yogyakarta: IRCicod.

Ulinnuha, R, Wening Udasmoro, & Yahya WIjaya. (2013). Critical Discourses Anaysis: Theory and Method in Social and Literary Framework, Indonesian Journal of Applied Linguistcs, Vol. 2, No 2, pp. 262-274

PENDIDIKAN KELUARGA UNTUK MENYIAPKAN ERA SOCIETY 5.0

Asna Lutfa

Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia
Jl. Taman Amir Hamzah No.5, Jakarta Pusat, 10430, Telp/Fax: (021) 315 6864 / 390 6501
asnalutfa_fis@unusia.ac.id

Abstrak: Era society 5.0 merupakan pengembangan dari revolusi industri 4.0. Jika revolusi industri 4.0 berfokus pada pengembangan teknologi yang melibatkan *Internet of Things* (IoT), *Big Data* dan *Artificial Intelligence* (AI), maka era society 5.0 berfokus pada manusia sebagai komponen utama yang menjadi tujuan dari pengembangan teknologi tersebut. Jepang sudah memperkenalkan era society 5.0 sejak tahun 2019 lalu, tetapi masyarakat Indonesia masih berkutat dengan revolusi industri 4.0. Hal ini mengindikasikan Indonesia belum siap menyambut era society 5.0. Oleh karena itu, tulisan ini bertujuan merumuskan bagaimana pendidikan keluarga dapat mencetak generasi yang siap menghadapi era society 5.0. Dalam sebuah keluarga, orang tua bertanggung jawab untuk memberikan pendidikan karakter kepada anak. Karakter-karakter yang dapat ditanamkan kepada anak untuk menyiapkan era society 5.0 antara lain meliputi sikap berpikir kritis (*critical thinking*), rasa ingin tahu yang tinggi (*curiosity*), berpikir terbuka (*open minded*), kreatif, dan menjadi *problem solver*.
Kata kunci: *pendidikan keluarga, karakter, era society 5.0.*

Abstract: Society 5.0 is the development of the industry 4.0. Industry 4.0 focuses on developing technology that involves the Internet of Things (IoT), Big Data and Artificial Intelligence (AI), while the society 5.0 focuses on humans as the main component that is the goal of developing these technologies. Japan has introduced Society 5.0 since 2019, but the Indonesian people are still struggling with the industry 4.0. This indicates that Indonesia is not ready to welcome the society 5.0. Therefore, this paper aims to formulate how family education can produce a generation that is ready to face the society 5.0. In a family, parents are responsible for providing character education to children. The characters that can be instilled in children to prepare for the society 5.0 are critical thinking, curiosity, open mindedness, creativity, and being a problem solver.
Keywords: *family education, character, society 5.0.*

A. PENDAHULUAN

Dunia telah mengalami empat gelombang revolusi industri. Revolusi industri 1.0 terjadi pada tahun 1784, ditandai dengan penggunaan mesin uap untuk kegiatan industri. Pada tahun 1870, setelah Nikola Tesla dan Thomas Alva Edison berhasil menemukan tenaga listrik, terjadi kegiatan produksi massal yang menggunakan mesin bertenaga listrik dan peristiwa ini menjadi penanda munculnya revolusi industri 2.0. Pada tahun 1970 muncul revolusi industri 3.0 yang ditandai dengan penggunaan teknologi informasi dan mesin otomasi berbasis komputer. Revolusi industri yang mutakhir yakni revolusi industri 4.0

mulai diperkenalkan pada tahun 2011 olehsekelompok perwakilan ahli berbagai bidang asal Jerman di acara *Hannover Trade Fair*. Inovasi yang muncul pada revolusi industri 4.0 ini adalah adanya pemanfaatan *Internet of Things* (IoT), *Big Data*, dan *Artificial Intelligence* sehingga bisa dihasilkan mesin-mesin canggih seperti *smartphone* dan robot.

Meskipun revolusi industri 4.0 sudah diperkenalkan sejak tahun 2011, namun pemerintah Indonesia baru menyiapkan strategi menghadapi revolusi industri tersebut di tahun 2018, dengan merancang sebuah *roadmap* yang diberi nama *Making* Indonesia 4.0. Dengan selisih waktu tujuh tahun tersebut, dapat dikatakan bahwa Indonesia cukup terlambat dalam menyambut revolusi industri 4.0. Bahkan di tahun 2017, Jepang sudah mulai menyiapkan era yang lebih baru lagi, yakni era society 5.0.

Sampai saat ini, Indonesia masih berkutat dengan revolusi industri 4.0. Sebagaimana Menteri Komunikasi dan Informatika RI, Johnny G. Plate, dalam pidatonya di acara *Compfest Talk: Empowering and Education Society through Technological Innovation, Creative Industry, and Profesional Industry* tanggal 4 Oktober 2020, beliau masih mengatakan bahwa saat ini Indonesia sedang memasuki era revolusi industri 4.0.[1] Begitu juga dengan Doddy Rahadi selaku Kepala Badan Standardisasi dan Kebijakan Jasa Industri (BSKJI) Kemenperin, pada tanggal 30 Januari 2021 beliau mengatakan bahwa Satuan Kerja di bawah lingkungan BSKJI harus berkontribusi dalam penyelesaian berbagai permasalahan industri melalui inovasi teknologi serta perekayasaan guna mengantisipasi perkembangan kebutuhan industri ke depan, sehingga secara langsung turut berpartisipasi dalam implementasi *roadmap Making* Indonesia 4.0.[2]

Kondisi Indonesia yang masih berkutat dengan revolusi industri 4.0 tersebut mengindikasikan Indonesia belum siap menyambut era society 5.0. Padahal era society 5.0 sudah diperkenalkan Jepang sejak tahun 2019 lalu. Hal ini menjadi problem di Indonesia yang selalu terlambat dalam menyongsong sebuah era. Oleh karena itu, tulisan ini bertujuan merumuskan bagaimana pendidikan keluarga dapat mencetak generasi yang siap menghadapi era society 5.0.

B. TINJAUAN PUSTAKA

1. Era Society 5.0

Era society 5.0 lahir sebagai pengembangan dari revolusi industri 4.0 yang dinilai berpotensi mendegradasi peran manusia.[3] Kemajuan di bidang otomatisasi dan kecerdasan buatan yang menjadi ciri khas dari revolusi industri 4.0 telah

---

[1] Yusuf, 'Masuki Era Revolusi Industri 4.0, Indonesia Perlu Manfaatkan Teknologi Digital', *Https://Www.Kominfo.Go.Id/Content/Detail/29885/Masuki-Era-Revolusi-Industri-40-Indonesia-Perlu-Manfaatkan-Teknologi-Digital/0/Berita_satker*, 2020.

[2] Tendi Mahadi, 'Manfaatkan Teknologi, Kemenperin Kembangkan Teknologi Berbasis Revolusi Industri 4.0', *Https://Industri.Kontan.Co.Id/News/Manfaatkan-Teknologi-Kemenperin-Kembangkan-Teknologi-Berbasis-Revolusi-Industri-40*, 2021, pp. 1-.

[3] Kristien Margi Suryaningrum, 'SIAPKAH INDONESIA MENYOSONG SOCIETY 5.0 DENGAN SEIRING PERKEMBANGAN BIG DATA YANG SEMAKIN PESAT?', *Https://Socs.Binus.Ac.Id/2020/11/01/Siapkah-Indonesia-Menyosong-Society-5-0-Dengan-Seiring-Perkembangan-Big-Data-Yang-Semakin-Pesat/*, 2020.

menimbulkan kekhawatiran bahwa mesin-mesin suatu hari akan mengambil alih pekerjaan manusia.[4] Sebagai contoh pekerjaan sebagai penjual tiket masuk tol kini sudah ditiadakan akibat sistem pembayaran yang menggunakan uang elektronik. Tenaga untuk membersihkan lantai juga kini sudah bisa digantikan oleh robot vacuum cleaner.

Di era society 5.0 terjadi penggabungan antara ruang siber dan ruang fisik (dunia nyata). Yang dimaksud ruang siber adalah ruang digital di mana data-data dari ruang fisik dikumpulkan dan dianalisis untuk mendapatkan solusi. Sedangkan yang dimaksud ruang fisik adalah dunia nyata, tempat di mana data mentah dikumpulkan dan tempat di mana solusi diterapkan.[5] Sejumlah informasi yang dikumpulkan di ruang fisik dihubungkan ke IoT (*Internet of Things*), selanjutnya disimpan dan dianalisis di ruang siber melalui AI (*Artificial Intelligence*).[6]

Society 5.0 merupakan sebuah konsep masyarakat yang berpusat pada manusia.[7] Tujuan dari Society 5.0 adalah untuk mewujudkan masyarakat yang menikmati hidup sepenuhnya.[8] Reformasi sosial (inovasi) di Society 5.0 akan mencapai masyarakat berwawasan ke depan yang meruntuhkan rasa stagnasi yang ada, masyarakat yang anggotanya saling menghormati satu sama lain, melampaui generasi, dan masyarakat di mana setiap orang dapat memimpin kehidupan yang aktif dan menyenangkan.[9]

---

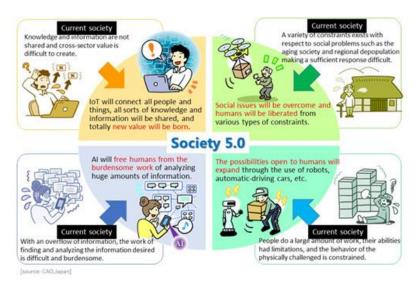
[4] Syafarudin, 'Disrupsi Pemerintahan Dan Politik Era 4.0', *Https://Www.Unila.Ac.Id/Disrupsi-Pemerintahan-Dan-Politik-Era-4-0/*, 2020.

[5] Atsushi Deguchi and others, 'What Is Society 5.0?', in *Society 5.0* (Singapore: Springer, 2020) <https://doi.org/10.1007/978-981-15-2989-4_1>.

[6] SAP SE, *Analysis of the Japanese Concept "Society 5.0" and Its Applicability in Germany*, 2020.

[7] Deguchi and others.

[8] Mayumi Fukuyama, 'Society 5.0: Aiming for a New Human-Centered Society', *Japan Spotlight*, 2018, 47–50.

[9] Government of Japan, 'Society 5.0', *Https://Www8.Cao.Go.Jp/Cstp/English/Society5_0/Index.Html#:~:Text=What%20is%20Society%205.0%3F,Integrates%20cyberspace%20and%20physical%20space.%22*.

Gambar 1. Ilustrasi Kondisi Masyarakat Saat ini dan Kondisi Masyarakat di Era Society 5.0[10]

2. Pendidikan Keluarga

Berdasarkan teori tri sentra pendidikan yang dicetuskan oleh Ki Hajar Dewantara, lingkungan belajar mencakup tiga unsur, yaitu alam (lingkungan) keluarga, alam paguron (sekolah), dan alam pemuda (masyarakat). Menurut Ki Hajar Dewantara, keluarga merupakan pusat belajar yang pertama dan utama, karena keluarga merupakan tempat belajar pertama kali yang dialami oleh anak.[11]

Keluarga sebagai pusat pendidikan, yang berarti menuntut adanya berbagai pendidikan baik pendidikan individual maupun pendidikan sosial.[12] Keluarga bertanggung jawab terhadap pendidikan anak sehingga keluarga perlu menampilkan sesuatu perbuatan atau tingkah laku yang bisa ditiru, dicontoh, dan diteladani oleh anak, serta pendidikan kebiasaan-kebiasaan yang baik.[13] Dalam keluarga anak mendapat rangsangan, hambatan serta pengaruh terhadap pertumbuhan dan perkembangannya baik perkembangan psikologinya maupun jiwanya.[14]

Salah satu bentuk pendidikan yang penting bagi anak adalah pendidikan karakter. Pendidikan karakter pertama kali harus dilaksanakan di dalam lingkungan keluarga karena keluarga merupakan sumber utama dan pertama bagi

---

[10] Government of Japan.

[11] Ki Hadjar Dewantara, *Bagian Pertama: Pendidikan*, 3rd edn (Yogyakarta: MLPTS, 2004).

[12] Nazarudin, *Pendidikan Keluarga Menurut Ki Hajar Dewantara Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Islam* (Palembang: NoerFikri, 2019).

[13] Siti Makhmudah, 'Penguatan Peran Keluarga Dalam Pendidikan Anak', *Martabat: Jurnal Perempuan Dan Anak*, 2 (2018), 269–86.

[14] Riris Eka Setiani, 'Pendidikan Anak Dalam Keluarga (Perspektif Agama Dan Sosial-Budaya)', *Yin Yang*, 13 (2018), 105–16.

anak untuk memperoleh dan membentuk serta mengembangkan karakter.[15] Pandangan keluarga terhadap pendidikan karakter dipengaruhi oleh harapan orang tua pada anaknya. Orang tua mendidikkan karakter melalui pengasuhan yang baik, mencontohkan perilaku dan pembiasaan, pemberian penjelasan atas tindakan, penerapan standar yang tinggi dan realistis bagi anak, dan melibatkan anak dalam pengambilan keputusan.[16] Beberapa kondisi realistis tentang hubungan keluarga (orang tua) dengan anak antara lain 1) bahwa keluarga adalah tempat dimana anak tersebut bergaul untuk pertama kali, 2) keluarga merupakan komunitas yang selalu bersama anak yang berarti anak mempunyai lebih banyak waktu berkumpul dengan keluarga, 3) keluarga dan anak saling terkait oleh ikatan emosional.[17]

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode penelitian kepustakaan. Metode penelitian kepustakaan adalah cara penelitian bibliografi secara sistematis ilmiah, yang meliputi pengumpulan bahan-bahan bibliografi, yang berkaitan dengan sasaran penelitian; teknik pengumpulan dengan metode kepustakaan; dan pengorganisasian serta penyajian data-data.[18] Bahan-bahan bibliografi yang digunakan dalam penelitian ini meliputi jurnal – jurnal, buku-buku dan segala referensi yang berkaitan dengan topik penelitian. Adapun sumber primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah buku Society 5.0 yang disusun oleh anggota tim proyek H-UTokyo Lab.

Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode analisis deskriptif. Analisis deskriptif dilakukan dengan mengumpulkan data berdasarkan faktor- faktor yang menjadi pendukung terhadap objek penelitian, kemudian menganalisis faktor- faktor tersebut untuk dicari peranannya.[19] Metode analisis deskriptif dipilih dalam rangka mendapatkan rumusan mengenai karakter-karakter yang dapat ditanamkan melalui pendidikan keluarga untuk menyambut society 5.0.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

Gagasan society 5.0 merupakan sebuah ide implementasi teknologi dalam revolusi industri 4.0 yang juga mempertimbangkan aspek humaniora dengan memberikan peluang untuk menyelesaikan permasalahan sosial.[20] Masyarakat harus siap dengan segala strategi untuk mewujudkan gagasan tersebut. Ketika masyarakat siap, maka segala aspek kehidupan yang dipenuhi dengan inovasi

---

[15] Dicky Setiardi, 'Keluarga Sebagai Sumber Pendidikan Karakter Bagi Anak', *Jurnal Tarbawi*, 14 (2017), 135–46.

[16] Fita Sukiyani and Zamroni, 'Pendidikan Karakter Dalam Lingkungan Keluarga', *Socia*, 11 (2014), 57–70.

[17] Setiardi.

[18] James Danandjaja, 'Metode Penelitian Kepustakaan', *Antropologi Indonesia*, 0.52 (2014) <https://doi.org/10.7454/ai.v0i52.3318>.

[19] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010).

[20] Umar Al Faruqi, 'Survey Paper: Future Service in Industry 5.0', *Jurnal Sistem Cerdas*, 2 (2019), 67–79.

digital dapat terlampaui dengan mudah. Hambatan-hambatan yang terjadi akibat revolusi industri 4.0 juga dapat dengan mudah teratasi.

Persiapan menyambut era society 5.0 dapat dimulai dari lingkup terkecil dalam kehidupan, yaitu lingkungan keluarga. Persiapan tersebut melibatkan para anggota keluarga melalui penanaman karakter dalam format pendidikan keluarga. Dalam sebuah keluarga, orang tua bertanggung jawab untuk memberikan pendidikan karakter kepada anak.

Deguchi dan Karasawa dalam buku Society 5.0 menuliskan bahwa sebagai era yang memusatkan manusia "*Society 5.0 is a sustainable society, one that balances the resolution of social problems (the interests of society as a whole) with people's need for security and comfort (interests of individuals)… Society 5.0 is an inclusive society, one that accommodates diversity and a multiplicity of preferences*."[21] Berdasarkan pendapat Deguchi dan Karasawa tersebut, maka dapat ditafsirkan bahwa karakter-karakter yang dapat ditanamkan kepada anak untuk mewujudkan masyarakat yang berkelanjutan (*sustainable*) dan masyarakat yang inklusif di era society 5.0 antara lain sikap berpikir kritis (*critical thinking*), rasa ingin tahu yang tinggi (*curiosity*), berpikir terbuka (*open minded*), kreatif, dan menjadi *problem solver*.

1. Sikap Berpikir Kritis (*Critical Thinking*)

Di era society 5.0, semua orang akan terhubung melalui IoT (*Internet of Things*) sehingga mudah untuk mengakses berbagai informasi dari berbagai sumber di belahan dunia manapun, serta mudah untuk saling bertukar informasi.[22] Dengan aliran informasi yang begitu deras tersebut, kualitas informasi perlu diperhatikan. Kualitas dari suatu informasi dapat ditinjau menurut beberapa dimensi, antara lain: akurasi, kelengkapan, ketepatan waktu, relevansi, konsistensi, interpretabilitas, kemudahan untuk dipahami, dan keringkasan.[23] Selain kualitas informasi, kredibilitas sumber informasi juga perlu menjadi perhatian. Kredibilitas sumber didefinisikan sebagai hal pengidentifikasian suatu sumber informasi agar dianggap kredibel oleh pembaca.[24] Dalam melakukan evaluasi kredibilitas informasi di internet ada beberapa cara, diantaranya adalah dengan melihat pengarang atau organisasi sumber informasi (*author or organization*); ketepatan informasi (*accuracy*); kekinian informasi (*currency*); objektif (*objectivity*); dan cakupan (*coverage*).[25]

---

[21] Atsushi Deguchi and Kaori Karasawa, 'Issues and Outlook', in *Society 5.0* (Singapore: Springer Singapore, 2020) <https://doi.org/10.1007/978-981-15-2989-4_8>.

[22] Lena Ellitan, 'Competing in the Era of Industrial Revolution 4.0 and Society 5.0', *Jurnal Maksipreneur*, 10 (2020), 1–12.

[23] Jessica Suminto, 'Kualitas Informasi, Penilaiannya Dan Pengaruh Terhadap Efektivitas Pengambilan Keputusan (Sebuah Tinjauan Literatur Untuk Periode 16 Tahun Terakhir)' (Universitas Katolik Parahyangan, 2017).

[24] Miriam J. Metzger and Andrew J. Flanagin, 'Credibility and Trust of Information in Online Environments: The Use of Cognitive Heuristics', *Journal of Pragmatics*, 59 (2013) <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2013.07.012>.

[25] Sheila Savitri, 'Evaluasi Kredibilitas Informasi Di Internet', *Https://Jakarta.Litbang.Pertanian.Go.Id/Ind/Index.Php/Publikasi/Artikel/644-Evaluasi-Kredibilitas-Informasi-Di-Internet*, 2016.

Untuk memperoleh informasi yang berkualitas dan kredibel, diperlukan sikap berpikir kritis. Masyarakat harus kritis dalam memilah mana informasi yang dapat diambil dan mana informasi yang tidak dapat diambil. Jika tidak kritis, masyarakat bisa terjebak dalam informasi yang palsu sehingga akan menyebabkan kesalahan langkah yang harus diambil.

Di era society 5.0, sikap berpikir kritis tidak hanya diperlukan untuk memilah informasi, tetapi juga diperlukan untuk mengatasi suatu masalah. Masyarakat perlu berpikir kritis untuk menerapkan inovasi digital dalam penyelesaian sebuah masalah. Pemilihan teknologi yang tepat dan solutif, membutuhkan proses yang sangat detil sehingga tahap demi tahap harus dipikirkan secara matang.

Seorang anak dapat dilatih untuk berpikir kritis mulai dari lingkungan keluarga. Beberapa cara yang dapat dilakukan orang tua untuk melatih anak berpikir kritis, antara lain:[26]

a. Orang tua tidak menjadi *micromanager* bagi anak, artinya orang tua tidak perlu mengawasi anak secara berlebihan. Ketika anak mengerjakan sesuatu, orang tua tidak perlu terjun untuk memperbaikinya atau mendemonstrasikan cara yang benar, karena dikhawatirkan dapat membatasi anak untuk berpikir secara mendalam mengenai apa yang mereka kerjakan.
b. Orang tua membangun kepercayaan kepada anak bahwa mereka bisa menemukan jalan perjuangan mereka sendiri. Semakin sering mereka mengalami masalah, mencoba solusi, dan menemukan hasil yang sukses, maka semakin efisien jalan perjuangan tersebut.
c. Orang tua membiarkan anak untuk menyelesaikan dilema yang mereka hadapi.
d. Ketika anak mengeluh, sebaiknya orang tua memberikan simpati terlebih dahulu tanpa menanggapi dengan solusi. Dengan simpati, diharapkan anak dapat melepaskan emosionalnya sehingga otak mampu mengakses bagian rasionalnya untuk menemukan solusi atas masalah yang dihadapi.
e. Orang tua sebaiknya tidak memberikan penjelasan yang panjang mengenai sesuatu, karena meskipun itu benar, tidak memberikan pengaruh apapun untuk perkembangan otak anak.
f. Orang tua mengajukan pertanyaan tentang apa yang terjadi sehingga anak dapat memikirkan pilihan dan tindakan mereka terkait masalah yang terjadi. Pertanyaan-pertanyaan yang dapat diajukan antara lain: apa yang kamu pikirkan?; apa yang akan terjadi jika…?; apa yang membuatmu berkata demikian?; apa yang akan kamu lakukan?; apa idemu?; apa yang masuk akal bagimu?; bagaimana kamu akan memperbaiki ini?; apakah kamu akan melakukan sesuatu yang berbeda?; apakah ada cara lain yang dapat dilakukan?.

2. Rasa Ingin Tahu yang Tinggi (*Curiosity*)

Di era society 5.0, manusia tidak hanya dijadikan obyek (*passive element*), tetapi berperan aktif sebagai subyek (*active player*) yang bekerja bersama *physical*

[26] Kelly Bartlett, 'How to Help Your Child Develop Critical Thinking Skills', *Https://Www.Greenchildmagazine.Com/Think-It-through-Helping-Your-Child-Develop-Critical-Thinking-Skills/*, 31 May 2020.

system dalam mencapai tujuan (*goal*).[27] Sebagai subyek, manusia di era society 5.0 dituntut untuk memiliki pengetahuan dan wawasan yang luas. Untuk memperoleh pengetahuan dan wawasan, proses belajar harus didukung dengan rasa ingin tahu yang tinggi. Para peneliti dari University of California melakukan serangkaian eksperimen untuk menemukan apa yang sebenarnya terjadi di otak saat rasa ingin tahu muncul dan dihasilkan dua penemuan penting, yaitu rasa ingin tahu menyiapkan otak untuk belajar dan rasa ingin tahu membuat pembelajaran menjadi lebih bermanfaat.[28]

Rasa ingin tahu selalu terlihat pada diri seseorang ketika berada dalam masa kanak-kanak.[29] Rasa ingin tahu tersebut harus dikembangkan sehingga ketika anak tumbuh dewasa, rasa ingin tahu tersebut tetap tertanam dalam dirinya. Hal-hal yang bisa dilakukan orang tua untuk mengembangkan rasa ingin tahu anak antara lain sebagai berikut.[30]

a. Orang tua bisa menjadi *role model* yang baik bagi anak. Ketika sebuah pertanyaan muncul di kepala orang tua, maka diharapkan orang tua bisa mengucapkannya dengan keras, kemudian mengajak anak untuk bersama-sama mencari jawaban.
b. Ketika anak bertanya, orang tua harus memberikan jawaban atau penjelasan kemudian mendiskusikannya. Jika orang tua tidak bisa menjawab, maka sebaiknya berkata jujur dan mengajak anak untuk mencari jawaban bersama.
c. Orang tua mendorong ketertarikan anak pada suatu hal sehingga anak bisa belajar lebih tentang ketertarikannya itu.
d. Orang tua membekali anak dengan kemampuan untuk mengejar hal-hal yang ingin ia ketahui.
e. Orang tua bisa mendesain rumah menjadi lingkungan yang bisa menstimulasi anak.
f. Orang tua tidak menjadi *micromanager*.
g. Orang tua membolehkan anak melakukan kesalahan, sehingga anak bisa mencari cara untuk bangkit dan bergerak maju lagi. Hal ini penting bagi anak agar tetap mengembangkan rasa ingin tahu dan menjadi tangguh.
h. Orang tua tidak melabeli kegiatan atau situasi tertentu sebagai sesuatu yang membosankan agar anak tidak berpikir bahwa bosan adalah hal yang wajar. Jika anak tidak terstimulasi, maka dorong anak untuk menemukan sesuatu yang menarik.
i. Orang tua mengajak anak untuk mengobservasi.

---

[27] Suherman and others, *Industry 4.0 vs Society 5.0* (Banyumas: CV Pena Persada, 2020).

[28] Marianne Stenger, 'Why Curiosity Enhances Learning', *Https://Www.Edutopia.Org/Blog/Why-Curiosity-Enhances-Learning-Marianne-Stenger#:~:Text=A%20neurological%20study%20has%20shown,Enjoy%20the%20sensation%20of%20learning.&text=It's%20no%20secret%20that%20curiosity,Actively%20seek%20out%20the%20answers.*, 2014.

[29] Jamie J. Jirout, 'Supporting Early Scientific Thinking Through Curiosity', *Frontiers in Psychology*, 11 (2020) <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01717>.

[30] Victoria Ryan O'Toole, '10 Tips To Help Develop Your Child's Curiosity', *Http://Www.Howtolearn.Com/2013/05/10-Tips-to-Help-Develop-Your-Childs-Curiosity/*, 2013.

j. Orang tua membiasakan berbicara kepada anak tentang bagaimana rasa ingin tahu bisa berdampak positif.

3. Berpikir terbuka (*open minded*)

Berpikir terbuka merupakan suatu kesediaan untuk mempertimbangkan pengalaman, keyakinan, nilai, perspektif, dan lain-lain yang berbeda dari milik seseorang.[31] Hal ini dapat menjadikan seseorang lebih fleksibel baik ketika berpikir maupun bertindak. Bahkan memungkinkan seseorang untuk berubah pikiran demi menyesuaikan dengan kondisi, meskipun sebenarnya sulit.

Berpikir terbuka menjadi penting di era disrupsi[32] seperti sekarang, yang kemungkinan akan berlanjut di era society 5.0. Ketika seseorang mengedepankan berpikir terbuka, maka ia akan bersikap obyektif dalam menanggapi segala gangguan yang muncul, sehingga dapat berpikir secara jernih dalam pengambilan keputusan. Orang yang berpikir terbuka juga cenderung mudah untuk memprioritaskan kepentingan umum, sehingga hal ini sesuai dengan misi dari era society 5.0 yang mengutamakan kesejahteraan manusia.

Dalam lingkungan keluarga, orang tua bisa melatih anak untuk berpikir terbuka. Strategi yang dapat digunakan antara lain sebagai berikut.[33]

a. Orang tua membiasakan anak untuk berinteraksi lintas budaya.
b. Orang tua mengarahkan anak untuk menghindari *stereotyping*, prasangka dan generalisasi berlebih.
c. Orang tua mengajak anak untuk mempelajari budaya lain
d. Orang tua mengajarkan kebiasaan memandang sesuatu dari berbagai perspektif yang berbeda

4. Kreatif

Definisi kreatif menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah memiliki daya cipta; memiliki kemampuan untuk menciptakan.[34] Masyarakat yang hidup di era society 5.0 dituntut untuk kreatif agar tidak terlibas oleh kemajuan zaman. Ketersediaan *Internet of Things* (IoT), *Big Data* dan *Artificial Intelligence* membutuhkan kreativitas dari masyarakat agar bisa dimanfaatkan semaksimal mungkin. Dari pemanfaatan tersebut akan lahir teknologi-teknologi canggih yang bisa menunjang kehidupan manusia sebagai pusat dari era society 5.0.

Dalam rangka menyiapkan sumber daya manusia kreatif, para orang tua dapat mengambil peran untuk mendidik anak-anak menjadi kreatif. Hal-hal yang dapat dilakukan orang tua terhadap anak antara lain: a) memperbanyak waktu bermain anak; b) memberikan ruang untuk berkreasi tanpa batas; c) menjauhkan layar; d) membiarkan anak berkreasi meskipun mengakibatkan kekacauan; e) tidak takut bosan; f) mengizinkan anak untuk menjadi berbeda; g) menyelesaikan masalah bersama anak; h) lebih menekankan proses daripada hasil; i) mendorong rasa

---

[31] Merry M. Merryfield, 'Four Strategies for Teaching Open-Mindedness', *Social Studies and the Young Learner*, 25.2 (2012), 18–22.

[32] Shane Snow, 'A New Way to Become More Open-Minded', *Https://Hbr.Org/2018/11/a-New-Way-to-Become-More-Open-Minded*, 2018.

[33] Merryfield.

[34] Kamus Besar Bahasa Indonesia

ingin tahu; j) memfasilitasi tetapi tidak mengontrol; k) menghargai kreativitas anak; dan l) mendorong anak untuk memainkan berbagai macam permainan kreatif.[35]

5. Menjadi *problem solver*

Seseorang yang menjadi *problem solver* artinya ia memiliki kemampuan *problem solving* (pemecahan masalah) yang baik. Di era society 5.0, kemampuan *problem solving* ini sangat dibutuhkan untuk mengidentifikasi masalah di antara berbagai disrupsi yang terjadi dan mampu memberikan beberapa pilihan solusi sehingga diperoleh solusi yang terbaik. Solusi yang dihasilkan juga harus melalui pertimbangan kemanusiaan.

Kemampuan *problem solving* ini tidak tiba-tiba muncul pada diri seseorang, melainkan memerlukan latihan dan pembiasaan sehingga bisa menjadi terampil. Kemampuan *problem solving* bisa dilatih mulai dari lingkungan keluarga. Hal-hal yang bisa dilakukan orang tua untuk mendorong anak menjadi *problem solver* antara lain: a) mengubah permintaan anak menjadi masalah untuk mereka selesaikan; b) ketika anak datang dengan suatu masalah, orang tua mengajukan pertanyaan untuk mendorong pemecahan masalah; c) melatih anak melalui masalah dan rasa khawatir; d) berdiskusi dengan anak dalam rangka bersiap jika terjadi situasi beresiko pada anak; e) menunjukkan sedikit keyakinan; dan f) memberikan tepuk tangan (tidak menjadikan masalah) atas kesalahan dan hal-hal lainnya.[36]

KESIMPULAN

Pendidikan keluarga merupakan pendidikan yang melibatkan partisipasi aktif orang tua dan anak. Pendidikan keluarga memiliki peran dalam mempersiapkan generasi yang siap menghadapi era society 5.0. Bentuk konkret dari pendidikan keluarga tersebut adalah dengan menanamkan karakter-karakter tertentu pada anak. Karakter-karakter yang dimaksud antara lain sikap berpikir kritis (*critical thinking*), rasa ingin tahu yang tinggi (*curiosity*), berpikir terbuka (*open minded*), kreatif dan menjadi *problem solver*. Secara perlahan, Indonesia sedang mengalami transisi dari revolusi industri 4.0 menuju era society 5.0. Oleh karena itu, hasil kajian dalam tulisan ini sudah mulai bisa dipraktikkan oleh keluarga-keluarga di kalangan masyarakat Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010)

Deguchi, Atsushi, Chiaki Hirai, Hideyuki Matsuoka, Taku Nakano, Kohei Oshima, Mitsuharu Tai, and others, 'What Is Society 5.0?', in *Society 5.0* (Singapore:

[35] Oceana Setaysha, '12 Simple Ways To Encourage Creativity In Your Child', *Https://Www.Stayathomemum.Com.Au/My-Kids/12-Simple-Ways-to-Encourage-Creativity-in-Your-Child/*, 2018.

[36] Michael Grose, 'How to Encourage Kids to Be Problem-Solvers', *Https://Www.Parentingideas.Com.Au/Blog/How-to-Encourage-Kids-to-Be-Problem-Solvers/*, 2017.

Springer, 2020) <https://doi.org/10.1007/978-981-15-2989-4_1>
Deguchi, Atsushi, and Kaori Karasawa, 'Issues and Outlook', in *Society 5.0* (Singapore: Springer Singapore, 2020) <https://doi.org/10.1007/978-981-15-2989-4_8>
Dewantara, Ki Hadjar, *Bagian Pertama: Pendidikan*, 3rd edn (Yogyakarta: MLPTS, 2004)
Nazarudin, *Pendidikan Keluarga Menurut Ki Hajar Dewantara Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Islam* (Palembang: NoerFikri, 2019)
Suherman, Musnaini, Hadion Wijoyo, and Irjus Indrawan, *Industry 4.0 vs Society 5.0* (Banyumas: CV Pena Persada, 2020)
Danandjaja, James, 'Metode Penelitian Kepustakaan', *Antropologi Indonesia*, 0.52 (2014) <https://doi.org/10.7454/ai.v0i52.3318>
Ellitan, Lena, 'Competing in the Era of Industrial Revolution 4.0 and Society 5.0', *Jurnal Maksipreneur*, 10 (2020), 1–12
Faruqi, Umar Al, 'Survey Paper: Future Service in Industry 5.0', *Jurnal Sistem Cerdas*, 2 (2019), 67–79
Fukuyama, Mayumi, 'Society 5.0: Aiming for a New Human-Centered Society', *Japan Spotlight*, 2018, 47–50
Jirout, Jamie J., 'Supporting Early Scientific Thinking Through Curiosity', *Frontiers in Psychology*, 11 (2020) <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01717>
Makhmudah, Siti, 'Penguatan Peran Keluarga Dalam Pendidikan Anak', *Martabat: Jurnal Perempuan Dan Anak*, 2 (2018), 269–86
Merryfield, Merry M., 'Four Strategies for Teaching Open-Mindedness', *Social Studies and the Young Learner*, 25.2 (2012), 18–22
Metzger, Miriam J., and Andrew J. Flanagin, 'Credibility and Trust of Information in Online Environments: The Use of Cognitive Heuristics', *Journal of Pragmatics*, 59 (2013) <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2013.07.012>
Setiani, Riris Eka, 'Pendidikan Anak Dalam Keluarga (Perspektif Agama Dan Sosial-Budaya)', *Yin Yang*, 13 (2018), 105–16
Setiardi, Dicky, 'Keluarga Sebagai Sumber Pendidikan Karakter Bagi Anak', *Jurnal Tarbawi*, 14 (2017), 135–46
Sukiyani, Fita, and Zamroni, 'Pendidikan Karakter Dalam Lingkungan Keluarga', *Socia*, 11 (2014), 57–70
Bartlett, Kelly. 2020, Mei, 31. *How to Help Your Child Develop Critical Thinking Skills*. Diakses pada Maret, 31, 2021. Dari nama website: Https://Www.Greenchildmagazine.Com/Think-It-through-Helping-Your-Child-Develop-Critical-Thinking-Skills/.
Government of Japan. *Society 5.0*. Diakses pada Maret, 29, 2021. Dari nama website: Https://Www8.Cao.Go.Jp/Cstp/English/Society5_0/Index.Html#:~:Text=What%20is%20Society%205.0%3F,Integrates%20cyberspace%20and%20physical%20space.%22.
Grose, Michael. 2017, Februari, 27. *How to Encourage Kids to Be Problem-Solvers*. Diakses pada April, 1, 2021. Dari nama website: Https://Www.Parentingideas.Com.Au/Blog/How-to-Encourage-Kids-to-Be-Problem-Solvers/.
Mahadi, Tendi. 2021, Januari, 30. *Manfaatkan Teknologi, Kemenperin Kembangkan Teknologi Berbasis Revolusi Industri 4.0*. Diakses pada Maret,

24, 2021. Dari nama website: *Https://Industri.Kontan.Co.Id/News/Manfaatkan-Teknologi-Kemenperin-Kembangkan-Teknologi-Berbasis-Revolusi-Industri-40*.

O'Toole, Victoria Ryan. 2013, Mei, 4. *10 Tips To Help Develop Your Child's Curiosity*. Diakses pada Maret, 31, 2021. Dari nama website: Http://Www.Howtolearn.Com/2013/05/10-Tips-to-Help-Develop-Your-Childs-Curiosity/.

Savitri, Sheila. 2016, Agustus, 18. Evaluasi Kredibilitas Informasi Di Internet. Diakses pada Maret, 31, 2021. Dari nama website: Https://Jakarta.Litbang.Pertanian.Go.Id/Ind/Index.Php/Publikasi/Artikel/644-Evaluasi-Kredibilitas-Informasi-Di-Internet.

Setaysha, Oceana. 2018, Mei, 29. *12 Simple Ways To Encourage Creativity In Your Child*. Diakses pada April, 1, 2021. Dari nama website: Https://Www.Stayathomemum.Com.Au/My-Kids/12-Simple-Ways-to-Encourage-Creativity-in-Your-Child/.

Snow, Shane. 2018, November, 20. *A New Way to Become More Open-Minded*. Diakses pada April, 1, 2021. Dari nama website: Https://Hbr.Org/2018/11/a-New-Way-to-Become-More-Open-Minded.

Stenger, Marianne. 2014, Desember, 17. *Why Curiosity Enhances Learning*. Diakses pada April, 1, 2021. Dari nama website: Https://Www.Edutopia.Org/Blog/Why-Curiosity-Enhances-Learning-Marianne-Stenger#:~:Text=A%20neurological%20study%20has%20shown,Enjoy%20the%20sensation%20of%20learning.&text=It's%20no%20secret%20that%20curiosity,Actively%20seek%20out%20the%20answers.

Suryaningrum, Kristien Margi. 2020, November, 1. *Siapkah Indonesia Menyongsong Society 5.0 dengan Seiring Perkembangan Big Data yang Semakin Pesat*. Diakses pada Maret, 29, 2021. Dari nama website: Https://Socs.Binus.Ac.Id/2020/11/01/Siapkah-Indonesia-Menyosong-Society-5-0-Dengan-Seiring-Perkembangan-Big-Data-Yang-Semakin-Pesat/.

Syafarudin. 2020, Mei, 29. *Disrupsi Pemerintahan Dan Politik Era 4.0*. Diakses pada Maret, 29, 2021. Dari nama website: Https://Www.Unila.Ac.Id/Disrupsi-Pemerintahan-Dan-Politik-Era-4-0/.

Yusuf. 2020, Oktober, 4. *Masuki Era Revolusi Industri 4.0, Indonesia Perlu Manfaatkan Teknologi Digital*. Diakses pada Maret, 24, 2021. Dari nama website: Https://Www.Kominfo.Go.Id/Content/Detail/29885/Masuki-Era-Revolusi-Industri-40-Indonesia-Perlu-Manfaatkan-Teknologi-Digital/0/Berita_satker.

SAP SE. 2020. *Analysis of the Japanese Concept "Society 5.0" and Its Applicability in Germany*.

Suminto, Jessica, *Kualitas Informasi, Penilaiannya Dan Pengaruh Terhadap Efektivitas Pengambilan Keputusan (Sebuah Tinjauan Literatur Untuk Periode 16 Tahun Terakhir)* (Universitas Katolik Parahyangan, 2017).

SEKOLAH KELAS MENENGAH MUSLIM BERBASIS QUR'AN, SAINS, DAN GERAKAN FILANTROPI DI GORONTALO

Djunawir Syafar

IAIN Sultan Amai Gorontalo
Djunawir_syafar@iaingorontalo.ac.id
HP/WA: 085256384451

Abstrak: Artikel ini membahas bagaimana sekolah kelas menengah Muslim yang berbasis Qur'an, Sains, dan Gerakan Filantropi di Gorontalo. Lokus penelitian ini di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif deskriptif analitis, dengan menggunakan metode observasi, wawancara, dan dokumentasi. Pertanyaan penting yang perlu diajukan, mengapa sekolah ini menjadi menarik dan penting untuk diteliti. Sekolah ini menjadi salah satu pilihan bagi masyarakat kelas menengah Muslim di Gorontalo. Pilihan tersebut, tidak sekadar melihat fasilitas dan status sosial lembaganya. Di tengah perubahan sosial yang terjadi, ada kecemasan berlebihan yang muncul dari para orang tua murid bagaimana dasar keagamaan dan pengetahuan bagi anak-anak mereka nanti. Dalam situasi yang demikian, sekolah hadir memberikan kepercayaan diri bagi para orang tua murid melalui program sekolah. Pertama, peserta didiknya dibekali dengan kemampuan membaca Al-Qur'an dan mempunyai hafalan Al-Qur'an minimal 1 Juz. Kedua, pembelajarannya berwawasan saintifik dengan metode Experimental scientific methods. Ketiga, sekolah mempunyai program filantropi seperti bantuan untuk kegiatan sosial kemanusiaan. Sekolah ini memberikan gambaran bahwa salah satu keberhasilan sekolah Islam tergantung pada program dan nilai jual lembaganya di masyarakat. Perlu adanya pergeseran paradigma bahwa sekolah tidak sekadar hanya menjadi tempat belajar mengajar di dalam kelas, sekolah harus menjadi bagian penting dari kebutuhan dan perkembangan di masyarakat.
Kata Kunci: *Sekolah, Kelas Menengah Muslim, Qur'an, Sains, Filantropi.*

Abstract: The present study was carried out to discuss how School of Middle-Class Muslims based on Qur'an, Science, and Philanthropy Movement in Gorontalo. The focus of the current research is at SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo. This research-based paper is a type of qualitative descriptive analytical study, conducted through observation, interviews, and documentation method.To investigate the matter, it deems necessary to figure out several questions, why is this school interesting and notable to research. The chosen school is one of the choices for the middle-class Muslim community in Gorontalo. Such notable option does not merely rely on the facilities and social status of the institution. Nowadays, in the midst of the social changes, there is excessive anxiety that arises from the parents about how the religious and knowledge base for their children will be.In such obvious issues, schools are present to provide confidence for parents through school programs. First, students are equipped with the ability to read the Al-Qur'an and have at least 1 Juz of memorization of the Al-Qur'an. Second,

learning has a scientific perspective with the experimental scientific methods.Third, the school has a philanthropic program such as assistance for humanitarian social activities. This school illustrates that one of the successes of an Islamic school depends on the program and the selling value of the institution in the community. It is therefore necessary to be a paradigm shift that schools are not just places for teaching and learning in the classroom, schools shall be aremarkable part of the needs and developments in society.
Keywords: *School, Middle-ClassMuslims, Al-qur'an, Science, Philanthropy.*

A. Pendahuluan

Peranan sekolah dalam ruang publik saat ini tidak cukup jika hanya menjalankan fungsi lembaganya sebagai ruang belajar mengajar saja. Perubahan sosial yang terjadi sangat cepat dan kompleks, seperti perubahan sains dan teknologi, perubahan cara pandang beragama masyarakat, ekonomi, politik, dan perubahan sosial lainnya yang tidak terbatas, mengharuskan sekolah menjadi salah satu lembaga penting di masyarakat yang bisa memberikan kontribusi penting. Perubahan konteks sosial itulah yang seharusnya dijadikan dasar pengembangan fungsi sekolah dalam kehidupan masyarakat saat ini.

Sekolah Islam adalah salah satu lembaga yang diharapkan memberikan kontribusi penting dalam perkembangan kehidupan sosial saat ini. Sekolah Islam tidak sekadar dituntut mampu menjawab bagaimana kebutuhan sosial-kegamaan, juga harus mampu menjawab perkembangan sains-teknologi dan kontribusi sosial lainnya. Setidak-tidaknya, sekolah Islam bisa mengisi kebutuhan sosial-keagamaan, sains-teknologi, dan kepekaan sosial-emosional terhadap masyarakat.

Peran sekolah Islam saat ini tidak dapat dipisahkan dari konteks kehidupan masyarakat Indonesia yang sedang dalam tahap transformasi kebutuhan sains dan teknologi, penguatan prinsip-prinsip keagamaan yang terbuka, serta kebutuhan sosial-kemanusiaan yang kompleks. Dalam kondisi yang demikian, sangat tepat jika sekolah Islam tampil sebagai salah satu lembaga yang mempunyai partisipasi aktif dalam masyarakat.

SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo merupakan lokus dari penelitian ini. Pertanyaan penting yang perlu diajukan, mengapa SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo yang diangkat dalam penelitian ini diantara sekolah Islam lainnya yang ada di Gorontalo. Beberapa argumen dasar yang ingin disampaikan. Pertama, pandangan masyarakat bahwa SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo dianggap sebagai lembaga lembaga pendidikan Islam yang sudah mapan dari faktor ekonomi, itulah sebabnya sekolah ini dianggap cukup maju. Akan tetapi, Pandangan tersebut dalam konteks saat ini tidak lagi seutuhnya relevan. Kita ketahui bersama, saat ini baik sekolah Islam maupun sekolah umum dari tingkatan sekolah dasar hingga menengah ke atas sudah memeroleh subsidi pendidikan yang besar melalui dana BOS (Bantuan Operasional Sekolah). Sudah seharusnya, semua lembaga pendidikan di Indonesia secara menyeluruh mempunyai program sekolah yang unggul dan berkualitas. Faktor ekonomi hanyalah salah satu faktor pendukung saja, sedangkan faktor pendukung lainnya adalah manajamen dan program sekolahnya.

Kedua, apa yang ditunjukkan oleh SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo melalui program sekolahnya, menunjukkan adanya pergeseran paradigma, dari fungsi

sekolah yang selama ini lebih banyak pada aspek pengembangan intelektual-spiritual saja, bagaimana sekolah menjadi ruang pengembangan kepekaan sosial-emosional melalui pembiasaan yang diimplemetasikan pada program-program sekolah yang menyentuh aspek sosial yang ada. Pembiasaan melalui program sekolah tersebut, memberikan bekal pada peserta didik mempunyai kemahiran kerja dalam masyarakat tempat tinggal mereka.

Penelitian ini relevan dengan apa yang dijelaskan oleh Amin Abdullah, bahwa tantangan teologi Islam kontemporer serta pemikiran keislaman pada umumnya adalah menjawab isu-isu kemanusiaan universal, pluralisme keagamaan, kemiskinan, kerusakan lingkungan, memperkuat disiplin nasional, memperkuat moralitas publik di samping kesalehan pribadi dan lain sebagainya. Islam sebagai landasan keilmuan, dan sekolah Islam sebagai salah satu institusi yang mempunyai peranan penting untuk memberikan kontribusi sosialnya pada masyarakat.

Ada tiga fokus utama yang akan dieksplorasi dalam penelitian ini yaitu: Pertama, bagaimana karakteristik masyarakat kelas menengah muslim yang ada di SD Islam Al Azhar 43 gorontalo? Kedua, apa saja program sekolah yang berbasis Qur'an, Sains, dan Filantropi di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo? Ketiga, bagaimana pergeseran paradigma fungsi kelembagaan di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo berkaitan dengan tanggung jawab sosialnya? Hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi penting dalam pengembangan sekolah Islam seiring dengan perubahan sosial yang ada. Hasil penelitian ini menjadi salah satu rujukan bagaimana mengembangkan sekolah Islam yang berbasis Qur'an, Sains, dan gerakan filantropi di masyarakat. Dalam mengembangkan sekolah Islam tidak dapat dipisahkan dari beberapa aspek seperti, paradigma lembaganya harus jelas, nilai dasar lembaga seperti apa, kemudian dikonkritkan melalui program-program sekolah yang menunjukkan nilai, program, dan tujuan dari sekolah Islam tersebut.

B. Tinjauan Pustaka

Penelitian yang berkaitan dengan sekolah kelas menengah Muslim pernah diteliti oleh Nur Azizah dan Imam Machali. Penelitian Nur dan Imam tersebut menjelaskan bahwa keberadaan masyarakat kelas menengah Muslim di Indonesia jumlahnya semakin bertambah seiring dengan perkembangan masyarakat Muslim. Temuan Nur dan Imam bahwa masyarakat kelas menengah Muslim Yogyakarta di SDIT Insan Utama menganggap bahwa lembaga pendidikan Islam sangat penting membentuk kepribadian anak mulai dari karakteristik Islami, pemenuhan kebutuhan jasmani dan rohani, pengetahuan umum dan keterampilan hidup. Penelitian Nur dan Imam, belum benyak menjelaskan contoh-contoh konkret program unggulan sekolah yang menyebabkan masyarakat kelas menengah Muslim memilih sekolah tersebut.

Penelitian berkaitan dengan sekolah kelas Menengah Muslim juga pernah dilakukan oleh Suyatno yang mengkaji tentang Sekolah Dasar Islam Terpadu dalam Konsepsi Kelas Menengah Muslim Indonesia. Suyatno menemukan ada tiga alasan mengapa SDIT Salsabila Yogyakarta banyak diminati oleh kalangan kelas menengah Muslim. Pertama, faktor teologis, orang tua menginginkan anak-anaknya mampu membaca Al-Qur'an dengan fasih, memiliki hafal Al-Qur'an, dan terbiasa melakukan adab-adab keseharian yang sesuai dengan nilai agama. Kedua,

faktor sosiologis, orang tua mempunyai kebanggan tersendiri menyekolahkan anaknya di sekolah Islam, hal ini berkaitan dengan menguatnya peran lembaga pendidikan Islam di Indonesia pasca orde baru. Ketiga, faktor akademis, SDIT Salsabila telah menunjukkan kemampuan lembaga mampu bersaing dengan sekolah-sekolah lain baik negeri maupun swasta. Penelitian Suyatno belum banyak menjelaskan aspek-aspek yang berkaitan dengan kegiatan filantropi yang dilakukan oleh pihak sekolah.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif deskriptif analitis dengan menggunakan metode observasi, wawancara, dan dokumentasi. Metode kualitatif digunakan untuk mendapatkan data yang mendalam, suatu data yang mengandung makna. Untuk mengetahui secara langsung seperti apa kondisi sekolah dan aktivitas yang ada di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo peneliti melakukan observasi secara langsung. Wawancara digunakan untuk menanyakan lebih mendalam kepada pihak sekolah seperti kepala sekolah, guru, murid, dan juga orang tua murid terkait program sekolah yang berkaitan dengan pembelajaran berbasis Al-Qur'an, Sains, kegiatan filantropi sekolah dan bagaimana konteks kelas menegah Muslim yang ada di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo. Dokumentasi dengan cara mengumpulkan data melalui dokumen-dokumen sekolah seperti profil sekolah, foto kegiatan sekolah, dan dokumen lainnya ynag relevan.

D. Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. Karakteristik Masyarakat Kelas Menengah Muslim di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo

Pendefinisian dari masyarakat kelas menengah Muslim ini cukup bervariasi, karena bisa dilihat dari berbagai faktor dan sudut pandang. Jurnal yang ditulis Nur Azizah dan Imam Machali, masyarakat dikatakan sebagai kelas menengah Muslim bisa dilihat dari beberapa kategori antara lain; pendapatan dan pengeluaran, pendidikan terakhir, jenis pekerjaan, media sosial yang digunakan, estimasi liburan, kategori perilaku konsumen, dan pola medidik anak.

Dari beberapa indikator yang menjelaskan bahwa seseorang termasuk dalam kategori masyarakat kelas menengah Muslim, ada satu hal yang menjadi faktor inti dari pendefinisian masyarakat kelas menengah Muslim tersebut yakni faktor ekonomi. Salah satu karakteristik yang dominan dari masyarkat kelas menengah muslim ini bisa dilihat dari aspek kemapanan secara ekonomis. Faktor ekonomi merupakan salah satu syarat yang memungkinkan masyarakat melakukan transformasi sosial yang menjadi penunjang aktivitas sosial seperti pendidikan, agama, sosial, budaya, ekonomi, politik dan seterusnya.

Dalam Jurnal yang ditulis oleh Wasisto Raharjo Jati, geneologi kelas menengah muslim di Indonesia terbentuk melalui tiga jalur utama yakni perdagangan, haji, dan pendidikan. Aktivitas perdagangan adalah faktor yang sangat memberikan pengaruh besar pada pembentukan kelas menengah muslim di Indonesia. Kemunculan tokoh-tokoh seperti Ahmad Dahlan, Haji Muhammad Yunus, merupakan figur organisasi yang tumbuh dari kelas menengah urban yang menguasi perdagangan besar seperti Batik. Jalur perdagangan ini kemudian

menjadi media untuk membangun masyarakat Muslim dan ikut menstimulus adanya pertumbuhan pusat-pusat ekonomi di Jawa pada abad ke- 19.

Haji adalah salah satu proses pembentukan kelas menengah muslim, karena haji dilakukan oleh kelompok masyarakat yang mempunyai kecukupan ekonomi, kemudian haji itu sendiri bertransformasi menjadi figur yang mempunyai pengaruh dalam masyarakat. Jalur pendidikan, sebagai basis yang ikut membentuk kelas menengah Muslim di Indonesia, karena adanya aktivitas intelektual kemudian termanifestasi menjadi institusi seperti sekolah, pesantren dan lain sebagainya, karena adanya pendidikan tersebut maka terbentuklah modal sosial. Lembaga-lembaga pendidikan di bawah naungan Muhammadiyah misalnya menjadi contoh basis sekolah kelas menengah muslim di Indonesia.

Memahami karakteristik masyarakat kelas menengah muslim yang ada di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo, bisa dilacak melalui latar belakang pekerjaan orang tua muridnya. Sebagian besar orang tua murid yang ada di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo berasal dari latar belakang pekerjaan sebagai Pengusaha, Wiraswasta, Politisi, Pegawai Negeri Sipil. Latar belakang sosial ini berkorelasi dengan pemahaman orang tua murid terhadap pilihan lembaga pendidikan, sebagaimana hasil wawancara dengan Ibu Yani:

Saya tertarik untuk menyekolahkan anak saya di SD Islam Al Azhar 43 karena kami tahu bahwa sekolah ini mempunyai program yang sangat bagus seperti membaca dan manghafal Al- Qur'an, sainsnya juga bagus, begitu juga dengan kegiatan-kegiatan sosialnya sangat menarik. Bagi saya, pendidikan itu adalah investasi masa depan, dari pendidikan yang baik juga memengaruhi masa depan mereka. Masalah biaya pendidikan bagi saya tidak menjadi masalah, yang penting anak-anak kami memeroleh kaulitas pendidikan yang baik.

Berdasarkan hasil wawancara di atas bahwa program sekolah merupakan salah satu kata kunci yang menarik berkaitan dengan pilihan masyarakat kelas menengah Muslim. Pilihan tersebut berkaitan erat dengan harapan dan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini, seperti pendidikan agama, sains, dan juga nilai-nilai sosial. Dilihat dari kata kunci pilihan masyarakat kelas menengah Muslim tersebut, hal ini menunjukkan karakteristik dari masyarakat kelas menengah Muslim yang progresif. Artinya, mereka menyadari apa yang sedang dihadapi oleh masyarakat secara global seperti nilai-nilai dasar keagamaan untuk anak-anak mereka, perkembangan sains, dan juga aspek sosial. Mereka menyadari bahwa hal tersebut adalah modal sosial yang berguna bagi masa depan anak-anak mereka di kemudian hari.

Di tengah perubahan sosial yang semakin cepat, masyarakat kelas menengah Muslim terus berusaha mencari jalan ke luar melalui jalur pendidikan terkait kebutuhan pendidikan anak-anak mereka. Hadirnya SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo menjadi salah satu pilihan bagi masyarakat kelas menengah Muslim di Gorontalo, karena kebutuhan pendidikan yang mereka cari telah dikembangkan oleh sekolah ini. Tidak mengherankan, jika prinsip dari masyarakat kelas menengah Muslim di Gorontalo ini, bahwa kualitas pendidikan adalah faktor pertama, biaya pendidikan adalah faktor kedua. Mereka menyadari, pendidikan yang baik tidak lahir begitu saja, tetapi membutuhkan dukungan dari faktor lainnya. Apa yang dikembangkan di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo menjadi sangat penting bagi lembaga-lembaga pendidikan lainnya saat ini, bagaimana bisa melihat kegelisahan dalam masyarakat, apa problem yang sedang dihadapi oleh

masyarakat terkait kebutuhan pendidikan, kemudian menjadikan permasalahan tersebut sebagai landasan dalam pengembangan program pendidikan. Meski pun, tidak secara menyeluruh masyarakat melihat program pendidikan sebagai alasan utama untuk menyekolahkan anak-anak mereka di sekolah tersebut. Akan tetapi, bagi masyarakat dari kelas menengah Muslim sebagaimana di sekolah ini, pilihan sekolah tersebut sangat berkorelasi kuat dengan kualitas dan program sekolah. Catatan penting dari penelitian ini, kepekaan dan ketajaman analisa dari pihak sekolah dalam melihat tantangan dan peluang yang ada di masyarakat, menjadi salah satu kunci utama keberhasilan suatu lembaga pendidikan.

2. Program sekolah Berbasis Qur'an, Sains, dan Gerakan Filantropi

Program sekolah menjadi faktor yang sangat penting dalam menentukan masa depan sekolah itu sendiri. Program sekolah adalah gambaran dari aktivitas pendidikan yang dilakukan di suatu sekolah. Program sekolah adalah bukti konkret dari pencapaian tujuan-tujuan yang sekaligus menjadi pengarah dari prinsip, cita-cita, dan tujuan dari suatu lembaga pendidikan.

SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo merupakan bagian dari kerangka pendidikan dasar. Pendidikan dasar adalah fondasi awal yang sangat memengaruhi pengetahuan, keterampilan, interaksi, sosialiasi, dan kemampuan untuk melanjutkan ke jenjang pendidikan berikutnya. Konsekuensi dalam proses pendidikan dasar, ketika salah meletakkan pondasi pengetahuan pada peserta didiknya, maka kesalahan tersebut yang akan terus dibawah oleh peserta didik kejenjang berikutnya. Itulah sebabnya, sangat penting dalam proses meletakkan pondasi keilmuan pada peserta didik ditingkatan sekolah dasar, harus benar-benar melihat dari berbagai aspek dan sudut pandang, agar tidak terjadi kesalahan dalam transfer of knowledge pada peserta didik.

SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo merupakan bagian dari visi kemajuan pendidikan Islam di Indonesia. Dalam konteks pendidikan Islam tersebut, tujuan penyelenggaraan pendidikan Islam tidak sekadar untuk menghilangkan buta huruf, tetapi di dalamnya juga termasuk terjadi perubahan-perubahan pengetahuan yang dibutuhkan oleh masyarakat saat ini. Jika dilihat dari program yang ada di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo menunjukkan adanya perubahan paradigma (changing paradigm), bahwa lembaga pendidikan Islam dalam konteks saat ini harus mampu menjawab kebutuhan dan perubahan yang terjadi di masyarakat. Beberapa program pendidikan yang dilaksanakan di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo, berkaitan dengan pilihan masyarakat Muslim di Gorontalo yaitu:

a) Pembelajaran Berbasis Al-Qur'an

Pembelajaran berwawasan Al-Qur'an adalah kata kunci dari proses pembelajaran yang dikembangkan di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo. Konsep pendidikan berbasis Al-Qur'an ini dapat dikatakan menjadi salah satu ciri khas atau identitas kelembagaannya. Seluruh aktivitas belajar mengajarnya secara keseluruhan terintegrasi dengan penanaman nilai-nilai dalam Al-Qur'an. Beberapa wujud dari pembelajaran berbasis Al-Qur'an tersebut, yakni:

Pertama, pembiasaan berbasis nilai-nilai Al-Qur'an. Setiap ikrar pagi, seluruh siswa membacakan ikrar yang di dalamnya terkandung nilai-nilai Al-Qur'an seperti bacaan do'a dan ayat-ayat dalam Al-Qur'an. Kemudian, sebelum siswa masuk ke dalam kelas, biasanya guru mengulangi hafalan Al-Qur'an siswa

secara bersama-sama atau per individu. Dengan metode seperti ini, memudahkan siswa menjadi lebih mudah mengulangi dan mengingat hafalan Al-Qur'an yang sudah mereka pelajari.

Metode pembiasaan tersebut dilaksanakan pada aktivitas lainnya seperti pelaksanaan Sholat Dhuha di pagi hari, dan juga Sholat Dzuhur. Dengan pembiasaan membaca bacaan sholat, bacaan ayat dalam sholat secara bersama-sama, siswa menjadi lebih mudah mengingat apa yang sudah mereka pelajari. Metode pembiasaan seperti ini, membuat siswa merasa tidak terbeban dengan hafalan tetapi mereka justeru merasa sedang belajar bersama-sama. Aktivitas seperti ini, menjadi salah satu kekuatan dari metode yang diterapkan dalam program pembelajaran yang berbasis Al-Qur'an ini. Dengan metode seperti ini, membuat siswa menjadi lebih mudah dalam belajar Al-Qur'an seperti menghafal, membaca, dan pembiasaan nilai-nilai Al-Qur'an tersebut lebih mudah tertanam kuat dalam ingatan dan tindakan siswa dalam kehidupan sehari-hari.

Kedua, pelajar "Iqra" merupakan salah satu mata pelajaran wajib bagi setiap peserta didik di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo. Dengan adanya mata pelajaran "Iqra", sangat membantu guru mengajarkan pada setiap siswa membaca Al-Qur'an dari aspek yang paling dasar. Mata pelajaran "Iqra" merupakan pondasi paling dasar bagi siswa sejak duduk di kelas satu. Pelajaran "Iqra" diajarkan berdasarkan standar kemampuan siswa. Misalnya, meskipun peserta didiknya baru duduk di bangku kelas dua sekolah dasar, tetapi kemampuan baca Al-Qur'annya sudah memenuhi standar bisa membaca Al-Qur'an dengan baik dan benar, maka peserta didik tersebut sudah bisa dimulai dengan membaca Al-Qur'an di level atas, agar proses yang diperoleh peserta didik tersebut akan lebih baik dan maksimal.

Ketiga, ekstrakurikuler takhfidz, merupakan salah satu program sekolah yang menstimulus kemampuan siswa di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo sehingga mempunyai kemampuan membaca dan menghafal Al-Qur'an dengan baik. Program ekstrakurikuler takhfidz dilaksanakan setiap seminggu sekali, biasanya pada hari Rabu sore. Dalam program ini, siswa diklasifikasikan berdasarkan kemampuannya. Misalnya, siswa yang belum mempunyai hafalan Al-Qur'an, maka siswa tersebut akan dikelompokkan dengan siswa yang kemampuannya sama dan di mulai dengan hafalan surat-surat pendek di Juz 30. Jika siswa yang sudah mempunyai bacaan dan hafalan Al-Qur'an yang bagus, maka siswa tersebut akan dikelompokkan dengan siswa yang kemampuannya sama dan biasanya di mulai dengan hafalan surat-surat yang tingkatannya sudah lebih kompleks, misalnya surah An- Naba.

Jika dilihat dari program SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo yang berbasis Al-Qur'an ini, menunjukkan bahwa proses belajar Al-Qur'an pada peserta didiknya benar-benar dimulai dari proses yang paling dasar. Dengan proses yang demikian, membuat peserta didiknya lebih terkontrol dan terukur dalam kemampuan belajar membaca dan menghafal Al- Qur'an.

Internalisasi nilai-nilai Al-Qur'an di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo, dimulai dari aspek penguasaan teks (membaca dan menghafal Al-Qur'an), kemudian diwujudnyatakan ke dalam tindakan sehari-hari oleh seluruh warga sekolah, misalnya sikap disiplin, jujur, tolong menolong, sopan santun, peduli terhadap sesama, dan bertanggungjawab. Dengan konsep seperti ini, akan membangun pemahaman yang kuat bagi siswa dan memberikan dampak positif

ketika mereka kembali ke rumah dan di masyarakat. Pemahaman tentang nilai-nilai dalam Al-Qur'an dapat terkontekstualisasikan dalam tindakan sehari-hari.

b) Pembelajaran Berwawasan Sains

Ilmu pengetahuan atau sains dapat dirumuskan sebagai himpunan pengetahuan manusia yang dikumpulkan melalui suatu proses pengajian dan dapat diterima oleh rasio, artinya dapat dinalar. Jadi, kita dapat mengatakan bahwa sains adalah himpunan rasionalitas kolektif insani. Misalnya, dalam ilmu pengetahuan kealaman atau sains natural, orang mengumpulkan pengetahuan itu dengan mengadakan pengamatan atau observasi, pengukuran atau pengumpulan data pada alam sekitar, baik yang hidup seperti manusia, binatang, tumbuhan, mau pun yang tidak bernyawa seperti bintang, matahari, gunung, lautan, dan benda-benda yang mengelilingi kita.

Di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo, pembelajaran berbasis sains dan teknologi merupakan salah satu bagian inti dari setiap proses pembelajarannya. Mata pelajaran umum maupun agama, pembelajarannya diarahkan pada proses experimental scientific methods, yakni pembelajarannya berwawasan sains seperti pengamatan, percobaan, dan penemuan. Metode seperti ini, tidak hanya terfokus pada mata pelajaran tertentu saja, tetapi semua mata pelajaran baik umum maupun agama diharuskan dengan menggunakan paradigma experimental scientific methods. Contohnya, sebagaimana yang dijelaskan oleh Hartati Da'aliuwa:

Pengalaman saya mengajar mata pelajar agama, peserta didik tidak hanya saya minta untuk menghafal dalil atau ayat-ayat yang berkaitan dengan mata pelajaran agama Islam. Jika mereka sudah kelas tiga misalnya, maka mereka wajib mempunyai referensi baik yang mereka tonton dari video eksperimen seseorang misalnya orang yang meneliti tentang gerak bumi. Antara isi ayat atau dalil tersebut coba kita hubungkan dengan penelitian terkait gerak bumi tersebut, kemudian ditarik kesimpulannya secara sederhana yang mudah dipahami oleh siswa. Dari metode pembelajaran seperti ini, siswa lebih mudah memahami apa pesan dalam Al-Qur'an kaitannya dengan pengetahuan sains tersebut.

Paradigma pembelajaran sains yang dikembangkan di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo menjelaskan beberapa poin pokok. Pertama, pembelajarannya menggabungkan teks yakni Al-Qur'an sebagai dasar pengetahuan dan koteks melalui proses mengamati, percobaan, atau menggunakan sumber informasi yang telah diteliti oleh orang lain sebagai sumber pengetahuan, dan dari sumber teks (Al-Qur'an) dan konteks tersebut (data) kemudian menjadi pengetahuan baru bagi siswa. Kedua, siswa bukan hanya sebagai objek pembelajaran tetapi sekaligus menjadi subjek, artinya siswa tidak bersifat pasif tetapi harus aktif, sehingga terjadi proses berpikir aktif pada siswa yang membentuk karakteristik yang mendiri, aktif, kritis, dan inovatif. Ketiga, Al-Qur'an sebagai nilai yang membentuk karakteristik siswa dan ilmu pengetahuan sebagai penggali potensi dan tujuan hidup.

Paradigma dan metode pembelajaran yang diaplikasikan di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo memberikan gambaran pentingya bagi setiap lembaga pendidikan Islam saat ini untuk merumuskan kerangka keilmuan dan kerangka kelembagaannya, karena melalui landasan keilmuan dan metode yang digunakan dalam lembaga pendidikan tersebut akan menentukan arah dan karakteristik

suatu lembaga pendidikan Islam. Proses menentukan kerangka keilmuan tersebut, tidak lepas dari berbagai aspek, seperti memahami apa problem dan kebutuhan sosial saat ini dan apa nilai jual lembaga pada masyarakat. Dengan memahami aspek sosial yang ada, maka program yang dirancang disuatu lembaga pendidikan Islam akan relevan dengan kebutuhan masyarakat yang ada. Persoalan seperti ini, terkadang banyak dilupakan oleh para pembuat kebijakan dan perumus program dalam lembaga pendidikan Islam maupun umum. Program dan kebijakan yang dibuat terkadang terpisah dengan problem dan perkembangan sosial yang ada di masyarakat. Tujuan utama dari program dan kebijakan pendidikan tersebut untuk memberikan pengetahuan dan kontribusi sosial pada masyarakat yang ada.

c) Program Sekolah Berbasis Filantropi

Istilah filantropi dalam bahasa Indonesia dimaknai kedermawanan dan cinta kasih terhadap sesama. Di kalangan Muslim Indonesia, kegiatan filantropi banyak dilakukan pasca krisis moneter di akhir tahun 1990- an, dengan melemahnya nilai tukar mata uang rupiah terhadap dolar, rontoknya dunia perbankan, jatuhnya perusahaan-perusahaan export-import serta meningkatnya angka pengangguran dan kemiskinan mendorong sebagian kalangan untuk malakukan gerakan filantropi untuk menjaga stabilitas sosial.

Di awal perkembangannya, kegiatan filantropi ini lebih banyak berfokus pada aspek penanganan bantuan kemanusiaan berupa kebutuhan sehar-hari seperti makanan, pakaian, uang, kesehatan dan lain sebagainya. Menurut Hilman Latief, seiring dengan berkembangnya masyarakat, kegiatan filantropi telah mempromosikan perubahan sosial dan perubahan kolektif yang lebih besar. Kegiatan filantropi saat ini, telah berkembang dan lebih beragam seiring dengan perubahan dan problem yang ada di masyarakat.

Filantropi dalam pendidikan Islam, merupakan salah satu kegiatan pendidikan yang mengarah pada layanan sosial yang sejalan dengan prinsip dan ajaran dalam Islam. Jenis-jenis filantropi Islam bisa dikategorikan menjadi enam yaitu: zakat, sedekah, infak, wakaf, hibah, dan hadiah. Seiring dengan berkembangnya kebutuhan masyarakat, kegiatan filantropi dalam pendidikan telah menyentuh banyak aspek sesuai dengan problem yang ada di masyarakat, akan tetapi tidak lepas dari prinsip filantropi dalam Islam itu sendiri, yakni mewujudkan nilai Islam sebagai rahmatan lil'alamin. Tujuan utama dari kegiatan filantropi tersebut, memberikan solusi dan manfaat bagi kehidupan masyarakat.

Salah satu contoh program filantropi dalam pendidikan, sebagaimana yang telah diterapkan di SMK Gratis Smart Informatika Surakarta. Sekolah ini, membuat konsep filantropi dengan merekrut peserta didiknya dari kalangan masyarakat ekonomi menengah ke bawah, diberikan kesempatan untuk memeroleh pendidikan secara gratis dan berkualitas. Contohnya lainnya kegiatan filantropi dalam lembaga pendidikan Islam, sebagaimana yang dikembangkan di SD Islam Surya Buana Kota Malang, dengan konsep kegiatan Amal Jum'at dan tiada hari tanpa sedekah, seluruh warga sekolah dibiasakan bagaimana memberikan zakat, infak, dan shadakah. Dari kegiatan tersebut, seluruh sumbangan warga sekolah akan disalurkan ke panti asuhan anak yatim, pembangunan masjid, dan disalurkan ke daerah-daerah yang terdampak bencana di Indonesia.

Di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo, kegiatan filantropi sekolah yaitu: Pertama, bantuan pendidikan untuk anak yatim piatu. Program ini, pihak sekolah

dengan memberikan bantuan berupa dana pendidikan untuk anak yatim piatu yang ada di sekolah lainnya di Kota Gorontalo. Bantuan ini diberikan bagi peserta didik yang benar-benar berstatus yatim piatu dan mempunyai keterbatasan dalam memenuhi kebutuhan pendidikannya. Kedua, program filantropi lainnya yang dikembangkan di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo, setiap tahunnya sekolah selalu menyelenggarakan kegiatan sunatan massal dan donor darah bagi masyarkat umum. Sekolah sebagai penyelenggara kegiatan, tujuannya untuk memberikan akses bagi masyarakat yang membutuhkan layanan tersebut. Ketiga, pihak sekolah juga memberikan bantuan dana bagi pembangunan masjid yang ada di masyarakat, dengan ketentuan bahwa proses pembangunan masjid tersebut mengalami keterbatasan dana dalam proses pembangunannya. Keempat, pihak sekolah juga terlibat aktif dalam kegiatan bantuan kemanusiaan seperti korban banjir, kebakaran, longsor, dan musibah sosial-kemanusiaan lainnya.

Kegiatan filantropi dalam Islam, bersinggungan erat dengan perintah Al-Qur'an dalam mewajibkan berzakat. Al-Qur'an mengulang sebanyak 72 kali perintah zakat (Itaa' Az-zakaat), kemudian kata infak dengan berbagai bentuk derivasinya muncul sebanyak 71 kali, dan kata sedekah muncul sebanyak 24 kali yang menunjukkan arti dan aktivitas filantropi dalam Islam. Sistem filantropi dalam Islam ini kemudian dirumuskan oleh para fuqaha dengan banyak bersandar pada Al-Qur'an dan hadits Nabi mengenai ketentuan terperinci seperti jenis-jenis harta, kadar minimal, jumlah, serta aturan lainnya.

Filantropi dalam Islam menganjurkan bahwa seorang Muslim berfilantropi agar harta kekayaan tidak hanya berputar di antara orang-orang kaya. Aktivitas filantropi ini, membawa wacana kedermawanan Islam ke dalam sebuah diskursus yang dapat menjangkau isu-isu yang lebih luas, tidak hanya melihat masalahnya dari segi wacana tradisional saja, seperti fikih dan etika Islam, melainkan juga dapat mengaitkan dengan isu-isu keadilan sosial, kesejahteraan umat, masyarakat madani, kebijakan publik, tata kelola yang baik dan manajemen yang profesional.

Model filantropi Islam yang dikembangkan di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo menjelaskan dua hal penting yaitu: Pertama, implementasi nilai-nilai keislaman yang dikembangkan dalam program sekolah yang menjangkau permasalahan sosial yang ada. Sekolah tidak sekadar menjadi tempat belajar mengajar sebagaimana biasanya, sekolah menjadi ruang yang mampu menjangkau persoalan sosial yang sedang berkembang. Kedua, sekolah dan masyarakat bukanlah hal yang terpisah, karena nilai yang dikembangkan dalam budaya sekolah merupakan nilai yang dibutuhkan oleh masyarakat seperti kerjasama, peduli terhadap sesama, toleran, dan inklusif.

3. Sekolah Islam dan Tanggung Jawab Sosial

Program sekolah yang dikembangkan di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo, melalui program sekolah yang berbasis Al-Qur'an, sains, dan filantropi menunjukkan adanya pergeseran paradigma pendidikan yakni dari sekolah ke masyarakat, dari ilmu ke tanggung jawab sosial. Paradigma pendidikan seperti ini merupakan bagian dari konsep pembelajaran kontekstual (Contextual Teaching Learning), konsep belajar mengajar yang membantu guru mengintegrasikan antara pengetahuan dan situasi sosial yang nyata, sehingga peserta didik lebih peka dan mampu mengimplementasikannya dalam kehidupan sehari-hari.

Perubahan paradigma pendidikan yang dikembangkan di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo ini menunjukkan bahwa antara tanggung jawab sekolah Islam

dan tanggung jawab sosial merupakan dua hal yang saling membutuhkan. Sekolah Islam tampil sebagai ruang pengembangan sumber daya manusia, sedangkan masyarakat merupakan ruang yang membutuhkan nilai-nilai yang telah dikembangkan dari sekolah Islam tersebut. Nuansa sekolah yang menunjukkan kepekaan terhadap aspek-aspek sosial merupakan kata kunci dari salah satu keberhasilan pengembangan program sekolah. Apa yang telah dikembangkan oleh pihak sekolah mempunyai dampak secara luas di masyarakat, sehingga prinsip sekolah untuk sekolah atau ilmu untuk ilmu tidak lagi relevan, karena konteks sosial yang kita hadapi saat ini tidak lagi terikat pada satu sudut pandang saja, tapi saling mengisi dan membutuhkan satu sama lain.

Pendidikan merupakan pilar kemajuan masyarakat, terjadi hubungan yang kompleks antara pendidikan, masyarakat, dan warga negara. Di sini, kita bisa memahami bahwa lembaga pendidikan seperti sekolah tidak dapat berdiri sendiri atau secara tunggal, tetapi membutuhkan simpul-simpul lainnya seperti dukungan dari masyarakat. Dukungan dari masyarakat tersebut merupakan bagian dari hubungan antara ilmu pengetahuan dengan fungsi sosial sekolah.
Salah satu indikator dari ilmu yang bermanfaat dalam sekolah, apabila ilmu pengetahuan tersebut memberikan manfaat bagi kehidupan masyarakat. Demikian halnya, antara program sekolah dengan kebutuhan masyarakat, program sekolah tidak semata-mata untuk kebutuhan dari warga sekolah itu sendiri, termasuk di dalamnya kebutuhan dari masyarakat secara luas. Dengan demikian, sekolah mampu menghadirkan cita-cita sebagaimana yang diamanatkan dalam Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional tahun 2003, BAB I, Pasal I poin ke- XVI, "Pendidikan Berbasis Masyarakat Adalah Penyelenggaraan Pendidikan Berdasarkan Kekhasan Agama, Sosial, Budaya, Aspirasi, dan Potensi Masyarakat sebagai Perwujudan Pendidikan dari, oleh, dan untuk Masyarakat.
SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo terkait tanggung jawab sosialnya menunjukkan dua hal penting, yaitu: Pertama, program sekolah tidak sekadar memperkuat pengetahuan peserta didik dan seluruh warga sekolah, juga ikut membentuk kepekaan sosial, emosional, dan spiritual. Nilai-nilai dasar tersebut merupakan bagian dari modal sosial bagi peserta didik dan seluruh warga sekolah untuk bisa beradaptasi dan survive di lingkungan sosialnya. Kedua, ada pergeseran paradigma antara fungsi sekolah Islam sebagai ruang belajar dan sekolah Islam sebagai ruang sosial. Selama ini, kebanyakan sekolah masih menggunakan paradigma yang monoperspektif, sekolah sebagai ruang untuk belajar saja, sedangkan problem-problem sosial lainnya di masyarakat tidak menjadi bagian penting dari tanggung jawab warga sekolah. Dengan perubahan sosial yang tidak terbatas, mengharuskan warga sekolah untuk mengubah paradigma dari yang monoperspektif tersebut menjadi multiperspektif. Dengan perubahan dan kebutuhan saat ini, sudah seharusnya sekolah mampu beradaptasi dengan perubahan dan tantangan sosial yang ada. Sekolah harus benar-benar memberikan pengetahuan dan pengalaman pada seluruh warga sekolah, agar sekolah benar-benar menjadi ruang yang bisa membentuk pengetahuan, pengalaman, dan keterampilan.

E. Kesimpulan

Hasil penelitian ini menyimpulkan tiga hal utama. Pertama, karakteristik masyarakat kelas menengah Muslim di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo

merupakan masyarakat Muslim yang progresif. Pilihan mereka terhadap sekolah tidak sekadar dilihat dari fasilitas dan nama lembaganya saja, tetapi dilihat dari program sekolah yang relevan dengan kebutuhan masyarakat saat ini, seperti pendidikan agama, sains, dan kegiatan sosial. Di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo, pihak sekolah menyelenggarakan program pendidikan yang relevan dengan kebutuhan masyarakat Muslim tersebut, seperti pendidikan yang berbasis Al-Qur'an, Sains, dan kegiatan Filantropi di masyarakat.

Kedua, beberapa program unggulan sekolah di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo yakni; (1) Belajar Al-Qur'an dengan metode pembiasaan. Proses belajar Al-Qur'an dijadikan pembiasaan, seperti menghafal ayat-ayat Al-Qur'an secara bersama-sama setiap pagi, pada saat sholat, dan diperkuat pada mata pelajaran dan program ekstrakurikuler lainnya, sehingga belajar Al-Qur'an lebih mudah dipahami dan diingat oleh siswa. (2) Experimental scientific methods merupakan metode belajar sains yang terintegrasi dengan seluruh mata pelajaran lainnya seperti agama. Siswa diajarkan untuk melakukan pengamatan, percobaan, dan penemuan, sehingga akan membentuk pemahaman siswa terhadap suatu permasalahan secara objektif dan komprehensif. (3) Kegiatan filantropi sekolah seperti membantu korban bencana alam, bantuan pendidikan untuk anak yatim, kegaitan donor darah, sunatan massal, bantuan dana bagi pembangunan masjid yang ada di masyarakat merupakan internalisasi nilai-nilai keagamaan dan tanggung jawab sekolah terhadap masyarakat.

Ketiga, ada proses pergeseran paradigma dari fungsi sekolah yang dikembangkan di SD Islam Al Azhar 43 Gorontalo. Dari Sekolah ke masyarakat, dari ilmu pengetahuan ke tanggung jawab sosial. Artinya, ada hubungan yang erat antara ilmu, sekolah, dan masyarakat. Sekolah mampu memberikan fungsi lembaganya secara luas, dari kegiatan belajar mengajar hingga ke ruang aktualisasi sosial lainnya.

Daftar Pustaka

Abdullah, Amin, Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonktif, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).

Azizah, Nur dan Imam Machali, Pendidikan Islam dan Kelas Menengah Muslim Yogyakarta: Studi di SDIT Insan Utama Yogyakarta, Intizar: Jurnal LP2M, UIN Raden Fatah Palembang, Vol. 24, No, 1. 2018.

Baiquni, A, Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern, penghimpun teks Jimly Ash-Shidiqy (Jakarta: Pustaka, 1983).

Faizin, Sururil, Posisioning Guru dalam Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama Islam: Sebuah Telaah Konseptual, Suluh: Jurnal Pendidikan Islam, Ikatan Mahasiswa Pascasarjana UIN SUKA Yogyakarta, Vol. 4, No. 1. 2011.

Fattah, Nanang, Analisis Kebijakan Pendidikan, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012).

Futaqi, Sauqi dan Imam Machali, Pembiayaan Pendidikan Berbasis Filantropi Islam: Strategi Rumah Pintar BAZNAS Piyungan Yogyakarta, Manageria: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol.III. No. 2. 2018.

Hidayati, Nurul, Konsep Integrasi Tripusat Pendidikan terhadap Kemajuan Masyarakat, Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam, STAIN Kudus, Vol.XI, No. 1. 2016.

Idi, Abdullah, Toto Suharto, Revitalisasi Pendidikan Islam, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006).

Jati, Wasisto Raharjo, Tinjauan Perspektif Intelengensia Muslim terhadap Genealogi Kelas Menengah Muslim di Indonesia, Islamica: Jurnal Studi Keislaman, UIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 9, No. 1. 2014.

Kasdi, Abdurrohman, Filantropi Islam untuk Pemberdayaan Ekonomi Umat (Model Pemberdayaan ZISWAF di BMT Se-Kabupaten Demak), Iqtishadia: Jurnal Kajian Ekonomi dan Bisnis Islam, STAIN Kudus, Vol.IX, No. 2. 2016.

Latief, Hilman, Agama dan Pelayanan Sosial; Interpretasi dan Aksi Filantropi dalam Tradisi Muslim dan Kristen di Indonesia, Religi: Jurnal Studi Agama-Agama, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. IX, No. 2. 2013.

------------------, Filantropi dan Pendidikan Islam di Indonesia, Jurnal Pendidikan Islam, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Vol.XXXIII, No. 1, hlm. 124. 2013.

Nasrulloh, Filantropi Islam: Praktek dan Kontribusinya terhadap Ketercapaian Sustainable Development Goals (SDGs), Proceeding: Annual Conference for Muslim Scholars, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019.

Nurhayati, Isti, Implikasi Budaya Sekolah Terhadap Peri Kehidupan Akademis, Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam, STAIN Kudus, Vol.XI, No. 1. 2016.

Nasution, S, Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif, (Bandung: Tarsito, 2003)

Subando, Joko, Pengelolaan Sekolah Berbasis Filantropi (Studi Situs di SMK Gratis Smart Informatika Surakarta), Wahana Akademia: Jurnal Studi Islam dan Sosial, UIN Walisongo Semarang, Vol. III, No. 1. 2016.

Suherman, Penanaman Nilai Filantropi Islam di Lembaga Pendidikan (Studi Kasus di SD Islam Surya Buana Kota Malang), Al-Asasiyya: Journal Basic of Education, Universitas Muhammadiyah Ponorogo, Vol. III, No. 2. 2019.

Sugiyono, Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D, (Bandung: Alfabeta, 2008).

Suyatno, Sekolah Dasar Islam Terpadu dalam Konsepsi Kelas Menengah Muslim Indonesia, Analisa: Journal of Social Science and Religion, Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, Vol. 22, No. 1, 2015.

Syafar, Djunawir, Manajemen Pendidikan Perdamaian (Studi Pluralisme Agama di SD Negeri 46 Hulontalangi Kota Gorontalo), (Yogyakarta: Tesis Manajemen Kebijakan Pendidikan Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018).

Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional, Undang-Undang RI No. 20. Tahun 2003, (Jakarta: Sinar Grafika, 2008).

TANTANGAN IMPLEMENTASI OUTCOME-BASED EDUCATION DALAM MEMBANGUN NILAI KARAKTER MAHASISWA DI MASA PANDEMIK COVID-19

Indah Komsiyah

IAIN Tulungagung,
Jln. Mayor Sujadi Timur 46 Tulungagung-Jawa Timur 66221
Telepon (0355)321513,321656 Faxmile (0355) 321656
indahkhom789@gmail.com

Abstract : The purpose of this study was to obtain information about the application of outcome-based education in building student character values during the Covid-19 pandemic. Outcome-based education provides major reforms to current concepts of teaching and learning amidst technological advances. This study used descriptive qualitative research with the literature method. Data was collected from articles that have been taken from journals published from the 2015-2021 years. The data analysis technique used data reduction, data presentation and drawing conclusions. The results of the study concluded that the role of technology in the implementation of outcome-based education in the Covid-19 era was designed in the concept of online teaching. The teacher prepares materials and assessments in accordance with online concepts. Teaching and learning is also done through video calls to create communicative concepts. Thus, every student's attitude and behavior during online learning creates good habits that lead to good character building such as discipline, honesty, creativity, hard work, love of reading and curiosity.
Key words: *Covid-19, Online, Character Value, Outcome-based Education.*

Abstrak: Tujuan kajian ini adalah untuk mendapatkan informasi tentang penerapan pendidikan berbasis hasil dalam membangun nilai karakter pebelajar di masa pandemik Covid-19. Pendidikan berbasis hasil memberikan reformasi yang besar terhadap konsep pengajaran dan pembelajaran saat ini ditengah-tengah kemajuan teknologi. Kajian ini menggunakan penelitian kualitatif deskriptif dengan metode kepustakaan. Data dikumpulkan dari artikel-artikel yang telah diambil dari jurnal-jurnal yang terbit dari rentang waktu 2015-2021. Teknik analisis datanya menggunakan reduksi data, penyajian data dan penarikan simpulan. Hasil kajian menyimpulkan bahwa peran teknologi pada penerapan pendidikan berbasis hasil di era covid-19 terancang dalam konsep pengajaran secara daring. Pengajar menyiapkan materi serta penilaian yang sesuai dengan konsep daring. Pengajaran dan pembelajaran juga dilakukan melalui panggilan video untuk menciptakan konsep komunikatif. Dengan demikian, setiap sikap dan perilaku pebelajar selama belajar daring menciptakan kebiasaan baik yang mengarah pada pembentukan karakter yang baik seperti kedisiplinan, kejujuran, kreatif, kerja keras, gemar membaca dan rasa ingin tahu.
Kata kunci : *Covid-19, Daring, Nilai Karakter, Pendidikan Berbasis Hasil*

PENDAHULUAN

Penyebaran virus Covid-19 di Indonesia pada bulan Maret 2020 telah mengharuskan berbagai aktivitas manusia pada berbagai bidang harus dilakukan secara terbatas dan daring. Hal ini juga berdampak pada penyelenggaraan proses pembelajaran dan pengajaran. Karena penangguhan kelas tatap muka, pembelajaran harus disampaikan secara daring. Kombinasi model pembelajaran *asynchronous* dan *synchronous*pun diadopsi (Moorhouse, 2020). Pandemi COVID-19 memulai transformasi digital yang luas, tiba-tiba, dan dramatis dalam masyarakat. Pandemi memaksa para pendidik melakukan lompatan digital yang luar biasa dalam pendidikan. Hal ini membutuhkan penyesuaian yang signifikan tidak hanya dari anak-anak dan pendidik, tetapi juga dari orang tua, administrasi dan seluruh masyarakat.Guru dan sekolah harus memimpin transformasi digital yang tiba-tiba dan tidak terduga dari pendidikan dasar anak-anak, tanpa persiapan yang matang(Iivari, Sharma, & Ventä-Olkkonen, 2020). Artinya setiap orang (mahasiswa, dosen, dan orang tua) harus memiliki kompetensi ganda seperti penguasaan pengetahuan dan teknologi yang relevan saat ini (Efendi et al., 2020; Abidah, Hidaayatullaah, Simamora, Fehabutar, & Mutakinati, 2020).

Setelah itu, banyak permasalahan yang harus dihadapi oleh dosen, mahasiswa bahkan orang tua dalam pelaksanaan pembelajaran di rumah, karena kegiatan belajar harus dilakukan secara daring menggunakan *smartphone* ataupun perangkat komputer. Perangkat teknologi dapat memberikan dampak yang positif terhadap kemampuan mahasiswa jika dilaksanakan dengan tepat (Sutisna, Novita, & Iskandar, 2020;Hastini, Fahmi, & Lukito, 2020). Bagi kebanyakan orang tentunya hal tersebut memberatkan karena bagi para orang tua yang tidak memiliki perangkat teknologi harus mampu menyediakannya seperti *smartphone* atau laptop. Selain itu, mereka juga harus menyediakan kebutuhan kuota untuk jaringan internet.

Segala permasalahan muncul dalam penyelenggaraan pembelajaran di masa pandemic covid-19 antara lain; 1) kesiapan dosen dalam menyiapkan pembelajaran agar tujuan pembelajaran dapat tercapai sesuai dengan kurikulum, 2) kesiapan sarana dan prasarana pembelajaran, 3) kesiapan perangkat teknologi yang dimiliki oleh mahasiswa, 4) kesiapan universitas dalam menyiapkan konsep pembelajaran dan pengajaran sesuai dengan kerangka kurikulum yang telah ditetapkan, seperti konsep pendidikan berbasis hasil, dan 5) kesiapan sumber daya belajar yang harus disiapkan karena perubahan konsep pelaksanaan pengajaran.

Para orang tua dan dosen memiliki tanggung jawab yang besar dalam memberikan bimbingan dan memotivasi agar mahasiswa tetap memiliki karakter yang baik. Saat ini menanamkan nilai-nilai kejujuran dalam masyarakat, keluarga dan lingkungan pendidikan bukanlah hal yang mudah. Krisis yang melanda mahasiswa menunjukkan bahwa pendidikan agama dan moral yang diterima di lembaga pendidikan tidak berdampak pada perilaku manusia Indonesia. Demoralisasi terjadi karena proses pembelajaran yang cenderung mengajarkan nilai-nilai dan pendidikan karakter hanya sebatas teks dan tidak mempersiapkan pelajar untuk merespon dan menghadapi kebutuhan dengan segala permasalahannya (Akhwan, 2014). Sejalan dengan pernyataan ini, akar masalah terletak pada praktik pendidikan yang terlalu berorientasi pada pembinaan kemampuan intelektual hanya dalam konteks pemenuhan tenaga kerja

(Fakhrudin, 2014). Dari penelitian tersebut memberikan pekerjaan rumah yang sangat besar terhadap pengembangan kepribadian siswa sebagai wujud dari pengembangan karakter mahasiswa dalam pembelajaran mandiri melalui Pembelajaran Jarak Jauh (PJJ).

Dari penelitian-penelitian tersebut diketahui bahwa pelaksanaan pendidikan berbasis hasil di masa pandemik covid-19 memberikan tantangan yang besar untuk pencapaian tujuan pembelajaran. Apalagi, konsep pendidikan berbasis hasil mengarah pada pengembangan anak-anak didik baik secara pengetahuan ataupun karakter. Pada konsep pendidikan berbasis hasil memberikan kerangka kerja yang fokus pada pengaturan hasil belajar dan pembelajaran berpusat pada mahasiswa. Pendekatan berbasis hasil membutuhkan pergeseran pikiran dalam proses kurikulum dan cara di mana pelajar harus diberdayakan untuk pencapaian hasil. Namun, kajian ini fokus pada tantangan yang dihadapi para dosen dalam menerapkan pendidikan berbasis hasil terkait pada pembangunan nilai karakter. Hal ini disebabkan karena pembinaan karakter mahasiswa pada pembelajaran daring bukanlah hal mudah. Dosen harus mampu membangun nilai karakter di tengah-tengah pembelajaran mandiri yang tidak selalu dilakukan melalui panggilan video, karena mahasiswa juga dituntut belajar mandiri melalui website ataupun aplikasi pembelajaran yang disediakan oleh dosen atau universitas seperti *e-learning.*

Dari paparan tersebut, tujuan dari penulisan kajian ini adalah untuk mendapatkan informasi tentang konsep pendidikan berbasis hasil dalam membangun nilai karakter siswa yang relevan dengan kondisi saat ini. Apalagi, arah pembelajaran yang dilakukan secara tiba-tiba memaksakan perubahan konsep pembelajaran tatap muka menjadi daring ataupun kombinasi daring dan tatap muka melalui panggilan video ataupun pemanfaatan teknologi. Namun, implementasi pendidikan berbasis hasil menjadi tantangan yang besar bagi para dosen karena kegiatan belajar dilakukan secara daring. Kajian ini dapat memberikan kontribusi terhadap pengembangan kualitas penyelenggaraan pendidikan di sekolah dari pemanfaatan teknologi di masa pandemik covid-19. Mahasiswa tetap memiliki kemampuan membentuk pribadi yang berkarakter kuat untuk menghadapi tantangan global saat ini. Selain itu, kajian ini juga memberikan pengetahuan tentang penerapan pendidikan berbasis hasil untuk membangun karakter mahasiswa. Adapun rumusan masalah yang dikaji adalah bagaimana implementasi konsep pendidikan berbasis hasil dalam membangun nilai karakter mahasiswa di era pandemic covid-19?

METODE

Kajian ini adalah deskripsi kualitatif dengan metode kepustakaan. Kajian ini mengarah pada pengkajian fenomena yang terjadi dilapangan melalui proses observasi ataupun pengamatan (Ary, Jacobs, Sorensen, & Razavieh, 2010). Penelitian kepustakaan merupakan penelitian yang sumber data-datanya berasal dari berbagai literatur perpustakaan, baik berupa buku, kamus, dokumen, jurnal dan lain sebagainya. Dari berbagai literatur tersebut dapat menemukan, mengungkapkan, mengembangkan dan menguji kebenaran konsep, teori, dan pemikiran seorang tokoh sehingga perlu dilakukan kajian terhadap literatur yang sesuai dengan topik penelitian(Harahap, 2014). Data diambil dari literatur dan artikel-artikel yang telah dipublikasikan pada jurnal periode 2015-2021 terkait

dengan fokus penelitian. Teknik analisis data mengadopsi dari teori Miles dan Huberman yang terdiri dari tiga tahap yaitu tahap reduksi. Tahap ini mengarahkan pada pengumpulan data yang sesuai dengan fokus penelitian. Kedua adalah tahap penyajian data. Tahap ini melakukan pengkategorian data sesuai dengan fokus masalah dan analisis data. Tahap ketiga adalah penarikan simpulan dari data yang telah dianalisis (Miles & Huberman, 1994).

PEMBAHASAN

1. Peran Teknologi Dalam Pelaksanaan Pendidikan Berbasis Hasil di Era Pandemic Covid-19

Pelaksanaan pembelajaran jarak jauh di Indonesia masih perlu dievaluasi dari segi kesiapan guru dalam memilih platform yang tepat bagi siswa. Guru juga perlu memahami komponen-komponen yang ada dalam pembelajaran jarak jauh agar tidak terkesan sembarangan dalam melakukan pembelajaran secara daring dari pemanfaatan perangkat teknologi. Desain pembelajaran juga harus mengupayakan agar peserta didik memiliki tingkat kemandirian belajar yang tinggi sehingga mampu melaksanakan pembelajaran tanpa harus diawasi secara maksimal oleh guru(Churiyah, Sholikhan, Filianti, & Sakdiyyah, 2020). Dari penelitian ini diketahui bahwa pelaksanaan PJJ yang telah digunakan selama pandemic covid-19 mengarahkan kemandirian siswa dalam menggunakan fasilitas teknologi. Manfaat dan tantangan pembelajaran daring bagi siswa adalah satu hal yang sama. Dengan orientasi yang tepat, dukungan individual, dan penataan program daring memiliki tujuan, pembelajaran daring dan campuran(Lewis, Whiteside, & Dikkers, 2015). Namun, pelaksanaan PJJ di Indonesia tidak begitu saja mudah, banyak masalah jaringan, kurangnya pelatihan dan kesadaran tantangan utama dalam pencapaian tujuan pendidikan belum tercapai (Arora & Srinivasan, 2020). Apalagi, kelas virtual yang menggunakan panggilan video memberikan tantangan terhadap pengelolaan siswa agar memiliki tingkat motivasi yang sama seperti kegiatan belajar tatap muka.

Pembelajaran daring dapat menjadi masalah baru bagi siswa. Karena siswa berasal dari tempat yang berbeda, maka masalah yang mereka hadapi juga berbeda. Seperti siswa di Fort De Kock Bukittinggi lebih suka belajar tatap muka daripada belajar secara daring. Pembelajaran tatap muka lebih efektif dan memotivasi dari pada belajar daring. Siswa sulit untuk berkolaborasi atau bekerja sama dengan teman-temannya dalam kerja kelompok. Komunikasi tidak bisa berjalan dengan baik jika hanya dengan menggunakan *handphone* atau email karena tidak leluasa untuk mengeksplorasi apa yang ingin dikatakan. Masalah lainnya adalah kurangnya koneksi internet(Meladina & Zaswita, 2020). Pembelajaran daring berbeda dari pengajaran jarak jauh darurat, pembelajaran daring akan lebih berkelanjutan sementara kegiatan instruksional akan menjadi lebih hibrid asalkan tantangan yang dialami selama pandemi ini dieksplorasi dengan baik dan diubah menjadi peluang(Adedoyin & Soykan, 2020). Jadi, tantangan pembelajaran daring telah memberikan perubahan yang cukup besar terhadap guru karena mereka dituntut harus menguasai kemajuan teknologi agar pengajaran dan pembelajaran bisa berjalan sesuai harapan. Artinya siswa juga mendapatkan tujuan pembelajaran yang berorientasi pada hasil.

Namun, kondisi pandemic covid-19 bagi negara-negara yang belum berkembang memberikan banyak kendala untuk menggunakan teknologi. Seperti

di Pakistan, sebagian besar siswa tidak dapat mengakses internet karena masalah teknis dan moneter. Kurangnya interaksi tatap muka dengan instruktur, waktu respon dan tidak adanya sosialisasi kelas tradisional adalah beberapa masalah lain yang dihadapi saat ini (Adnan, 2020). Di India juga saat ini dihadapkan pada permasalahan pengaturan pembelajaran. Situasi ini menantang sistem pendidikan di seluruh dunia dan memaksa pendidik untuk beralih ke mode pengajaran daring dalam semalam. Banyak institusi akademis yang sebelumnya enggan mengubah pendekatan pedagogis tradisional, mereka tidak punya pilihan selain beralih sepenuhnya ke pengajaran-pembelajaran daring. Metode pengajaran online mendukung dan memfasilitasi kegiatan belajar-mengajar, tetapi ada kebutuhan yang sangat mendesak untuk mempertimbangkan pro dan kontra teknologi dan memanfaatkan potensinya. Bencana dan pandemi seperti Covid-19 dapat menciptakan banyak kekacauan dan ketegangan. Oleh karena itu, ada kebutuhan penting untuk mempelajari teknologi secara mendalam dan dengan uji tuntas untuk menyeimbangkan ketakutan dan ketegangan ini di tengah krisis tersebut (Dhawan, 2020). Berbagai rancangan pembelajaran daring mengarahkan lembaga pendidikan untuk menyediakan platform yang sesuai kebutuhan saat ini (Ahmad, Sosa, & Musfy, 2020). Pandemi COVID-19 telah memberlakukan "pengajaran jarak jauh darurat" di seluruh dunia pendidikan, yang mengarah pada penutupan institusi di berbagai pengaturan, dari tahun-tahun awal hingga pendidikan tinggi (Crick, Knight, Watermeyer, & Goodall, 2020).

Konsep praktis OBE tertuang dalam bentuk desain instruksional, proses pengajaran, dan perangkat asesmen. Dalam sistem pendidikan, setidaknya terdapat tiga hal yang menjadi perhatian yaitu input, proses, dan output. Input berfokus pada hal-hal yang dapat meningkatkan input dalam sistem pendidikan seperti finansial, infrastruktur, dan lainnya. Proses berfokus pada proses untuk mengontrol, mengorganisasi, dan menyampaikan pengetahuan dalam pembelajaran. Sementara output berfokus terhadap produk pendidikan yang kemudian dikenal dengan *Outcome Based Learning* (OBE).

Pada studi kasus di Amerika dan Korea terkait pembelajaran daring memberikan konsep yang berbeda. Guru di Amerika Serikat cenderung fokus pada interaksi pelajar-ke-pelajar, sedangkan guru Korea menekankan interaksi guru-ke-pelajar. Guru Korea merasakan kesenjangan antara ideal dan kenyataan dalam mengintegrasikan interaksi sebagai bagian dari aktivitas daring dalam pembelajaran (Yoo, Jeong Kim, & Young Kwon, 2014). Dari penelitian tersebut dipahami bahwa ide-ide praktis dari pengalaman global memberikan pemahaman untuk adaptasi pengajaran dan pembelajaran global ataupun multikultural selama proses pembelajaran daring yang difokuskan para siswa. Model pendidikan berpusat pada siswa menjadi salah satu desain dari konsep OBE. Pendidikan berbasis hasil (OBE) adalah model pengajaran yang berpusat pada siswa yang menekankan pada penilaian kinerja siswa melalui hasil. Hasil mencakup pengetahuan, keterampilan, dan perilaku.OBE memberikan lebih banyak bobot pada apa yang siswa akan dapat 'lakukan daripada apa yang akan mereka 'ketahui'.

Jadi, implementasi dari konsep pendidikan berbasis hasil (*outcome-based education)* yang telah disesuaikan dengan kerangka kurikulum di Indonesia dapat terealisasi sesuai harapan. Tentunya, penerapan *outcome-based education* di kelas

tidak semudah di kelas tatap muka. Pada dasarnya kualitas sistem pendidikan dapat dinilai dari tiga sudut pandang yaitu masukan ke sistem, apa yang terjadi dalam sistem, dan keluaran sistem.Masukan berfokus pada keuangan, sumber daya, infrastruktur, dll. Mereka yang tertarik dengan apa yang terjadi dalam sistem akan memfokuskan perhatian mereka terutama pada proses yang digunakan untuk mengatur, mengontrol, dan memberikan pendidikan dan pelatihan.Sedangkan yang berminat pada *outcome* akan memusatkan perhatiannya pada produk atau hasil dari proses pendidikan.Ada dua jenis hasil dari sistem pendidikan, yang pertama termasuk indikator kinerja seperti hasil tes, tingkat kelulusan, dll. Jenis kedua biasanya dinyatakan dalam apa yang diketahui dan mampu dilakukan.

Pendidikan berbasis hasil (OBE) memberikan perubahan paradigma terbaru yang melanda sistem pendidikan saat ini di tengah pandemic covid-19. Arah pendidikan yang harus mampu menghadapi tantangan global. Model pendidikan berbasis hasil memiliki relevansi dengan kemajuan teknologi untuk rancangan pengajaran dan pembelajaran. OBE menyajikan reformasi pendidikan berulang yang didasarkan pada filosofi pembelajaran yang berpusat pada siswa dan berfokus pada output (hasil) daripada input (diajarkan). Berbeda dengan pendidikan tradisional, OBE lebih menekankan pada proses pembelajaran yang diupayakan dan dikelola secara aktif oleh mahasiswa sendiri dan dosen hanya berperan sebagai fasilitator dalam pencarian pengetahuan mahasiswa.

Di masa pandemic covid-19, OBE terimplementasi pada penggunaan berbagai aplikasi dari kemajuan teknologi untuk belajar mengajar seperti *zoom, google meet, google classroom, social media,* dan sebagainya. Media tersebut digunakan sebagai fasilitator untuk pembelajaran daring yang telah digunakan selama pandemic. Kegiatan belajar daring tetap berpusat pada mahasiswa dengan konsep kemandirian. Mahasiswa di tuntut mengembangkan kreatifitas mereka dalam mencapai tujun pembelajaran. Pada konsep OBE juga telah memposisikan dosen sebagai fasilitator yang membimbing dan memberikan arahan bagi mahasiswa untuk mengarungi pembelajarannya sendiri. Dengan diterapkannya OBE, telah menyebabkan revolusi dalam cara pandang akademisi terhadap proses pembelajaran dan penilaian yang relevan. Penilaian pembelajaran siswa tidak lagi hanya bergantung pada ujian yang berorientasi pada tujuan. Dengan OBE, metode penilaian berbagai keterampilan, pengetahuan dan sikap menjadi beragam dan berbagai pedagogi pembelajaran diperkenalkan untuk memastikan pencapaian hasil. Dari pembelajaran daring ini, model pendidikan berbasis hasil yang telah dikembangkan ditujukan pada pembelajaran kontekstual karena mahasiswa dituntut mempunyai kemandirian. Mereka diarahkan untuk mampu menyelesaikan masalah ataupun proyek tugas yang diberikan secara ilmiah. Berbagai literatur diberikan dosen untuk membantu mahasiswa menggali dan mendapatkan pengetahuan dalam menyelesaikan tugasnya.

2. Nilai Karakter Dalam Pendidikan Berbasis Hasil di Era Pandemik Covid-19

Banyak penelitian yang telah dilakukan terkait dengan pembangunan karakter pebelajar selama proses pembelajaran di rumah. Dalam kurilulum, dosen harus mampu mengembangkan nilai-nilai pendidikan karakter pada setiap pelajaaran yang telah dirancang serta interaksi yang terjadi selama proses pengajaran dan pembelajaran. Pada penelitian (Komariah & Satori, 2021) telah

membangun karakter pebelajar melalui jurnal harian untuk kegiatan yang harus dilakukan di rumah. Hasilnya orang tua merasa puas dengan apa yang dilakukan sekolah terutama mengenai jurnal harian yang didalamnya terdapat kegiatan merawat lingkungan rumah. Orang tua merasa terbantu oleh anaknya dirumah yang ingin membantu pekerjaan rumah tangga seperti mencuci piring, menyapu, mencuci kendaraan, membantu adik-adiknya belajar, dan lain sebagainya. Ketika ini menjadi kebiasaan, itu akan berubah menjadi karakter. Sehingga di tengah pandemi COVID-19 yang menuntut siswa untuk belajar dari rumah, pendidikan karakter dapat dilanjutkan. Namun dibutuhkan kerjasama yang erat antara sekolah, guru, dan orang tua agar karakter baik yang ditanamkan dapat melekat pada siswa. Hal yang sama juga ditunjukkan dari hasil penelitian (Setiawan, 2019) bahwa pengembangan karakter mahasiswa sangat didukung oleh kolaborasi orang tua dalam memperhatikan anak-anak mereka belajar Ketika di rumah.

Pendidikan memang menjadi salah satu aspek yang sangat dipengaruhi oleh keberadaan COVID-19. Kondisi pandemi saat ini, inovasi harus dilakukan dalam pembelajaran. Karena kegiatan yang melibatkan banyak orang tidak diperbolehkan seperti pembelajaran tatap muka di kelas, maka setiap kegiatan pembelajaran harus dialihkan dari tatap muka ke daring, untuk meminimalisir penyebaran COVID-19. Pembelajaran daring adalah pembelajaran jarak jauh dan tidak perlu menghadirkan pendidik dengan siswa dalam satu ruangan (kelas). Pembelajaran daring dilakukan oleh semua satuan pendidikan, mulai dari tingkat perguruan tinggi, sekolah menengah, bahkan sekolah dasar. Pembelajaran daring dilakukan dengan memanfaatkan kemajuan teknologi dan informasi dengan menggunakan jaringan internet dalam pelaksanaannya. Pendidikan karakter merupakan proses pendidikan untuk menanamkan dan mengembangkan budi pekerti yang baik pada diri peserta didik yang dapat dipraktekkan dalam kehidupan sosialnya. Pendidikan karakter memiliki peran yang sangat penting terutama selama pembelajaran pada masa pandemi COVID-19 seperti sekarang ini, sehingga peserta didik memiliki rasa disiplin, rasa tanggung jawab, dan rasa ingin tahu akan sesuatu yang baru. Dengan pendidikan karakter, siswa juga lebih mandiri dalam mempelajari materi baru yang diberikan oleh guru sehingga dapat menyelesaikan tugas yang diberikan dengan baik dan sesuai dengan waktu yang telah ditentukan. Sehingga pendidikan karakter harus selalu ditanamkan pada peserta didik, agar peserta didik dapat mengembangkan setiap potensi yang ada pada dirinya (Intania & Sutama, 2020).

Penguatan karakter kejujuran yang dilakukan oleh orang tua melalui contoh, motivasi dan hukuman. Contoh diberikan selama pembelajaran di rumah. Hal ini terlihat dari penugasan yang diberikan oleh guru di rumah. Anak melakukan tugas ini harus berdasarkan kejujuran apakah masih melibatkan orang tua atau dilakukan secara mandiri. Kedua, sifat kejujuran didorong melalui motivasi, misalnya saat anak mengerjakan tugas secara mandiri, orang tua memberikan hadiah sebagai tanda tanggung jawab dan tahu apa tugasnya. Seorang anak harus jujur kepada gurunya untuk belajar mandiri tanpa bantuan orang tua. Terakhir, penguatan karakter kejujuran dilakukan oleh orang tua dengan memberikan hukuman. Jika anak tidak jujur, bagaimanapun juga, orang tua memberikan hukuman pendidikan. Bentuknya bisa membantu orang tua atau membaca bahan ajar (Pratiwi & Murdiono, 2020).

Pegembangan nilai karakter pebelajar dalam rancangan pendidikan hasil selama proses pandemic covid-19 terlihat dari Kerjasama antara pendidik dengan orang tua. Selain itu, nilai-nilai dari pendidikan karakter juga dapat dilihat dari hasil belajar pebelajar. Ketepatan waktu dalam menyelesaikan tugas yang telah diberikan juga menjadi salah satu indikator bagi pembangunan karakter yang baik yaitu kedisiplinan. Beberapa nilai-nilai karakter yang bisa muncul sebagai hasil pembelajaran daring adalah;

1. Kejujuran yang tergambarkan pada pengerjaan tugas yang dilakukan secara jujur tanpa adanya bantuan orang lain
2. Kedisiplinan yang muncul dari kebiasaan mahasiswa atau siswa dalam mengirimkan tugas kepada pengajar.
3. Kemandirian yang terlihat pada upaya setiap pebelajar dalam menjawab semua tugas yang diberikan.
4. Kreatif yang terlihat pada penyelesaian tugas yang telah diberikan.
5. Kerja keras tergambar pada usaha mahasiswa atau siswa untuk mencari berbagai sumber belajar baik dari buku ataupun website pembelajaran.
6. Rasa ingin tahu bisa tergambar pada pertanyaan yang diberikan oleh pebelajar kepada pengajar jika ada materi yang tidak dipahami. Aktif dalam zoom ataupun panggilan video lainnya jika materi tidak dipahami
7. Gemar membaca menjadi kebiasaan bagi pebelajar karena mereka dituntut untuk menyelesaikan berbagai tugas.

KESIMPULAN

Pendidikan berbasis hasil pada masa pandemik covid-19 tergambar pada cara pengajar merancang pembelajaran daring. Berbagai aplikasi digunakan untuk memudahkan pembelajaran seperti aplikasi *google classroom, zoom, google meet, moodle,* dan sebagainya. Berbagai macam aplikasi yang menggunakan jaringan internet memudahkan pengajar menyampaikan materi kepada pebelajar sehingga tujuan pembelajaran tetap dapat dicapai. Walaupun di beberapa negara yang belum berkembang atau terbelakang masih menghadapi masalah dalam penggunaan perangkat teknologi untuk pengajaran dan pembelajaran. Kendala besar yang dihadapi dari pembelajaran daring adalah kendala jaringan ataupun kesiapan pengajar mengatur kelas daring. Karena pengajar harus mampu memberikan materi yang sesuai kebutuhan latar belakang pebelajar yaitu perangkat teknologi yang mereka miliki. Selain itu, pengajar juga harus mampu menciptakan komunikatif yang interaktif

SARAN

Kemajuan teknologi dan pengetahuan telah memberikan perubahan terhadap kehidupan manusia yang begitu cepat dan memberikan banyak dampak. Oleh karena itu, setiap pendidik harus selalu melakukan *update* keilmuan dan mengikuti perkembangan teknologi, karena saat ini proses pengajaran dan pembelajaran juga telah menggunakan fasilitas teknologi melalui jaringan internet. Selain itu, pendidik juga harus mampu berperan sebagai fasilitator dalam melaksanakan pendidikan berbasis hasil. Dunia industri menuntut lulusan mempunyai kompetensi yang sangat tinggi seiring dengan kebutuhan perubahan zaman. Pendidik harus selalu belajar setiap saat agar keilmuan yang disampaikan di kelas daring ataupun luring relevan dengan kondisi saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

Abidah, A., Hidaayatullaah, H. N., Simamora, R. M., Fehabutar, D., & Mutakinati, L. (2020). The Impact of Covid-19 to Indonesian Education and Its Relation to the Philosophy of "Merdeka Belajar." *Studies in Philosophy of Science and Education*, *1*(1), 38–49. https://doi.org/10.46627/sipose.v1i1.9

Adedoyin, O. B., & Soykan, E. (2020). Covid-19 pandemic and online learning: the challenges and opportunities. *Interactive Learning Environments*, 1–13. https://doi.org/10.1080/10494820.2020.1813180

Adnan, M. (2020). Online learning amid the COVID-19 pandemic: Students perspectives. *Journal of Pedagogical Sociology and Psychology*, *1*(2), 45–51. https://doi.org/10.33902/JPSP.2020261309

Ahmad, L., Sosa, M., & Musfy, K. (2020). Interior design teaching methodology during the global COVID-19 pandemic. *Interiority*, *3*(2), 163–184. https://doi.org/10.7454/in.v3i2.100

Akhwan, M. (2014). Pendidikan karakter: konsep implementasinya dalam pembelajaran di sekolah/madrasah. *El-Tarbawi*, *7*(1), 61–67. https://doi.org/DOI :https://doi.org/10.20885/tarbawi.vol7.iss1.art6.

Arora, A. K., & Srinivasan, R. (2020). Impact of pandemic covid-19 on the teaching – learning process: A study of higher education teachers. *Prabandhan: Indian Journal of Management*, *13*(4), 43–56. https://doi.org/10.17010/pijom/2020/v13i4/151825

Ary, D., Jacobs, L. C., Sorensen, C., & Razavieh, A. (2010). *Introduction to Research in Education* (8 Edition). CA: Cengage Learning.

Churiyah, M., Sholikhan, S., Filianti, F., & Sakdiyyah, D. A. (2020). Indonesia Education Readiness Conducting Distance Learning in Covid-19 Pandemic Situation. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, *7*(6), 491. https://doi.org/10.18415/ijmmu.v7i6.1833

Crick, T., Knight, C., Watermeyer, R., & Goodall, J. (2020). The impact of COVID-19 and "Emergency Remote Teaching" on the UK computer science education community. In *ACM International Conference Proceeding Series* (pp. 31–37). Association for Computing Machinery. https://doi.org/10.1145/3416465.3416472

Dhawan, S. (2020). Online Learning: A Panacea in the Time of COVID-19 Crisis. *Journal of Educational Technology Systems*, *49*(1), 5–22. https://doi.org/10.1177/0047239520934018

Efendi, N., Suci Ramdhini Pertiwi, C., Pembelajaran Era Pandemi, T., Rochman, C., Sunan Gunung Djati Bandung, U., & Menengah Pertama Ar Rafi, S. (2020). Learning at Covid-19 Pandemic Era: Science Technology Engineering and Mathematic Competencies and Student Character Engineering and Mathematic dan Karakter Siswa. *SEJ (Science Education Journal)*, *4*(2), 129–142. https://doi.org/10.21070/sej.v4i2.574

Fakhrudin, A. (2014). Urgensi pendidikan nilai untuk memecahkan problematika nilai dalam konteks pendidikan persekolahan. *Pendidikan Agama Islam*, *12*(1), 79–96.

Harahap, N. (2014). Penelitian Kepustakaan. *Jurnal Iqra*, *08*(01), 68–73.

Hastini, L. Y., Fahmi, R., & Lukito, H. (2020). Apakah Pembelajaran Menggunakan Teknologi dapat Meningkatkan Literasi Manusia pada Generasi Z di

Indonesia? *Jurnal Manajemen Informatika (JAMIKA)*, *10*(1), 12–28. https://doi.org/10.34010/jamika.v10i1.2678

Iivari, N., Sharma, S., & Ventä-Olkkonen, L. (2020). Digital transformation of everyday life – How COVID-19 pandemic transformed the basic education of the young generation and why information management research should care? *International Journal of Information Management*, *55*, 102183. https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2020.102183

Intania, E. V., & Sutama, S. (2020). The role of character education in learning during the COVID-19 pandemic. *Jurnal Penelitian Ilmu Pendidikan*, *13*(2), 129–136. https://doi.org/10.21831/jpipfip.v13i2.32979

Komariah, A., & Satori, an. (2021). *Character Education in Home Based Learning During COVID-19 Pandemic*. Atlantis Press. https://doi.org/10.2991/ASSEHR.K.210212.037

Lewis, S., Whiteside, A. L., & Dikkers, A. G. (2015). Providing chances for students to recover credit: Is online learning a solution? *Advances in Research on Teaching*, *25*, 143–157. https://doi.org/10.1108/S1479-368720150000027007

Meladina, M., & Zaswita, H. (2020). Students' Readiness and Problems to Face Online Learning in Pandemic Era. *Tamaddun*, *19*(1), 1–8. https://doi.org/10.33096/tamaddun.v19i1.66

Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative Data Analysis; An Expanded Sourcebook*. New Delhi: Sage Publication.

Moorhouse, B. L. (2020). Adaptations to a face-to-face initial teacher education course 'forced' online due to the COVID-19 pandemic. *Journal of Education for Teaching*, 1–3. https://doi.org/10.1080/02607476.2020.1755205

Pratiwi, P. H., & Murdiono, M. (2020). The Role of Parents in Strengthening the Character of Honesty When Learning at Home during the Covid-19 Pandemic. *Proceeding Book of the 3rd International Conference on Multidisciplinary Research*, *3*(2).

Setiawan, A. (2019). Pendidikan Karakter pada Peserta Didik di Masa Pandemi Covid-19 Berbasis Keluarga. *Jurnal Ilmiah Mandala Education*, *7*(1). Retrieved from http://ejournal.mandalanursa.org/index.php/JIME/indexterakreditasiPeringkat4

Sutisna, E., Novita, L., & Iskandar, M. I. (2020). PENGGUNAAN MEDIA PEMBELAJARAN BERBASIS TEKNOLOGI, INFORMASI, DAN KOMUNIKASI DALAM MENINGKATKAN HASIL BELAJAR SUBTEMA LINGKUNGAN TEMPAT TINGGALKU. *Pedagonal : Jurnal Ilmiah Pendidikan*, *4*(1), 01–06. https://doi.org/10.33751/pedagonal.v4i1.1929

Yoo, S., Jeong Kim, H., & Young Kwon, S. (2014). Between ideal and reality: A different view on online-learning interaction in a cross-national context. *Journal for Multicultural Education*, *8*(1), 13–30. https://doi.org/10.1108/JME-04-2013-0018

HARMONISASI PENDIDIKAN KARAKTER BERBASIS MULTIKULTURAL DI SEKOLAH MENENGAH ATAS

Nadzmi Akbar

Dosen FDIK UIN Antasari Banjarmasin. Email: nadzmiakbar@uin-antasari.ac.id

Abstract: Character education services in schools that have multicultural students have obstacles in the form of not serving the strengthening of character in minority students. Especially when presenting character education to students of different religions, because religious character must be shaped and developed with the religious values adopted by students. In most schools, there is often a disregard for minority students. In this connection, it is necessary to conduct research on the harmonization of multicultural-based character education in schools. This research method is descriptive qualitative, using observations, interviews and documentaries. Data analysis is performed using an interactive process. It starts with data collection, data condensation, data models, describing and summarizing research results. In this study it was found that (1) harmonization of multicultural-based character education began in the community environment, (2) policies at the unit level of education that support the implementation of multicultural-based character education, (3) dynamic leadership styles, (4) all educators show attitudes respect and respect even support character education with a variety of differences, (5) each religious teacher develops their subject matter towards values of tolerance, and religious harmony.
Keywords: *Tolerance, Character, Multicultural, Harmonization*

Abstrak: Pelayanan pendidikan karakter di sekolah yang siswanya multikultural memiliki kendala berupa tidak terlayaninya penguatan karakter pada siswa yang minoritas. Terutama sekali ketika menyajikan pendidikan karakter kepada para siswa yang berbeda agamanya, sebab karakter relegius harus dibentuk dan dikembangkan dengan nilai-nilai agama yang dianut siswa. Pada sebagian besar sekolah yang ada sering mengabaikan siswa yang minoritas. Sehubungan dengan itu perlu dilakukan penelitian tentang harmonisasi pendidikan karakter berbasis multikultral di sekolah. Metode penelitian ini adalah deskriptif kualitatif, menggunakan observasi, wawancara dan dokumenter. Analisis data dilakukan dengan proses interaktif. Dimulai dengan koleksi data, kondensi data, model data, menggambarkan dan menyimpulkan hasil penelitian. Pada penelitian ini dtemukan bahwa (1) harmonisasi pendidikan karakter berbasis multikultural di mulai pada lingkungan masyarakat,(2) kebijakan pada tingkat satuan pendidikan yang mendukung implementasi pendidikan karakter berbasis multikultural,(3) gaya kepemimpinan yang dinamis, (4) semua pendidik menunjukan sikap menghargai dan menghormati bahkan mendukung pendidikan karakter dengan berbagai perbedaan,(5) setiap guru agama mengembangkan materi pelajarannya ke arah nilai-nilai toleransi, dan kerukunan umat beragama.
Kata kunci; toleransi, karakter, multikultural, harmonisasi.

A. Pendahuluan

Ketika membahas tentang pendidikan tidak akan terlepas dari usaha-usaha membentuk karakter atau moral anak didik. Karena pendidikan itu sendiri adalah usaha membantu pertumbunhan akhlak, bathin, dan hidup bertanggung jawab secara susila (Yunus. M, 1978, Dewey. J, Langeveld. MJ) atau menurut Driyarkara dalam Sudiarja dkk. (2006) pendidikan adalah memanusiakan manusia dengan makna mengangkat manusia ke taraf insani. Aristoteles dalam Smith, S (1986) mendefinisikan pendidikan sebagai salah satu fungsi dari negara...mengikuti perkembnagan fisik dan mental anak secara betahap. UU RI. No. 2 tahun 2003 mendefisikan pendidikan sebagai usaha mengembanggkan potensi diri anak didik agar memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan akhlak bangsa dan negara. Istilah pendidikan karakter merujuk kepada penekanan implementasi aspek pendidikan dalam sebuah negara. Apakah pendidikan ditekankan kepada kemampuan fisik atau nilai-nilai moral akhlak atau karakter.

Indonesia sudah lama mengembangkan pendidikan karakter yang dipelopori oleh Ki Hajar Dewantara yang lahir pada tanggal 2 Mei 1889 dan diperingati sebagai hari pendidikan Nasionel. Semboyang yang beliau kumandangkan dalam pendidikan adalah *ing ngarsa sung tulada, ing madya mangun karsa, tut wuri handayani* (di depan menjadi teladan, ditengah penyemangat dan di belakang pendorong). Sampai sekarang Bangsa Indonesia selalu kometmen dalam membangun karakter bangsa, sebab bagaimanapun juga karakter bangsa akan menjadi pendorong kemajuan suatu negara dan menjadi jati diri suatu bangsa. Dalam konteks ini Cicaro mengatakan bahwa dalam karakter warga negara terletak kesejahteraan bangsa (Lickona T. 2015). Indonesia yang memiliki rakyat multikultural harus mampu memberikan pendidikan karakter kepada berbagai lapisan masyarakat yang berbeda suku, agama dan budaya baik terhadap mayoritas maupun minoritas. Keadilan dan pemerataan harus termanifestasi dalam layanan pendidikan terhadap siswa yang multikultural, disamping sebagai karakter yang dikembangkan dalam pendidikan. Karakter keadilan termanifestasi pada kebersamaa, kekeluargaan, kegotongroyongan, harmonisasi, hormat terhadap orang lain (Samani. M & Hariyanto. 2017 : 24). Beragam suku, agama dan budaya dapat menjadi potensi positif, tetapi multikultural akan dapat menjadi penghancur tatanan kehidupan jika tidak dikelola secara tepat, itulah sebabnya Indonesia mengumandangkan semboyan resmi negara yaitu semboyan *Bhenika Tunggal Ika* yang artinya berbeda-beda tetapi tetap satu.

Dalam konteks implementasi pendidikan karakter berbasis multikultural di Indonesia masih terkendala, dari hasil penjajakan awal di Kalimantan Selatan mayoritas beragama Islam ditemukan kasus-kasus sebagai berikut seorang ibu menyekolahkan anaknya ke sekolah sangat jauh, padahal ada sekolah di samping rumahnya, hal itu disebabkan sekolah yang dekat rumahnya tidak mengakomuder pendidikan karakter dengan nilai-nilai agama kristen yang dianut anak bersangkutan, kemudian siswa beragama kristen selalu mengikuti kegiatan pendidikan agama Islam bahkan beberapa kali menjuarai lantunan lagu-lagu islami dan shalawat. Kasus lain para siswa non muslim memiliki jam kosong ketika mata pelajaran agama sebab yg diajarkan adalah agama Islam.

Persoalan pendidikan karakter berbasis multikultural menjadi persoalan dan perhatian serius bagi bangsa Indonesia, terutama sekali pada tingkat satuan pendidikan. Huda (2012) menyatakan bahwa pendidikan pada multi budaya, multi etnis dan multi agama adalah salah satu tantangan yang serius.

Problem lain dalam pendidikan karakter berbasis multikultural yaitu terdapat guru atau pendidik yang memiliki opini intoleransi sehingga dalam implementasinya terjadi kontra produktif dengan amanat undang-undang dan tujuan pendidikan itu sendiri. Umam (2018) mengungkapkan hasil surveynya 63,07 persen guru di Indonesia memiliki opini intoleransi terhadap agama lain (www.nu.or.id). Pada tatanan implementasi pendidikan di tingkat satuan pendidikan diperlukan pemimpin dan kepemimpinan pendidikan yang benar-benar memiliki kesadaran multikultural yang tinggi, sehingga dapat membawa satuan pendidikannya mampu melayani pendidikan karakter yang merata terhadap para siswa yang multikultur. Pemimpin sekolah harus mampu membangun kesadaran multikultural bagi warga sekolah yang dipimpinnya. Peran utama pemimpin pendidikan berbasis multikultural adalah mengembangkan kesadaran multikultural pada semua warga sekolah (Connerley & Padersen. 2005). Tugas pemimpin pendidikan adalah bagaimana merencanakan, mengatur dan meyelenggarakan pendidikan karakter yang dapat memberikan pendidikan karakter dengan porsi yang sama kepada semua warga sekolah yang multikultural. Keberhasilan pendidikan pada masyarakat yang beragam, akan dicapai jika pendidik dan penyedia layanan pendidikan tidak mengabaikan perbedaan budaya, agama, atau etnis dari siswa mereka (Tetzloff L & Obiakor F.E: 2015).

Beberapa penelitian yang pernah dilakukan antara lain; penelitian OConnor, (2014) menemukann bahwa Inggris membangun dan mempertahankan nilai-nilai hidup bernegara yang multikultiral. Wattarasook. W. (2013) menemukan bahwa kunci utama penyelesaian masalah pendidikan multikultural dimulai dari pemerintah, terutama pada aspek kebijakan praktik pendidikan yaitu pengelolaan pendidikan multikultur, termasuk buku teks, alat pengajaran, media pendidikan dan kondisi atmosfir kelas untuk non-diskriminasi diantara budaya. Ratnawati (2012) menemukan bahwa perencanaan pendidikan karakter harus melibatkan semua pihak terutama guru dan masyarakat, evaluasi pelaksanaan pendidikan karakter dilaksanakan dalam dua cara yaitu : sistem manajemen partisipasi (melibatkan semua komponen sekolah), (b) melalui penilaian akademik. Kapai (2012) menemukan bahwa dalam mengambil keputusan harus berasal dari fakta untuk kepentingan individu dan kelompok dari berbagai latar belakang dan fakta-fakta yang terjadi di lingkungan sekolah dan masayarakat sekitar harus dipahami secara jelas. Dari beberapa penelitian tersebut. Penilitian Daud. S., Arwildayanto, & Djafri. N. 2018 tentang Kepemimpinan Spiritual Kepala Sekolah dalam Penguatan Karakter Siswa di Sekolah Menengah Atas. Penelitian Agustina. P. (2018) bertujuan mengetahui karakteristik perilaku kepemimpinan kepala sekolah dan budaya sekolah. Peneletian oleh Syaefudin, Santoso. S. (2018) tentang tipologi kepemimpinan Kepala Sekolah dalam pembentukan karakter cinta damai. Meskipun sudah banyak yang melakukan penelitian tentang pendidikan karakter dan multikultural akan tetapi masih sangat sedikit yang melakukan penelitian tentang upaya-upaya harmonisasi pendidikan karakter yaitu

menyajikan penguatan pendidikan karakter secara adil kepada para siswa yang multikultural oleh pemimpin pendidikan, sehingga penulis merasa sangat penting untuk melakukan penelitian tentang harmonisasi pendidikan karakter berbasis multikultural di sekolah. Dalam rangka untuk mengetahui secara jelas proses terjadinya harmonisasi dalam lingkup sekolah dan masyarakat sekitar yang multikultural dan strategi harmonisasi pendidikan karakter berbasis multikultural.

B. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif menurut Ulfatin, N (2015: 25) semua jesnis kualitatif bersifat deskriptif, yaitu mengambarkan atau mendiskripsikan karakteristik dari fenomena, dengan rancangan teknik analisis multisitus. Mengambil lokasi penelitian ditentukan dengan *purpossive location* yaitu ditentukan dengan tidak acak. Dalam hal ini ditentukan tiga sekolah yang dianggap representatif yaitu memiliki warga sekolah yang multikultural tetapi keadaan sekolah tersebut selalu dalam keadaan harmonis, rukun dan damai bahkan memiliki prestasi secara akademis maupun non akademis.

pertama SMA Negeri 1 Sungai Loban, Sekolah tersebut terletak di pusat kecamatan Sungai Loban warga sekolahnya memiliki latar belakang suku berbeda ada 6 suku dan 3 Agama yang dianut oleh para warga SMA Negeri 1 Sungai Loban. Penduduk Sungai Loban didominasi oleh masyarakat pendatang dari berbagai daerah terutama dari Bali dan Lombok. Meskipun latar belakang suku Agama berbeda-beda tetapi terlihat sekali warga SMA Negeri 1 Sungai Loban sangat rukun dan menunjukan banyak prestasi baik akademik maupun non akademik.

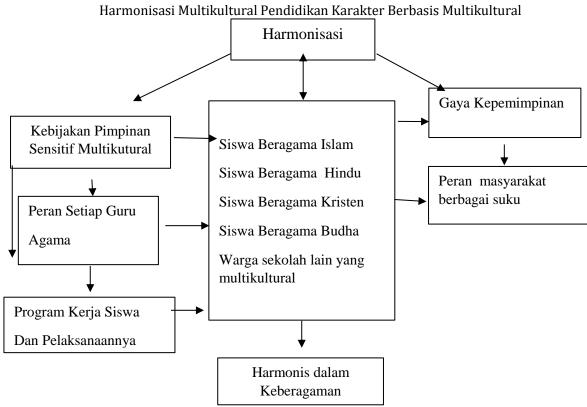
Tempat kedua adalah SMA Negeri 7 Banjarmasin, terletak di wilayah perkotaan, memiliki siswa dan warga sekolah dengan latar belakang suku yang berbeda-beda, hampir semua suku di Indonesia ada di SMA Negeri 7 Banjarmasin, dengan ragam agama yang dianut para siswanya yaitu Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha. SMA Negeri 7 Banjarmasin merupakan salah satu SMA Negeri terpavorit di Kota Banjarmasin, suasana pembauran warga sekolahnya sangat bagus, sebagai SMA Negeri pavorit tentunya memiliki presatasi yang melebihi sekolah lain baik prestasi akademik maupun non akademik.

Sekolah yang ketiga penulis mengambil SMA Negeri 1 Halong Kabupaten Balangan, Sekolah ini terletak di daerah Hulu Sungai yang penduduknya juga plural, tetapi didominasi oleh suku asli Kalimantan yaitu suku Dayak yang tinggal di kaki Pegunungan Meratus. Dalam hal ini warga sekolah SMA Negeri Halong, berasal dari 5 (lima) suku dan menganut 4 (empat) agama. Mereka kebanyakan berasal dari masyarakat daerah pedalaman yang tentunya latar belakang memiliki karakter tersendiri.meskipun demikian para warga sekolah tersebut menunjukan karakter dan kerukunan yang sangat bagus.

Teknik pengumpulan data adalah wawancara, observasi dan dokumenter. Pengecekan keabsahan data menggunakan empat kriteria yaitu dengan *credebelity, transferability, dependebility, conformability*, kemudian dianalisis secara interaktif dan berlangsung secara terus-menerus sampai dapat ditarik kesimpulan melalui analisis lintas situs. Analisis data dilakukan dengan proses interaktif sebagai mana ditawarkan oleh Miles, Huberman & Saldana

(2014). Dimulai dengan koleksi data, kondensi data, model data, menggambarkan dan menyimpulkan hasil penelitian.

C. Temuan dan Pembahasan

Harmonisasi Multikultural Pendidikan Karakter Berbasis Multikultural

Gambar: Temuan Penelitian Harmonisasi Pendidikan Karakter Berbasis Mutikultural di SMA Negeri

Pendidikan karakter berbasis multikultural memiliki konsep semua peserta didik, tanpa memperhatikan agama, gender, status sosial, suku, ras atau karakteristik budaya, wajib memperoleh kesempatan dan perlakuan yang sama untuk belajar di sekolah. Untuk itu berbagi tanggung jawab mesti ditumbuhkan. Semakin banyak pihak yang terlibat dalam pengembangan pendidikan karakter bernuansa multikultur, akan semakin lestari pengembangan program tersebut Pendidikan multikultural adalah "upaya reformasi sekolah Total dirancang untuk meningkatkan pemerataan pendidikan untuk berbagai budaya, etnis, kelompok agama dan ekonomi" (Vavrus, 2006: 1).

Dalam rangka pemerataan pengembangan dan penguatan pendidikan karakter berbasis multikultural perlu usaha-usaha untuk keharmonisan kegiatan pendidikan dan juga kerukunan diantara perbedaan.warga sekolah. Dalam hal ini untuk mengembangkan keharmonisan dilakukan upaya-upaya yang disengaja untuk mengembangkan potensi keragaman yang dimiliki oleh sekolah. Pada SMA Negeri 1 Sungai Loban, SMA Negeri 7 Banjarmasin, SMA Negeri 1 Halong ditemukan bahwa:

1. Keharmonisan pendidikan karakter berbasis multikultural diperoleh melalui proses pengalaman di masyarakat dan pendidikan di sekolah.

Pembauran pergaulan lintas budaya suku, agama terjadi sejak usia anak-anak, hal itu terjadi karena orangtua mereka tidak melarang. Para orangtua selalu menganjurkan dan menasihati untuk selalu hidup rukun meskipun berbeda suku dan agama. Kebiasaan kebiasan itu terjadi sampai mereka bersekolah tingkat SMA, bahkan sampai dewasa. Kerukunan, keharmonisan tidak muncul dengan sendirinya tetapi melalui proses yang dibina sejak dini. Pada akhirnya karakter multikultural tumbuh subur ditengah-tengah masyarakat. Hasil penelitian tersebut senada dengan hasil penelitian Yusof N.M, Abdullah. A. Ch. & Ahmad. N. (2014) bahwa dari lingkungan prasekolah monoetnis dan multietnis sangat efektif mencapai tujuan penting adalah untuk membentuk bangsa yang sama dan takdir dari keragaman etnis, budaya, dan bahasa yang luar biasa dalam membuat keharmonisan ditengah keberagaman.

Keharmonisan dalam upaya penguatan pendidikan karakter berbasis multikultural di sekolah, akan lebih maksimal dan terjaga jika sekolah mampu menyerap proses penguatan karakter berbasis multikultural yang dilakukan pada lingkungan masyarakat sekitar sekolah. Hal itu bisa terjadi jika dalam menyusun istitusional kurikulum di semua jenjang pendidikan dapat mengadopsi nilai-nilai pluralitas kedaerahan, dengan prinsip menjungjung tinggi khazanah budaya nasional dan kearifan lokal. Hasil penelitian Rohman & Wiyono (2010) menyatakan bahwa di era reformasi dan otonomi daerah saat ini sebagian besar upaya pengembangan pendidikan dilakukan dengan orientasi pendekatan dari bawah ke atas (*bottom-up approach)".*

Dalam ini ditemukan peran masyarakat terhadap pengembangan karakter multikultural di sekolah yaitu;

a. berkoordinasi/ selalu berhubungan dengan pihak sekolah,
b. memberikan saran masukan kepada sekolah terkait penguatan karakter dan multikulturalisme,
c. mewariskan nilai-nilai kerukunan dan keharmonisan kepada anak-anaknya,
d. pengawasan terhadap gejala-gejala penyimpangan karakter dan multikulturalisme.

2. Kebijakan pemipin pendidikan dalam rangka penguatan pendidikn karakter harus memihak kepada semua agama.

Kebijakan ditingkat pemerintah daerah adalah berupa meliburkan siswa yang memperingati hari besar agamanya, agar mereka dapat dengan serius memperingati dan atau khusu melaksanakan beribadahnya sesuai dengan agama yang dianut. Begitu juga pihak sekolah atau kepala sekolah menerbitkan kebijakan bagi para siswa agama tertentu keluar sekolah mendatangi guru agama baik ditempat ibadah maupun ke rumah guru dari luar untuk menuntut ilmu agamanya. Sekolah juga menerbitkan kebijakan bagi pengaturan kegiatan siswa yang dapat membangun karakter para siswa, terutama karakter yang menyangkut kebersamaan, toleransi, kegotong royongan.

Kebijakan-kebijakan kepala sekolah akan menjadi pegangan dan acuan bagi warga sekolah dan menjadi dasar untuk pembiayaan yang sah bagi pengelolaan penddikan karakter berbasis multikultural di sekolah. Kebijakan yang diterbitkan dan dilaksanakan merupakan cermin keseriusan, kemauan, dan kemampuan kepala sekolah untuk membangun keharmonisan bagi penguatan pendidikan

karakter bagi semua siswa yang multikultural. Dalam hal ini Noorhead (2010) berpendapat bahwa keberagaman budaya dapat menjadi sumber penting dari sinergi dalam meningkatkan efektivitas organisasi. Semakin banyak organisasi mulai mengaprisiasi nilai keberagaman, akan tetapi mereka sangat sedikit mengetahui cara mengelolanya. Hal itu juga dikemukakan Banks J.A (2007). Salah satu dimensi pendidikan multikultural dengan pemberdayaan budaya sekolah dan struktur sosial (*empowering school culture and social structure*). Dimensi ini penting dalam memperdayakan budaya siswa yang dibawa ke sekolah yang berasal dari kelompok yang berbeda.

Kebijakan di Austarlia bahkan mencanangkan Rencana Aksi Nasional (RAN) pada bidang pendidikan, bertujuan (i) memperluas pendidikan kewarganegaraan dan nilai-nilai Australia di sekolah-sekolah dan mengatasi isolasi dan marginalisasi beberapa anak muda (ii) memberi tahu orang Australia tentang keragaman agama dan budaya dan mendorong semua pemimpin agama dan masyarakat untuk mempromosikan rasa hormat dan saling pengertian (iii) lebih mendidik para pemimpin agama dan guru di Australia yang telah dilatih secara tidak patut di luar negeri, termasuk yang baru ini tiba di Australia, (Cahill. Des. 2009)

3. Implementasi gaya kepemimpinan secara dinamis

Seorang pemimpin pada level apapun di sekolah yang memiliki warga multikultural harus mampu mempengaruhi, membawa warga sekolah kepada penguatan karakter bagi semua warganya yang memiliki berbagai perbedaan. Untuk itulah seorang pemimpin tidak hanya menggunakan satu gaya kepemimpinan, tetapi harus menggunakan multi gaya. Gaya kepemimpinan yang dinamis sebagai upaya menanggulangi kendala utama pendidikan dengan basis multikultural, kendala utama tersebut antara lain adalah prasangka. Sehubungan dengan hasil temuan ini (Connerlyy & Pedersen, 2005 : 15) berpendaagt perlu kerja keras untuk menghilangkan prasangka diantara sesama warga sekolah maupun antara pimpinan dengan warga sekolah, itulah gagasan dalam upaya untuk menjadi pemimpin yang memiliki kompetensi multikultural. Bagi seorang pemimpin kebiasaan prasangka latar belakang agama, suku ras dan budaya harus dihilangkan, dalam arti bukan menghilangkan kepemimpinan yang religius sebab pemimpin religius bukan berarti tidak multikulturalisme. “Pemimpin relegius bukan berarti pemimpin anti agama lain” (Buchanan. 2013 : 105).

Gaya dan juga prilaku kepemimpinan selalu menyesuaikan situasi dan kondisi para siswa dalam luingkungan sekolah. Pada hal-hal tertentu diterapkan otoriter, pada waktu tertentu diterapkan demokratis bahkan memberikan kebebasan pada siswa. Dalam hal ini Pendidik harus memastikan perlakuan yang bermartabat terhadap anak-anak dengan perbedaan belajar, dan menciptakan lingkungan di mana setiap siswa dapat berkembang adalah yang penting dalam menginformasikan proses dimana distrik sekolah berinteraksi dengan keluarga yang beragam secara budaya dan bahasa yang anak-anaknya memiliki tantangan atau perbedaan belajar (Steeley. S.L & Lukacs, K. 2015). Kauffman (2003a) menyatakan bahwa pendidikan khusus, yang terbaik adalah perlakuan yang adil tidak menyalahkan, jangan menciptakan stigma jelek itu bukan hanya salah tetapi sesat (Tetzloff. L & Obiakor F.E. 2015).

4. Setiap Guru saling mendukung kegiatan pembentukan karakter spiritual dan sosial.

Efektivitas dari pembentukan karakter para siswa yang multikultral dapat tercapai jika para pendidik kompak dan saling dukung, terutama dalam hal menjaga kehormatan, harkat dan martabat para guru. Gerakan pertama para guru adalah selalu menunjukan rasa hormat dan saling menghargai diantara guru. Kemudian menampakan rasa hormat dan menghargai terhadap perbedaan suku, agama dan budaya. Hal itu akan menunjukan kepada siswa bahwa para guru punya sikap yang baik dan semua guru memiliki intigritas dan kridebelitas yang menjadi kurikulum tersembunyi bagi pembentukan karakter para siswa. Kekompakan kebersamaan para guru menunjukan sikap kooperatif yang menjadi pembelajaran bagi siswa untuk meningkatkan perkembangan moral siswa, sebagai mana hasil penelitian Tichy yang diangkat oleh Liddell (2008) bahwa penggunaan pembelajaran kooperatif dan teknik spesifek konstruktif dapat menjadi alat ampuh untuk meningkatkan moral siswa. Tidak hanya kerjasama antar guru Lickona cs (2007) menekankan pentingnya melibatkan orangtua dan anggota masyarakat sebagai mitra penuh dalam proses pembangunan karakter.

Setiap elemen terutama pendidik harus selalu meningkatkan kemampuan karakter multikultural, agar dapat menularkan baik berupa transfer ilmu, transfer sikap perilaku dan nasihat-nasihat yang dapat membawa pencerahan bukan menyalahkan. Elemen-elemen penting dari definisi multikulturalisme ini tepat dan efektif, Nodding (2008) menyatakan pada jenis pendidikan apapun harus menyisipkan pendidikan karakter atau moral. Mereka menetapkan bahwa interaksi dengan orang lain (orang-orang dengan budaya yang berbeda dari kita) membutuhkan pengembangan kompetensi multikultural yang efektif dan tepat (Wubshet, H., & Menuta, F. 2018).

5. Setiap Agama memiliki nilai-nilai multikultural yang dikembangkan oleh Setiap Guru Agama.

Agama sebagai keyakinan sebagai petunjuk kebenaran untuk menuju keselamatan hidup di dunia dan akhirat. Setiap agama mengajarkan bagi pemeluknya untuk memiliki keyakinan bahwa agama yang dianut adalah benar sehingga membawa kepada keselamatan dan kehagiaan hidup yang hakiki. Pada lingkup sekolah guru agama memiliki peran yang sangat penting dalam mengajarkan ilmu-ilmu agama yang benar bagi keselamatan dan kebahagiaan yang hakiki tetapi juga mampu menciptakan keharmonisan hidup bermasyarakat, sehingga membawa kepada keharmonisan dan kebahagiaan hidup dalam lingkup hidup berbangsa dan bernegara.

Tabel: 1 Karakter Multikultural Berdasarkan Agama

No	Agama	Sumber Ajaran	Karakter Multikultural	Keterangan
1.	Islam	Manusia diciptakan berbeda jenis kelamin, berbeda suku bangsa untuk saling mengenal (QS. al-Hujurat 13).	Saling Percaya, saling memahami, saling menghargai kepada siapapun, adil, hormat pada orang lain	Sumber Guru Agama Islam

2.	Buddh a	Karakter utama yang dikembang adalah lima dasar prilaku yang diistlahkan dengan Pancasilais Buddhis.	Kasih sayang, empati dan simpati kepada orang lain	Sumber Guru Agama Buddha
3.	Kristen	Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri (lukas 10:27) Kasih sayang	Kasih sayang, adil, toleransi, hormat kepada orang lain	Sumber Siswa dan pembina Agama Ksisten Kemenag Kalsel
4.	Hindu	Catur guru empat yang harus dihormati.	Hormat dan sayang kepada pemerintah, hornat terhadap sesama manusia, masyarakat lain, kasih sayang dengan orang lain.	Sumber Pembina Agama Hindu Kemenag Kalsel

Setiap agama memiliki aliran ajaran yang dapat ditafsirkan oleh orang yang memiliki ilmu agama yang cukup tinggi. Dari penafsiran tersebut memunculkan aliran ajaran agama yang membawa kepada keharmonisan hidup di masyarakat, akan tetapi juga muncul ajaran agama yang membawa kepada pemeluknya bersikap radikal atau intoleransi, dan eklusive yang menganggap hanya agamanyalah yang paling benar agama lain salah dan harus dibenarkan sesuai dengan penafsiran yang bersangkutan.

Landasan hidup kerukunan hidup antar umat beragama wajib di ajarkan oleh setiap guru agama dengan landasan yang benar. Islam mengajarkan bahwa manusia diciptakan berbeda-beda jenis kelamin, suku bangsa untuk saling mengenal sebagaimana firman Allah (Q,S al-Hujurat ayat 13. Perbedaan yang ada sebagai rahmat bagi semesta alam dan membawa kebaikan serta manfaat bagi semua orang. Nahdlatul Ulama mengikuti pendirian, bahwa Islam adalah agama yang fithri, yang bersifat menyempurnakan segala kebaikan yang sudah dimiliki oleh manusia. Faham keagamaan yang dianut oleh Nahdlatul Ulama bersifat menyempurnakan nilai-nilai yang baik yang sudah ada dan menjadi milik serta ciri-ciri suatu kelompok manusia seperti suku maupun bangsa, dan tidak bertujuan menghapus nilai-nilai tersebut (Einar M..S 1989 : 214**)**

Pokok ajaran guru agama Buddha dalam upaya harmonisasi kehidupan berbangsa dan bernegara dalam lingkup multikulturalis adalah pengembangan dari Pancasilais Buddhis yaitu sifat cinta kasih (meta), belas kasih (karona), simpati/empati (modeta), keseimbangan (upika) yang melahirkan ajaran

inklusivisme yaitu menghormati dan menghargai sipapun tidak membeda-bedakan suku, ras, agama serta menghidupkan toleransi.

Pokok ajaran guru agama Hindu dalam upaya harmonisasi kehidupan berbangsa dan bernegara dalam lingkup multikulturalis adalah pengembangan catur guru yaitu empat yang harus dihormati; hormat dan sayang kepada pemerintah, masyarakat, sesama manusia dan orang lain. Pegangan utama bagi umat hindu dalam hidup berdampingan dengan orang lain berbeda suku, agama dan ras adalah relegius, nasionalis, integritas, gotong royong dan mandiri.

Pokok ajaran guru agama Kristen dalam upaya harmonisasi kehidupan berbangsa dan bernegara pada lingkup multikulturalis adalah pengembangan dari ajaran kasihilah sesama manusia seperti dirimu sendiri (lukas 10-27). Karakter yang dikembangkan adalah kasih sayang, adil, toleransi, hormat kepada orang lain. Pada penelitian ini ditemukan bahwa setiap mata pelajaran agama diajarkan oleh guru agamanya masing-masing, dalam memberikan pelajaran agama guru agama harus mengembangkan karakter toleransi dan rasa hormat kepada siapapun meski berbeda ketakinan. Di Jerman, dikembangkan pendidikan antar agama yaitu siswa diberikan pengetahuan tentang agama lain, sehingga mengetahui nilai-nilai luhur agama pada akhirnya tidak ada lagi sikap perilaku yang menghina, membenci agama lain. Pendidikan antar agama, tujuannya adalah untuk mengajarkan toleransi dan saling menghormati dengan mendukung saling menyadari dan punya pengetahuan satu sama lain. Selain itu, termasuk tingkat sikap, tujuannya adalah untuk mendukung pengembangan kemampuan untuk hidup dengan perbedaan — perbedaan budaya dan agama di masyarakatnya sendiri maupun di tingkat global.(Schweitzer. F 2009).

Sehubungan dengan itu Sue & Madonna (2005 : 224) menyatakan bahwa : Untuk mencapai tujuan keharmonissan, bekerja pada organisasi multikultural perlu diciptakan kondisi penting yang harus ada dalam organisasi untuk menjadi lebih multikultural yaitu; (1) komitmen multikultural harus datang dari tingkat paling atas, (2) memiliki kebijakan tertulis, pernyataan misi, atau pernyataan visi yang membingkai konsep multikulturalisme dan keragaman, (3) memiliki tindakan multikultural dan keragaman berencana dengan tujuan yang jelas dan garis waktu, (4) akuntabilitas multikultural harus dibangun ke dalam sistem dan individu harus bertanggung jawab atas mencapai tujuan dari keragaman dan multikulturalisme, (5) memiliki pengawasan tim yang diberdayakan untuk menilai, mengembangkan, dan memantau organisasi pengembangan sehubungan dengan tujuan multikulturalisme. Tim harus memiliki kemampuan untuk mempengaruhi, merumuskan, dan melaksanakan inisiatif multikultural, (6) organisasi harus takut/khawatir, untuk itu harus aktif mengumpulkan umpan balik dari karyawan terkait dengan isu-isu ras, budaya, gender, etnis, dan seksual orientasi, (7) kompetensi multikultural harus dimasukkan ke kriteria evaluasi dan digunakan untuk mempekerjakan dan promosi karyawan. (8) mengakui monitoring sensitif budaya, (9) memiliki komitmen untuk jangka panjang sistematis dan berencana untuk mendidik seluruh tenaga kerja menyangkut isu-isu keragaman.

6. Program kegiatan Siswa

Dari penggalian data yang dilakukan tentang aktivitas siswa dalam kepemimpinan pendidikan berbasis multikultural ditemukan bahwa: 1) siswa mengarahkan/ mengajak kawan-kawannya pada kegiatan positif yang mengandung unsur

menyenangkan, 2) Pribadi yang unggul menjadi idola di sekolah akan membuat siswa yang lain berlomba-lomba untuk menjadi unggul, 4) Ketua OSIS bersama pengurus berusaha merumuskan program kerja OSIS yang dapat menarik minat para siswa, 5) menyelanggarakan kegiatan secara mandiri dengan dukungan sekolah atau pihak lain.

Dalam rangka harmonisasi multikultural dalam mengembangkan karakter siswa osis merumuskan program kerja, yang sifatnya adil yaitu:

D. Simpulan

Dari paparam dan uraian di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Keharmonisan pengembangan karakter siswa yang multikultural di sekolah, dimulai sejak usia dini atau pra sekolah sampai dewasa. Artinya proses harmonisasi multikultural siswa di SMA dimulai dari kepemimpinan di lingkungan keluarga dan masyarakat..
2. Pemerintah daerah harus membuat kebijakan dan pemimpin pada tingkat satuan pendidikan membuat kebijakan baik tertulis maupun tidak tertulis agar tercipta keharmonisan dalam mengembangkan karakter siswa secara adil antara mayoritas dengan minoritas.
3. Setiap pendidik menunjukan sikap menghargai, menghormati dan wajib saling mendukung terhadap perbedaan suku, agama, budaya warga sekolah. Sebab pendidik dan warga sekolah yang lebih dewasa menjadi rujukan sikap dan perilaku para siswa, dan sebagai pembiasaan hidup ditengah perbedaan.
4. Karakter yang bersifat relegius dan spiritual dikembangkan sesuai dengan agama yang dianut siswa. Materi-materi setiap agama harus dikembangkan oleh para guru agama ke arah ajaran agama yang toleran, saling menghargai dan menghormati agar tercipta kerukunan antar umat beragama.
5. Kepemimpinan siswa melalui Osis dan kegiatan ekstra kurikuler membuat dan melaksanakan program kerja yang bersifat dapat mengakomuder semua siswa meski berbeda agama, suku dan budaya. Selain itu juga membuat dan melaksanakan program kerja dengan jadwal kegiatan masing-masing agama.

Daftar Rujukan

Agustina. P. 2018. *Karakteristik Perilaku Kepemimpinan Kepala Sekolah dan Budaya Sekolah di Sekolah Dasar*. Jurnal Pendidikan Karakter, Tahun VIII, Nomor 2, Oktober. file:///C:/Users/Acer/Downloads/21853-55917-1-PB.pdf. Di akses 15-07-2019.

Banks, J.A, 2007 *Introduction to Multicultural Education*, New York: Paperback.

Buchanan. 2013. *Leadership and Relegius Schools International Percpectives and Callenges.* New York, London, New Delhi, Sydney: Bloombury.

Cahill. D.2009. Journal of Religious Education Special Edition. *Religious education and interreligious education: Their context in social capital and social cohesion in Australia* p 4-16 57 (3).

Connerley. & Padersen. 2005. *Leadership in a Diverse and Multicultural Enveronment, Developing Awereness, knowledge and Skills.* London, New Delhi: Sage Publications.

Daud. S., Arwildayanto, & Djafri. N. 2018. *Kepemimpinan Spiritual Kepala Sekolah dalam Penguatan Karakter Siswa di Sekolah Menengah Atas Terpadu Wira Bhakti* Gorontalo. Edisi Oktober

file:///C:/Users/Acer/Downloads/KEPEMIMPINAN-SPIRITUAL-KEPALA-SEKOLAH-DALAM-PENGUATAN-KARAKTER-SISWA-DI-SEKOLAH-MENENGAH-ATAS-TERPADU-WIRA-BHAKTI-GORONTAL%20(1).pdf

Einar, M. S. 1989. *Nahdlatul Ulama dan Pancasila: sejarah dan peranan NU dalam perjuangan Umat Islam di Indonesia dalam rangka penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Huda. 2012**.** Pendidikan Karakter Bangsa dalam Perspektif Perubahan Global *Media Akademika, 27* (3). 31-49. Bogor: Universitas Pakuan.

Kapai. 2012. Developing Capacities for Inclusive Citizenship in Multicultural Societies*:* The Role of Deliberative Theory and Citizenship Education. Public Organiz Rev (2012) 12:277—298. This article is published with open access at Springerlink.com diakses 15-04-2017.

Liddell, D. L. 2008. Controversy, Conflict, and Moral Learning: An Interview with Michelle Tichy . University of Iowa, *Journal of College &Character* VOLUME IX, NO. 3, 2008. Interview by Debora L. Liddell, Contributing Editor, University of Iowa.

Madonna. Cs.. 2005, *Strategies for Building Multicultural Competence in Mental Health and Educational Settings*. Published by John Wiley & Sons, Inc., Hoboken, New Jersey. Published simultaneously in Canada.

Majelis Luhur Persatuan Taman Siswa (1977), *"Karya Ki Hajar Dewantara: Bagian 1 dan 2 (Cetakan Kedua)"*, halaman 3.

Milles, Huberman & Saldana. 2014. *Qualitative data analisys: a methods sourcebook. Third Edition.* Arizona State University. Sage.

Moorhead & Griffin. 2010, *Organization Behavior : Managing People and Organizations,* Salemba Empat Jakarta.

Noddings. 2008. *Caring and Moral Education.* Stanford: Stanford University.

OConnor, A., Olson, A., Hoff, N. & Peterson, R. L. 2014. C*haracter Education, Strategy Brief*. Lincoln, NE: Student Engagement Project, University of Nebraska-Lincoln and the Nebraska De partment of Education. http://k12engagement.unl.edu/character-education.

Ratnawati.S. 2012. *Manajemen Pendidikan Karakter di Sekolah Dasar (Studi Multikasus di SD Cita Hati West Campus, SD Gloria Pacar Surabaya, SD Petra Kediri).* Diseetasi Pascasarjana UM Malang. http://karyailmiah.um.ac.id/index.php/disertasi/article/view/19292

Rohman. & Wiyono. 2010 *Education Policy In Decentralization Era.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Samani. M. & Hariyanto. 2017. *Konsep dan Model Pendidikan Karakter*. Bandung. Remaja Rosdakarya

Schweitzer.F. 2009. Journal of Religious Education Special Edition. *Religious Educations contribution to social cohesion: General perspectives and the need for research.* P 38-44. 57 (3).

Smith, S. 1986. *Gagasan-Gagasan Besar Tokoh-Tokoh dalam Bidang Pendidikan.* Jakarta: Bumi Aksara.

Steeley. S. L. & Lukacs. K. 2015. International Journal of Special Education. *Cultural and Linguistic Diversity and Special Education: A Case Study of One Mother's Experiences*.. p 20-31. Vol 30, No: 2, 2015

Sudiarja dkk. 2006. *Karya Lengkap Driyarkara; Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya.* Jakarta. Gramedia Pustaka Utama.

Syaefudin, Santoso. S. 2018 Tipologi Kepemimpinan Kepala Sekolah dalam Pembentukan Karakter Cinta Damai. *Manageria: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam* Volume 3, Nomor 1, Mei 2018/1439. P 47-67. file:///C:/Users/Acer/Downloads/1842-Article%20Text-4164-1-10-20180719.pdf. Diakses 15-17-2019.

Tetzloff. L & Obiakor F.E. 2015. International Journal of Special Education. *Cultural and Linguistic . James M. Kauffmans Ideas about Special Education Implicaitons for Educating Culturally and Lingiustically Diverse Students.* P 68-80. Vol 30, No: 2,

Ulfatin. 2015. *Metode Penelitian Kualitatif di Bidang Pendidikan,* Malang: MNC Publishing.

Umam. 2018. *Hasil Survey Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat UIN Syarif Hidayatullah.* http//www.nu.or.id/post/read/979090/maaraf. Akses 18-10.2018.

Vavrus. 2002. *Transforming the Multicultural Education of Teachers Theory, Research, and Practic,* Foreword by Mary DilworthTeachers CollegeColumbia University New York and London.

Wattarasook. W. 2014 *Multi-cultural Education Management.* E Journal of the GSE. P 99-103.https://worldconferences.net/journals/gse/papergse/G%20114%20%20WATCHARAPORN%20WATTARASOOK_MULTICULTURAL%20EDUCATION%20MANAGEMENT%20%20_read.pdf di akses 25-08-2018.

Wubshet, H., & Menuta, F. 2018 International Journal of Scientific Research in Education. *Expatriate Teachers Multicultural Competence and Students Attitude towards the Expatriate.* P. 1-27. Volume 11(1), March ISSN: 1117-3259 *EBSCO PUBLISHNG. Providers of EBSCOhost*

Yunus. M. 1978. *Pokok Pokok Pendidikan dan Pengajaran*, Jakarta: Hidakarya Agung.

Yusuf. N.M, Abdullah A. Ch, & Ahmad N 2014. International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding. Multicultural *Education Practices in Malaysian Preschools with Multiethnic or Monoethnic Environment* (IJMMU) Vol. 1, No. 1, December.

INTERNALISASI BUDAYA TADARUS DAN TASMI' VERSUS NAHDLATUL ULAMA PADA LEMBAGA PENDIDIKAN FORMAL DI GORONTALO (Studi Pada MTS Negeri 1 Kota Gorontalo)

Habibie Yusuf, Ahmad Zaenuri

IAIN Sultan Amai Gorontalo
Jalan Gelatik Nomor 01. Kota Gorontalo. Kode Pos 96115
Email: habibiey87@iaingorontalo.ac.id, zaenuriahmad@iaingorontalo.ac.id

Abstrak: Salah satu ciri utama Nahdlatul Ulama (NU) yaitu pada penerimaannya terhadap tradisi yang dianggap baik dalam praktik ritus agama. Di antara ritual tradisi NU, salah satunya terlihat pada kebiasaan tadarus bersama dan sema'an al-Qur'an (tasmi') di Gorontalo. Menariknya, tradisi dimaksud tidak hanya dilakukan pada lembaga pendidikan pesantren NU di Gorontalo, namun sudah menjadi kebiasaan lembaga pendidikan formal di daerah itu. Penelitian ini berusaha mengungkap internalisasi budaya tadarus dan tasmi al-Qur'an pada lembaga pendidikan formal di Gorontalo. Jenis penelitiannya menggunakan penelitian kualitatif dengan pendekatan utama dari sisi fenomenologis. Melalui pendekatan fenomenologis terdapat dua hal utama yang akan peneliti lakukan. Pertama, textural description, yaitu melakukan pengamatan dan telaah data yang bersifat faktual dan peristiwa yang terjadi secara empiris. Kedua, structural description. Pada tahap ini peneliti melakukan interpretasi terhadap pendapat, penilaian, perasaan, serta respon subyektif lainya dari subyek penelitian. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa internaliasasi budaya tadarus dan tasmi' versus Nahdlatul Ulama tidak terlepas dari identitas keagamaan tenaga pendidikan dan seluruh stake holder pendidikan. Selain itu, budaya tersebut dimaksudkan untuk meningkatkan karakter peserta didik dengan balutan nilai-nilai Islam.
Key words*:* *Budaya, Tasmi, Tadarus, Pendidikan.*

Abstract: One of the main characteristics of Nahdlatul Ulama (NU) is its acceptance of traditions that are considered good in the practice of religious rites. Among the traditional NU rituals, one of them is seen in the habit of tadarus together and sema'an al-Qur'an (tasmi ') in Gorontalo. Interestingly, this tradition is not only carried out at the NU Islamic boarding school in Gorontalo, but has become the custom for formal educational institutions in that area. This study seeks to reveal the internalization of the culture of tadarus and tasmi al-Qur'an in formal educational institutions in Gorontalo. This type of research uses qualitative research with the main approach from the phenomenological side. Through the phenomenological approach, there are two main things that researchers will do. First, the textural description, which is to observe and analyze factual data and events that occur empirically. Second, structural description. At this stage the researcher interpreted the opinions, judgments, feelings, and other subjective responses of the research subjects. The results of this study indicate that the cultural internationalization of tadarus and tasmi 'versus Nahdlatul Ulama is inseparable from the religious identity of education personnel and all educational

stakeholders. In addition, this culture is intended to improve the character of students with Islamic values.
Key words: *Culture, Tasmi, Tadarus, Education.*

A. PENDAHULUAN

Krisis moral yang saat ini melanda generasi muda, acapkali menjadi apologi bagi sebagian orang untuk memberikan kritik pedasnya terhadap institusi pendidikan. Hal tersebut teramat wajar karena pendidikan sesungguhnya memiliki misi yang amat mendasar yakni membentuk manusia seutuhnya dengan akhlak mulia sebagai salah satu indikator utama, generasi bangsa dengan karatekter akhlak mulia merupakan salah satu profil yang diharapkan dari praktek pendidikan nasional. UU No. 20 tahun 2003 bab II pasal 3 tentang fungsi dan tujuan pendidikan nasional bahwa pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, yamg bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab.

Berbagai fenomena yang mengkha-watirkan saat ini banyak bermunculan di media masa baik televisi, Koran, dan lain-lain. Fenomena tersebut diantaranya bisa kita simak dari berita yang dipublikasikan berbagai media seringkali membuat kita miris mendengarnya, perkelahian antar pelajar, pergaulan bebas, kasus narkoba di kalangan pelajar, remaja usia sekolah yang melakukan perbuatan amoral, kebut-kebutan di jalanan yang dilakukan remaja usia sekolah, menjamurnya geng motor yang beranggotakan remaja usia sekolah, siswa bermain di pusat perbelanjaan pada saat jam pelajaran, hingga siswa Sekolah Menengah Pertama (SMP) yang merayakan kelulusan dengan pesta minu-man keras.

Krisis yang melanda pelajar (juga elite politik) mengindikasikan bahwa pendidikan agama dan moral yang didapat di bangku sekolah, tidak berdampak terhadap perubahan perilaku manusia Indonesia. Bahkan yang terlihat adalah begitu banyak manusia Indonesia yang tidak koheren antara ucapan dan tindakannya. Kondisi demikian, diduga berawal dari apa yang dihasilkan oleh dunia pendidikan.[1]

Indikator lain yang menunjukkan adanya gejala rusaknya karakter generasi bangsa bisa dilihat dari praktek sopan santun siswa yang kini sudah mulai memudar, diantaranya dapat dilihat dari cara berbicara sesama mereka, prilakunya terhadap guru dan orangtua, baik di sekolah maupun di lingkungan masyarakat, kata-kata kotor yang tidak sepantasnya diucap-kan oleh anak seusianya seringkali terlontar. Sikap ramah terhadap guru ketika bertemu dan penuh hormat terhadap orangtua pun tampaknya sudah menjadi sesuatu yang sulit ditemukan di kalangan anak usia sekolah dewasa ini. Anak-anak usia sekolah seringkali menggunakan bahasa yang jauh dari tatanan nilai budaya masyarakat. Bahasa yang kerap

[1] Zubaidi, *Desain Pendidikan Karakter* (Jakarta: Prenada Media Group, 2011).

digunakan tidak lagi menjadi ciri dari sebuah bangsa yang menjunjung tinggi etika dan kelemahlembutan.

Melihat fenomena yang terjadi diatas, maka lembaga Pendidikan memiliki peran yang sangat besar dalam membentuk karakter anak. Salah satu lembaga pendidikan yang memberikan perhatian besar dalam membentuk karakter anak adalah Madrasah, karena Madrasah memiliki cirri khusus yang berbeda dari lembaga pendidikan umum, dimana muatan-muatan nilai agama memiliki porsi yang cukup banyak dalam membentuk dan mengembangkan karakter anak.

Penelitian ini merupakan penelitian lapangan (*field research*) dengan metode kualitatif. Metode kualitatif yaitu metode penelitian yang digunakan untuk meneliti kondisi objek yang alami, dimana peneliti sebagai instrumen kunci. Teknik penelaahan keabsahan datanya dilakukan secara triangulasi (gabungan) dan data yang dihasilkan bersifat deskriptif, dan analisis induktif [2]. Hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi. Penelitian kualitatif biasanya lebih mencermati manusia dalam lingkungan hidupnya, berinteraksi dengan mereka, berusaha memahami bahasa dan tafsiran mereka tentang dunia dan sekitarnya [3].

B. HASIL DAN PEMBAHASAN

Secara terminologi manajemen adalah suatu proses yang berkenaan dengan usaha manusia melalui bantuan manusia lain melalui cara yang efektif dan efisien untuk mencapai tujuan. Menurut Oemar Hamalik,[4] manajemen sebagai suatu disiplin ilmu yang sangat erat kaitannya dengan ilmu-ilmu lain, seperti filsafat, psikologi, sosial, budaya, sosiologi dan teknologi, bahkan ilmu manajemen banyak mendapat konstribusi dari disiplin ilmu yang lain.

Selanjutnya Gaffar sebagaimana dikutip Gunawan[5] mengatakan manajemen pendidikan mengandung arti suatu proses kerja sama yang sistimatik, sistemik dan konprehensif dalam rangka mewujudkan tujuan pendidikan Nasional. Bila ditinjau secara luas manajemen pendidikan dikatakannya segala sesuatu yang berkenaan dengan pengelolaan proses pendidikan untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Dari berbagai pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa manajemen pendidikan merupakan seluruh proses kegiatan bersama dalam bidang pendidikan dengan memanfaatkan semua fasilitas yang ada, baik personal maupun material, spiritual untuk mencapai tujuan pendidikan. Di dalam manajemen pendidikan tentu saja melibatkan dan memberdayakan berbagai sumber yaitu manusia, sarana prasarana, media pendidikan, pustaka secara optimal, efektif efisien dan relevan dengan tujuan pendidikan. Kegiatan manajemen memiliki fungsi perencanaan, pengorganisasian, arahan, pelaksanaan, pengawasan dan evaluasi kerja.

Manajemen sekolah yang berkarakter adalah merupakan manajemen yang memiliki nilai-nilai karakter, norma yang luhur, beretika, mengerti diri

---

[2] Sugiyono, *Metodologi Penelitian Administrasi* (Bandung: Alfabeta, 2002).

[3] Nasution, *Metode Research; Penelitian Ilmiah* (Jakarta: Bumi Aksara, 1996).

[4] Oemar Hamalik, *Dasar-Dasar Pengembangan Kurikulum* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007).

[5] Heri Gunawan, *Pendidikan Karakter* (Bandung: Alfabeta, 2012).

sendiri, sesama manusia, berbangsa dan bermartabat yang secara terpadu dalam pengelolaannya.

Beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam pelaksanaan manajemen sekolah berkarakter, Gunawan mengemukakan prinsip-prinsip manajemen berkarakter diterapkan oleh sekolah adalah:[6]

1. Kejelasan tugas dan pertanggungjawaban:
   Di sekolah hendaknya ada kejelasan tugas pokok dan fungsi setiap person yang ada, sehingga tertuang secara jelas tugas masing-masing personal sekolah. Dalam mengimplementasikan prinsip ini hendaknya tercermin nilai-nilai amanah, terbuka, jujur, dan tanggung jawab.
2. Pembagian kerja berdasarkan professional:
   Prinsip ini mengarahkan dalam memberikan tugas atau pekerjaan kepada seseorang (peserta didik), hendaknya di dasarkan pada keahlian dan kemampuan (the right man on the right place). Penempatan seseorang harus sesuai dengan job description dari posisi yang akan ditempati dan orang yang diberi tugas hendaknya memenuhi kreteria yang diisyaratkan. Dalam implementasinya, hendaklah tercermin nilai-nilai rasional, komitmen, berpikir jauh ke depan.
3. Kesatuan arah kebijakan:
   Dalam penyelenggaraan sekolah hendaknya ada kesatuan arah kebijakan yang dapat dijadikan dasar pelaksanaan bagi warga sekolah sehingga tidak terjadi simpang siur dan kebingungan atau mengurangi kebijakan yang tumpang tindih. Dalam mengimplementasikan prinsip ini, hendaknya tercermin antara lain nilai-nilai bijaksana, demokratis dan manusiawi.
4. Teratur:
   Prinsip ini menekankan bahwa dalam penyelenggaraan sekolah hendeknya ada aturan yang disepakati dan menjadikan tempat berpinjak bagi semua warga sekolah. Dalam mengimplementasikan prinsip ini, hendaknya tercermin antara lain nilai-nilai kebersamaan, kooperatif dan dinamis.
5. Disiplin:
   Prinsip ini mengharuskan warga sekolah untuk selalu taat azaz patuh dan konsisten terhadap aturan yang dibuat dan disepakati bersama. Dalam mengimplementasikan prinsip ini, hendaknya tercermin nilai-nilai kukuh hati, menghargai waktu dan berani berbuat benar.serta disiplin.
6. Adil (seimbang):
   Prinsip adil mengarah pada terwujudnya keseimbangan antara hak dan kewjiban, penghargaan dengan hasil karya. Dalam mengimplementasikan prinsip ini, hendaknya tercermin nilai-nilai empati, lugas dan pemaaf. Artinya keadilan yang akan ditegakkan di sekolah itu dilandasi adanya pengertian, kepedulian dan kemauan.untuk dapat menempatkan sesuatu pada posisi yang tepat.
7. Inisiatif:
   Prinsip ini menekankan bahwa setiap orang yang ada di sekolah hendaknya memiliki keinginan, pikiran dan gagasan untuk terus menerus mengambil prakarsa, melakukan hal-hal yang baru. Dalam mengimplementasikannya

[6] Gunawan.

prinsip ininhendaknya tercermin dalam nilai-nilai berani mengambil resiko, rendah hati dan sabar, naumun masih tetap dalam sikap rendah hati, sabar dalam menyikapi perubahan dan kemajuan.

8. Semangat kebersamaan:
   Prinsip ini menekankan kepada setiap warga sekolah adalah sebagai bagian yang integral dan merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan dengan bagian lainnya. Dalam mengimplementasikan prinsip ini, hendaknya tercermin nilai-nilai baik sangka, saling menghormati dan mandiri.
9. Sinergis:
   Prinsip ini menekankan bahwa pengelolaan sekolah hendaknya dilakukan secara terpadu, saling mengisi dan melengkapi antara satu bidang yang satu yang berdiri sendiri dengan yang lainnya. Dalam mengimplementasikan prinsip ini, hendaknya tercermin dalam nilai-nilai menghargai karya orang lain, tenggang rasa dan rela berkorban.
10. Ikhlas:
   Prinsip ini mengarahkan bahwa pekerjaan yang telah diberikan hendaknya dilaksanakan dengan tekad sungguh-sungguh untuk berbuat sebaik mungkin dan dengan penuh kesadaran. Dalam mengimplementasikan prinsip ini hedaknya tercermin antara lain nilai-nilai pengambdian tawaqkal dan syukur kepada Allah yang Maha Kuasa, bakti kepada negara dan kemaslahatannya

Manajemen sekolah dan pendidikan karakter hendaknya terpadu dan saling keterkaitan, dalam pelaksananya melibatkan semua komponen dan semua sumber daya manusia, sarana prasarana dan media serta stakeholders lainnya Penerapan manajemen sekolah harus mampu melakukan perencanaan, pengkoordinasian, pengorganisasian, pengawasan dan mengelola keuangan serta mengevaluasi semua kegiatan di dalam sekolah yang di dalamnya memuat nilai-nilai karakter secara terintegrasi atau terpadu dalam kegiatannya.sesuai dengan kegiatan masing-masing. Artinya sekolah mampu merencanakan pendidikan dan program-program serta kegiatan yang menanamkan nilai-nilai karakter.dan melakukan pengendalian mutu sekolah secara berkarakter.

Seperti di gambarkan di dalam panduan pendidikan karakter sekolah kemendiknas tahun 2010 menggambarkan bahwa manajemen sekolah, komponen sekolah, nilai-nilai dan pelaksanaan manajemen berbasis sekolah sertka skakeholders lainnya, sebagai berikut:

Iqra Together (Tadarusan/Semaan)

TUHAN YME

DIRI SENDIRI

ESAMA

KEBANGSAAN

LINGKUNGAN

MANAJEMEN

Perencanaan
Pelaksanaan
Pengalaman
evaluasi

KOMPONEN

Kurikulum & pembelajaran
Sarana & prasarana
Tenaga kependidikan
Siswa

Iqra Together/Tadarusan/Semaan

Pengertian karakter adalah watak, tabiat, pembawaan, kebiasaan. Karakter adalah cara berpikir dan berperilaku yang menjadi ciri khas individu untuk hidup dan bekerjasama, baik dalam lingkup keluarga, masyarakat, bangsa dan Negara. Menurut bahasa, karakter adalah tabiat atau kebiasaan. Sedangkan menurut ahli psikologi, karakter adalah sebuah system keyakinan dan kebiasaan yang mengarahkan tindakan seorang individu. Karena itu, jika pengetahuan mengenai karakter seseorang itu dapat diketahui, maka dapat diketahui pula bagaimana individu tersebut akan bersikap untuk kondisi-kondisi tertentu.

Dalam kamus besar Bahasa Indonesia, karakter diartikan sebagai sifat-sifat, kejiwaan, akhlak atau budi pekerti yang menjadi ciri khas seseorang.[7] Raymond mengartikan karakter dalam istilah psikologi dengan: "*Character as the habitual mode a bringing into harmony the tasks presented by internal demand and by the external word, it is nessecarily afungtion of the constant, organized and integrating part of the personality wich is called ago*".[8] Adapun Hernowo mengartikan karakter sebagai watak, sifat atau hal-hal yang sangat mendasar pada diri seseorang. Karakter juga bisa diartikan sebagai watak, tabiat atau akhlak yang membedakan seseorang denan orang lain.[9]

Pengertian karakter diatas sama dengan pengertian akhlak dalam pandangan Islam. Akhlak adalah sifat yang muncul dari jiwa seseorang untuk

---

[7] M. Zulfajri & Ratu Aprilia Senja, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia* (Jakarta: Dhifa Publisher, 2003).

[8] Raymond J Corsiny, *Encyclopedia of Psichology* (United State of Amerika: Intercience Publication, 1994).

[9] Hernowo, *Self Digesting; Alat Menjelajah Dan Mengurai Diri* (Bandung: Mizan Media Utama, 2004).

melakukan perbuatan secara tidak sadar dan tanpa peertimbangan terlebih dahulu. Beberapa tokoh yang memberikan pengertian akhlak antara lain adalah Imam Ghazali yang memaknai akhlak sebagai sifat yang tertanam dalam jiwa yang melahirkan berbagai macam perbuatan dengan mudah tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan.[10] Perbuatan seseorang akan menjadi karakter atau akhlak jika dilakukan berulang-ulang dan menjadi kebiasaan dalam perilaku kehidupannya sehari-hari.

Pendidikan karakter adalah pendidikan budi pekerti plus, yaitu yang melibatkan aspek pengetahuan (*cognitive*), perasaan (*feeling*), dan tindakan (*action*). Menurut Thomas Lickona, tanpa ketiga aspek ini, maka pendidikan karakter tidak akan efektif. Dengan pendidikan karakter yang diterapkan secara sistematis dan berkelanjutan, seorang anak akan menjadi cerdas emosinya. Kecerdasan emosi ini adalah bekal penting dalam mempersiapkan anak menyongsong masa depan, karena seseorang akan lebih mudah dan berhasil menghadapi segala macam tantangan kehidupan, termasuk tantangan untuk berhasil secara akademis.[11]

Pendidikan karakter dapat dimaknai sebagai proses penanaman nilai-nilai esensial pada diri anak melalui serangkaian kegiatan pembelajaran dan pendampingan sehingga para siswa sebagai individu mampu memahami, mengalami, dan mengintegrasikan nilai-nilai yang menjadi *core values* dalam pendidikan yang dijalaninya kedalam kepribadiannya. Dengan menempatkan pendidikan karakter dalam kerangka dinamika dan dialektika proses pembentukan individu, para insan pendidik diha-rapkan emakin dapat menyadari penting-nya pendidikan karakter sebagai sarana pemben-tuk pedoman perilaku, pembentukan akhlak, dan pengayaan nilai individu dengan cara menyedia-kan ruang bagi figur keteladanan dan mencipta-kan sebuah lingkungan yang kondusif bagi proses pertumbuhan, berupa kenyamanan dan keamanan yang membantu suasana pengem-bangan diri satu sama lain dalam keseluruhan dimensinya (teknis, intelektual, psikologis, moral, sosial, estetis, dan religius).

Pendidikan karakter dapat dimaknai sebagai sebuah usaha untuk mendidik anak-anak agar dapat mengambil keputusan dengan bijak dan memperaktekannya dalam kehidupan sehari-hari, sehingga mereka dapat memberikan kontribusi yang positif kepada lingkungannya. Adapun nilai yang layak diajarkan kepada anak-anak, dirangkum *Indonesia Heritage Fondation* (IHF) yang digagas oleh Ratna Megawangi menjadi sembilan pilar karakter yaitu;[12]

1. Cinta tuhan dan Segenap Ciptaan-Nya (*love Allah, trust, reverence, loyalty*)
2. Kemandirian dan Tanggug Jawab (*responsibility, excellence, self reliance, Discipline, orderliness)*
3. Kejujuran dan Amanah, Bijaksana (*trustworthiness, reliability,honesty)*
4. Hormat dan Santun (*respect, courtesy, obedience)*
5. Dermawan, suka menolong dan Gotong Royong *(love, compassion, caring, empathy, generousity,moderation, cooperation)*

---

[10] Al-Ghazaliy, *Ihya Ulumuddin* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.).

[11] E Shapes dan C. Lewis Thomas Lickona, *CEP's Eleventh Principals of Effective Character Education* (Washington: Character Eduaction Patnership, 2003).

[12] Arismantono, *Tinjauan Berbagai Aspek Charakter Building: Bagaimana Mendidik Anak Berkarakter* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008).

6. Percaya Diri, Kreatif, dan Pekerja keras (*confidence, assertiveness, creativity, determination,and enthusiasm)*
7. Kepemimpinan dan Keadilan *(justice, fairness, mercy, leadership)*
8. Baik dan Rendah Hati (kindness, friendliness, humality, modesty)
9. Toleransi dan Kedamaian dan kesatuan *(tolerance, flexibility, peacefulness)*

Dalam konteks Pendidikan Islam, karakter atau akhlak yang ditanamkan pada anak harus berlandaskan pada dua dimensi kehidupan manusia yaitu dimensi ke-Tuhanan dan dimensi kemanusiaan.[13] Kedua dimensi ini perlu ditanamkan ke dalam diri seorang anak agar anak memiliki rasa ketakwaan kepada Allah swt dan rasa kemanu-siaan terhadap sesama manusia, sehingga *hablumminallah* dan *hablumminannas* nya terpelihara dan terjaga.

Dimensi Ketuhanan atau yang dikenal dengan istilah nilai Robbaniyah akan melahirkan nilai-nilai kegamaan yang mendasar bagi kehidupan manusia yang amat penting ditanamkan pada anak. Nilai tersebut antara lain, iman, ikhsan, takwa, tawakkal, syukur, ikhlas dan sabar.[14] Sedangkan dimensi kemanusiaan melahirkan nilai-nilai luhur (akhlakul akrimah) yang diwujudkan secara nyata dalam kehidupan sehari-hari. Nilai tersebut antara lain silatur-rahmi, persamaan, keadilan, baik sangka, jujur dan lain-lain.

2. Madrasah Sebuah Solusi Bagi Pendidikan Karakter

Madrasah adalah salah satu lembaga pendidikan Islam yang penting di Indonesia selain pesantren. Keberadaannya begitu penting dalam menciptakan kader-kader bangsa yang berwawasan keislaman dan berjiwa nasiona-lisme yang tinggi. Salah satu kelebihan yang dimiliki madrasah adalah adanya integrasi ilmu umum dan ilmu agama. Madrasah merupakan lembaga pendidikan yang dikelola secara terstruktur dengan melibatkan komponen-kom-ponen pendidikan seperti manajemen, biaya, sarana dan prasarana, kruikulum, peserta didik, dan pendidik. Madrasah dibangun sebagai wahana pendidikan formal dalam rangka meningkatkan pengetahuan, keterampilan, sikap dan nilai peserta didik. Sebagai suatu sistem sosial, madrasah dapat dipandang sebagai organisasi yang interaktif dan dinamis, sebab di dalamnya terdapat sejumlah orang yang memiliki kepentingan yang sama (kepentingan penyelenggaraan pendidikan), tetapi kemam-puan setiap individu pada komunitas itu memiliki potensi dan latar belakang yang berbeda.

Madrasah merupakan salah satu bentuk lembaga Pendidikan Islam yang berfungsi merealisasikan cita-cita umat Islam yang mengharapkan anak-anaknya menjadi manusia yang berimtak dan beriptek. Sebagai institusi pendidikan formal, Madrasah berperan dalam mempersiapkan siswa untuk dapat memecahkan masalah kehidupan masa kini dan masa datang dengan memaksimalkan potensi-potensi yang ada pada dirinya. Atas dasar tersebut, maka madrasah wajib menyelenggarakan proses pembelajaran dengan baik dengan memperhati-kan berbagai faktor penunjangnya.

[13] Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius; Membumikan Nilai-Nilai Islam Dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Paramadina, 2000).

[14] Madjid.

Dalam perkembangannya, madrasah yang tadinya hanya dipandang sebelah mata, secara perlahan-lahan telah berhasil mendapat perhatian dari masyarakat. Apresiasi ini menjadi modal besar bagi madrasah untuk memberikan yang terbaik bagi bangsa. Dalam konteks kekinian, sekarang ini banyak sekali madrasah-madrasah yang menawarkan konsep pendidikan modern. Konsep ini tidak hanya menawarkan dan memberikan pelajaran atau pendidikan agama. Akan tetapi mengadaptasi mata pelajaran umum yang diterapkan di berbagai sekolah umum. Kemajuan madrasah tidak hanya terletak pada sdm-nya saja, namun juga desain kurikulum yang lebih canggih, dan sistem manajerial yang modern. Selain itu, perkem-bangan kemajuan madrasah juga didukung dengan sarana infrastruktur dan fasilitas yang memadai sesuai dengan kebutuhan kegiatan belajar-mengajar di madrasah.

Untuk menumbuh kembangkan Pendi-dikan Islam atau Ilmu pendidikan Islam perlu telaah lebih jauh lagi, mengintegrasikan pengembangan Ilmu dengan pijakan awal berkenaan dengan pendidikan Islam adalah faktor yang secara eksplisit membedakan Ilmu Pendidikan Islam dengan ilmu-ilmu lainya ialah faktor nilai.[15]

Pendidikan yang berlandaskan ilmu-ilmu ke-Islam-an yang mampu mensinerjikan ber-bagai disiplin ilmu yang menghasilkan kema-juan baik dibidang ilmu pengetahuan itu sendiri, sosial, budaya, politik dan masih banyak lagi kemajuan yang ditimbulkan. dan pendidikan yang demikian bisa didapatkan dalam lingkup madrasah.

2. Internalisasi Nilai-Nilai Pendidikan Karakter Di Madrasah

Fenomena semakin menurunnya karakter bangsa juga menjadi tantangan tersendiri bagi madrasah. Terlebih madrasah mengusung model pendidikan dengan kelebihan *subjek metter* agama sebagai identitas. Minimnya jam belajar agama di sekolah umum yang seringkali disinyalir sebagai salah satu penyebab rusaknya moral anak bangsa, bagi madrasah terbantahkan. Di madrasah setidaknya memiliki 8 jam pelajaran agama (4 mata pelajaran pendidikan agama Islam) yakni Aqidah Akhlak, Al Qur'an Hadits, Fiqih, dan Sejarah Kebudayaan Islam.

Madrasah merupakan lembaga pendidikan yang dikelola secara terstruktur dengan melibat-kan komponen-komponen pendidikan seperti manajemen, biaya, sarana dan prasarana, kurikulum, peserta didik, dan pendidik. Madra-sah dibangun sebagai wahana pendidikan formal dalam rangka meningkatkan pengetahuan, keterampilan, sikap dan nilai peserta didik. Sebagai suatu sistem sosial, madrasah dapat dipandang sebagai organisasi yang interaktif dan dinamis, sebab di dalamnya terdapat sejumlah orang yang memiliki kepentingan yang sama (kepentingan penyelenggaraan pendidikan), tetapi kemampuan setiap individu pada komunitas itu memiliki potensi dan latar belakang yang berbeda.

Para ahli pendidikan karakter melihat proses internalisasi nilai dalam pembelajaran, termasuk internalisasi pendidikan karakter di Madrasah pada dua pendekatan. *Pertama*, Madrasah secara terstruktur mengembangkan pendidikan karakter melalui kurikulum formal. *Kedua*, pendidikan karakter berlangsung

[15] Chabib Thoha, *Refolmulasi Filsafat Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

secara alamiah dan sukarela melalui jalinan hubungan interpersonal antar warga madrasah, meski hal ini tidak diatur secara langsung dalam kuri-kulum formal.

Kurikulum merupakan rencana tertulis yang berisi tentang ide-ide dan gagasan-gagasan yang dirumuskan oleh pengembang kurikulum. Kurikulum dapat diartikan sebagai sebuah dokumen perencanaan yang berisi tujuan yang harus dicapai, isi materi dan pengalaman belajar yang harus dilakukan peserta didik, strategi dan cara yang dapat dikembangkan, evaluasi yang dirancang untuk mengumpulkan informasi tentang pencapaian tujuan, serta implementasi dari dokumen yang dirancang dalam kehidupan nyata. Komponen-komponen kurikulum saling berkaitan dan saling mempengaruhi, terdiri dari tujuan yang menjadi arah pendidikan, kompo-nen pengalaman belajar, komponen strategi pencapaian tujuan, dan komponen evaluasi.[16] Kurikulum berfungsi sebagai pedoman yang memberikan arah dan tujuan pendidikan.

Desain kurikulum pendidikan karakter bukan sebagai teks bahan ajar yang diajarkan secara akademik, tetapi lebih merupakan proses pembiasaan perilaku bermoral. Nilai moral dapat diajarkan secara tersendiri maupun diintegrasikan dengan seluruh mata pelajaran dengan mengangkat moral pendidikan atau moral kehidupan, sehingga seluruh proses pendidikan merupakan proses moralisasi perilaku peserta didik. Bukan proses pemberian pengetahuan moral, tetapi suatu proses pengin-tegrasian moral pengetahuan.

Penerapan pendidikan karakter pada kurikulum dapat dilihat pada porsi pelajaran agama yang menurut penulis cukup banyak dibandingkan sekolah umum. Pendidikan Agama Islam di Madrasah terdiri atas empat mata pelajaran, yaitu: Al-Qur'an-Hadis, Akidah-Akhlak, Fikih, dan Sejarah Kebudayaan Islam. Masing-masing mata pelajaran tersebut pada dasarnya saling terkait, isi mengisi dan melengkapi. Al-Qur'an-hadis merupakan sum-ber utama ajaran Islam, dalam arti ia merupakan sumber akidah-akhlak, syari'ah/fikih (ibadah, muamalah), sehingga kajiannya berada di setiap unsur tersebut. Kurikulum formal yang baku tersebut masih ditambah lagi dengan beberapa materi agama yang menunjang kurikulum formal, yakni muatan lokal seperti ibadah kemasyarakatan, tahfiz al-Qur'an dan lain-lain.

Pada beberapa madrasah yang meman-faatkan peluang-peluang belajar di luar kelas sebagai wahana pengembangan pendidikan, kegiatan ektrakurikuler juga muncul sebagai keunggulan tersendiri yang pada giliranya melahirkan kredibilitas tersendiri bagi lembaga. Tidak jarang kita dengar alasan-alasan orang tua dalam memilih sekolah sebagai tempat belajar anaknya atas dasar pertimbangan mereka terhadap sejumlah kegiatan di luar kegiatan tatap muka di kelas.

Dengan demikian, kegiatan ektrakurikuler dapat dikembangkan dalam beragam cara sebagai media pendidikan karakter. Penyelenggaraan kegiatan yang memberikan kesempatan luas kepada pihak madrasah, pada giliranya menuntut kepala madrasah, guru, siswa dan pihak-pihak yang terkait untuk secara efektif merancang sejumlah kegiatan sebagai muatan kegiatan ektrakurikuler berbasis pendidikan karakter.

---

[16] Sanjaya, *Kurikulum Dan Pembelajaran* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010).

Adapun terkait dengan pendekatan yang kedua, dimana pendidikan karakter tidak secara langsung dimasukkan ke dalam kurikulum formal, melainkan berlangsung alamiah dan sukarela, maka tugas madrasah menciptakan kondisi yang kondusif untuk teaktualisasinya nilai-nilai akhlak mulia dalam interaksi kehidupan di madrasah. Untuk hal ini maka komponen perangkat madrasah dalam hal ini Kepala Madrasah, Guru, Tata Usaha dan Majelis Madrasah memegang peranan yang strategis.

KESIMPULAN

Pendidikan karakter dapat dimaknai sebagai pendidikan yang menekankan pada pembentukan (internalisasi) nilai-nilai positif (akhlak karimah) pada setiap anak. Pendidikan karakter merupakan wahana menanamkan nilai-nilai kebaikan kepada anak baik dari aspek kognitif, afektif maupun psikomotor. Salah satu lembaga pendidikan yang memberikan perhatian besar terhadap penanaman nilai karakter anak adalah Madrasah yang memiliki ciri khusus yang membedakan dari sekolah umum yang lain. Penanaman nilai karakter di Madrasah dapat dilihat dari porsi kurikulum agama yang cukup besar baik dalam kurikulum formal maupun kurikulum non formal. Oleh karena itu Madrasah bisa menjadi alternative solusi yang sangat tepat dalam mewujudkan pendidikan karakter sesuai dengan yang diprogrmkan oleh pemerintah dewasa ini.

DAFTAR RUJUKAN

Al-Ghazaliy. *Ihya Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.

Arismantono. *Tinjauan Berbagai Aspek Charakter Building: Bagaimana Mendidik Anak Berkarakter*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.

Corsiny, Raymond J. *Encyclopedia of Psichology*. United State of Amerika: Intercience Publication, 1994.

Gunawan, Heri. *Pendidikan Karakter*. Bandung: Alfabeta, 2012.

Hamalik, Oemar. *Dasar-Dasar Pengembangan Kurikulum*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007.

Hernowo. *Self Digesting; Alat Menjelajah Dan Mengurai Diri*. Bandung: Mizan Media Utama, 2004.

Madjid, Nurcholish. *Masyarakat Religius; Membumikan Nilai-Nilai Islam Dalam Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Paramadina, 2000.

Nasution. *Metode Research; Penelitian Ilmiah*. Jakarta: Bumi Aksara, 1996.

Sanjaya. *Kurikulum Dan Pembelajaran*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.

Senja, M. Zulfajri & Ratu Aprilia. *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*. Jakarta: Dhifa Publisher, 2003.

Sugiyono. *Metodologi Penelitian Administrasi*. Bandung: Alfabeta, 2002.

Thoha, Chabib. *Refolmulasi Filsafat Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Thomas Lickona, E Shapes dan C. Lewis. *CEP's Eleventh Principals of Effective Character Education*. Washington: Character Eduaction Patnership, 2003.

Zubaidi. *Desain Pendidikan Karakter*. Jakarta: Prenada Media Group, 2011.

PONDOK PESANTREN SEBAGAI PENDIDIKAN NONFORMAL DALAM MENINGKATKAN NILAI-NILAI AJARAN AGAMA PADA REMAJA DI ERA GLOBALISASI

Hesti Nurlaeli

STKIP Darussalam Cilacap
hestivano17@gmail.com

Abstract: Adolescence is a human stage in the process towards maturity and is a process of searching for identity. In this era of globalization, the world has been replaced by sophisticated technology, the world is very close because of the ease of communication. Currently all use gadgets to assist in learning and assignments from school, making adolescents more often holding gadgets and neglecting religious activities so that they can experience a religious crisis. One of the sousi offered is for teenagers who are admitted to Islamic boarding schools to get religious lessons such as fqih, tauhid and al-qur'an hadith, based on the yellow book. Schools can apply the concept of Islamic boarding schools in schools so that teenagers get world knowledge and the afterlife at the same time.
Keywords: *Islamic boarding schools, religious teachings, adolescence, globalization era*

Abstrak: Remaja merupakan suatu tahapan manusia dalam proses menuju kedewasaan dan merupakan proses pencarian jati diri. Di era globalisasi ini dunia sudah tergantikan dengan teknologi canggh, dunia menjadi sangat dekat karena mudahnya dalam komunikasi. Saat ini semua menggunakan gadget untuk membantu dalam belajar dan mengerjakan tugas dari sekolah, menjadikan remaja lebih sering memegang gadget dan kegiatan keagamaan menjadi terabaikan sehingga bisa mengalami krisis agama. Salah satu solusi yang ditawarkan adalah para remaja ini dimasukkan ke pondok pesantren guna mendapatkan pelajaran agama seperti ilmu fqih, tauhid dan alqur'an hadist, dengan bersumber pada kitab kuning. Sekolah dapat menerapkan konsep pondok pesantren di sekolah sehingga para remaja mendapatkan ilmu dunia dan ilmu akhirat dalam waktu bersamaan.
Kata kunci: *pondok pesantren, ajaran agama, usia remaja, era globalisasi*

A. PENDAHULUAN

Zaman berubah dan berganti hingga saat ini sudah memasuki tahun 2021, mendapat sebutan sebagai era globalisasi. Dalam era globalisasi ini semua hal dalam segala bidang menjadi kompleks. Salah satu yang menjadikan komplek adalah dalam bidang komunikasi, adanya pesawat telepon genggam/handphone (hp) atau smartphone atau istilah lainnya adalah gadget. Dalam satu buah gadget bisa mengakses apa saja, kapan saja, dimana saja, dalam waktu yang cepat.[1] Manusia semakin dipermudah dengan adanya teknologi, tapi juga semakin diperbudak karena manusia menjadi

[1] Ariyani, N.I dan Nurcahyono, O. Digitalisasi Pasar Tradisional: Perspektif Teori Perubahan Sosial. Jurnal Analisa Sosiologi 3(1). 2018

ketergantungan, semua orang sibuk dengan dunianya sendiri sehingga dunia sosial dan beramah tamah menjadi sangat sulit dilakukan. Kemudahan manusia dalam mengakses internet menjadikan manusia semakin mudah mengenal dan mengetahui perkembangan dunia[2].

Era globalisasi selain memengaruhi dalam segala bidang juga mempengaruhi pelakunya yaitu manusianya. Era ini semua orang mempunyai gadget dan bahkan tidak hanya satu buah yang dimilikinya, anak kecil juga sudah difasilitasi dengan penggunaan gadget serta diajarkan cara-cara menggunakan aplikasi. Aplikasi yang paling digemari anak adalah youtube karena disana banyak sekali vidio-vidio yang bisa dilihat, dipelajari dan dinikmati. Dari youtube hal positif yang bisa diambil adalah dengan belajar dari vidio biasanya lebih cepat memahami sesuatu hal/pelajaran. Namun efek negatifnya menjadi kecanduan. Selain main youtube, anak-anak suka sekali dengan aplikasi game online/offline yang menyebabkan anak enggan belajar dan mengerjakan tugas, waktu habis untuk bermain game. Era globalisasi juga berdampak pada generasi remaja. Sebuah generasi yang sangat penting dalam keberlangsungan sebuah bangsa dan negara, karena partisipasi dan keberadaan remaja akan menjadi ujung tombak sebuah bangsa.

Remaja merupakan sebuah tahapan perkembangan yang ditandai kondisi diri menjadi lebih rentan terhadap peristiwa peralihan dalam hidupnya; merupakan masa transisi dari masa anak-anak; masa pencarian jati diri dan eksplorasi diri. Menurut Erikson, salah satu tugas perkembangan pada tahapan remaja adalah menyelesaikan kriris identitas. Remaja yang mampu mencapai identitas diri dengan stabil, maka akan mendapat suatu pandangan yang jelas tentang dirinya, memahami sebuah perbedaan dan persamaan dengan bijak, menyadari tidak ada yang namanya sempurna didunia ini, selalu ada kelemahan dan kelebihan, mempunyai sifat percaya diri, tanggap terhadap situasi dan kondisi serta mampu mengantisipasi dan menghadapi setiap tantangan yang ada.[3]

Seorang remaja yang tidak mampu beradaptasi dengan lingkungan dan zaman yang sedang berlangsung maka akan terjadi ketidakseimbagan dalam dirinya. Hal ini akan berpengaruh besar pada kestabilan psikologisnya, akibatnya akan terjadi konflik dalam diri remaja tersebut sehingga para remaja akan melampiaskan pada perilaku-perilaku negatif dan menyimpang, melanggar hukum, serta melanggar norma-norma yang ada[4]. Di era globalisasi ini juga agama menjadi salah stau kunci remaja untuk bisa stabil dalam menata hidupnya, jika seseorang tidak mempunyai agama yang kuat maka akan mudah goyah dan mudah terombang ambing. Agama tidak hanya sebuah nama yang tertera di selembar KTP tapi mempunyai makna yang sangat tinggi. Seperti yang telah dijelaskan di atas, remaja merupakan era mencari jati diri sehingga diperlukan pegangan yang kuat dari nilai-nilai

---

[2] Wahyudi h.S dan Sukmasari, M.P. Teknologi dan Kehidupan Masyarakat. Jurnal Analisa Sosiologi 3(1). 2018

[3] Desmita. *Psikologi Perkembangan*n. (Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2005)

[4] Sudarsono. *Kenakalan Remaja*. (Jakarta: PT Rineka Cipta. 2018)

agama yang ada, namun dengan era globalisasi ini menjadikan nilai-nilai agama menurun bahkan bisa hilang dan mereka tidak lagi mengenal agama.

Untuk mengatasi permasalahan tersebut maka diperlukan sebuah solusi yang tepat yaitu salah satunya dengan memasukan para remaja ke pondok pesantren atau membuat kegiatan pondok pesantren di sekolah formal/sekolah berbasis pesantren, sehingga ada keseimbangan antara pendidikan dunia maupun pendidikan akhirat. Pesantren sebagai lembaga pendidikan nonformal memiliki akar kuat (*indigenous*) pada masyarakat muslim Indonesia, dalam perjalanannya mampu menjaga dan mempertahankan keberlangsungan diirinya (*survival system*) serta memiliki model pendidikan multi aspek. Seorang santri tidak hanya dididik menjadi seorang yang hanya mengerti ilmu agama melainkan juga mengerti dan mendapat tempat kepemimpinan yang alami, kemandirian, kesederhanaan, ketekunana, kebersamaan kesetaraan dan sikap positif lainnya. Modal inilah yang diharapkan mampu diterapkan pada seorang remaja dan warga masyarakat secara umum menjadi remaja dan warga masyarakat yang berkualitas dan mandiri sebagai bentuk partisipasi pesantren dalam menyukseskan tujuan pembangunan nasional serta berperan aktif dalam mencerdaskan bangsa sesuai yang tertera dalam Undang-Undang Dasar 1945.[5]

Selain solusi dengan memasukkan remaja ke pondok pesantren adapula solusi yang ditawarkan yaitu dengan mengkolaborasikan pendidikan umum di sekolah swasta/negeri dengan pondok pesantren yang dikenal dengan istilah SBP (Sekolah Berbasis Pesantren). Institusi pendidikan pesantren dan institusi pendidikan sekolah memiliki sistem sosial dan keunggulan masing-masing, namun jika keduanya dikolaborasikan sehingga muncul model Sekolah Berbasis Pesantren (SBP). SBP merupakan program yang berupaya mengintegrasikan keunggulan sistem pendidikan sekolah dengan penyelenggaraan pendidikan di pondok pesantren. Hal ini bertujuan untuk kultur positif yang berkembang di pesantren dapat diadopsi oleh sekolah dan diintegrasikan ke dalam berbagai aspek proses pendidikan di sekolah, yaitu dalam proses pembelajaran dan manajemen sekolah[6]. SBP secara nasional dideklarasikan tahun 2008 silam dengan jumlah anggota 25 dan pada akhir tahun 205 tercatat berkembang menjadi 302 SBP. Prestasi akademik dari peserta didik SBP mengalami kenaikan dari nilai UN sesuai dengan standar angka kelulusan 100% [7]

Rumusan dalam penulisan ini adalah bagaimana peran pondok pesantren dalam meningkatkan nilai-nilai ajaran agama pada remaja di era globalisasi ini dan tujuannya untuk mengetahui peran dalam kegiatan pondok pesantren sebagai lembaga nonformal guna meningkatkan nilai-nilai

---

[5] Haedari, A. *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Komplesitas Global*. (Jakarta: IRD Press. 2004)

[6] Nurochim, N. Sekolah Berbasis Pesantren Sebagai Salah Satu Model Pendidikan Islam Dalam Konsepsi Perubahan Sosial, Al-Tahrir. Jurnal Pemikiran Islam, 16(1) p.69-88. 2016

[7] Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan RI, Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah, Sirektorat Pembinaan SMP. Laporan Monitoring dan Evaluasi Program Sekolah Berbasis Pesantren. Jakarta: KEMENDIKDASMEN. 2016

ajaran agama pada remaja di era globalisasi. Manfaat yang dapat diambil dari materi ini adalah pendidikan itu tidak hanya diperolah dari pendidikan formal saja, melainkan dari pendidikan nonformal yang fungsinya sama yaitu mencerdasakan kehidupan bangsa sebagai yang tertera dalam Undang-Undang Dasar 1945, serta menjadikan sebuah pondok pesantren sebagai tempat belajar ilmu-ilmu agama agar terjadi kesiembangan kebutuhan dunia dan kebutuhan akhirat pada remaja itu sendiri pondok pesantren dapat dijadikan sebagai lembaga pendidikan yang mampu membentengi diri dari berat dan kuatnya era globalisasi.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Globalisasi membawa pengaruh yang sangat besar terhadap perkembangan sosial budaya masyarakat umumnya atau dalam hal pendidikan Islam khususnya. Globalisasi sebanarnya bukan merupakan fenomena yang baru terjadi di masyarakat, melainkan datang berbarengan dengan datangnya berbagai gelombang globalisasi secara konstan dari waktu ke waktu[8]. Globalisasi mempunyai arti yang berbeda antara yang satu dengan yang lainnya, sehingga membutuhkan penegasan terlebih dahulu. Globalisasi pada prinsipnya mengacu pada perkembangan-perkembangan yang cepat di dalam teknologi komunikasi, transportasi, informasi yang bisa membawa bagian-bagian dunia yang jauh menjadi hal-hal yang bsia dijangkau dengan mudah. Dengan kemajuan teknologi, manusia antar negara menjadi mudah berhubungan baik melalui kunjungan secara fisik, karena canggihnya alat transportasi sudah bukan lagi menjadi masalah bagi manusia untuk melewati ke berbagai belahan dunia.

Dunia dengan adanya globalisasi menjadi seolah-olah tanpa memiliki batas wilayah dan waktu. Batas negara sudah tidak lagi menjadi penghalang bagi manusia untuk saling berinteraksi. Dampak ini juga berpengaruh pada kehidupan seorang remaja dimana dengan kemajuan IPTEK yang sangat pesat membawa banyak kesan negatif maupun positif yang mendorong adanya pergeseran nilai dikalangan remaja. Remaja dengan kondisi jiwa yang labil, penuh gejolak, dan gelombag serta emosi yang meledak-ledak akan dengan sangat mudah mengalami peningkatan karena mudah dipengaruhi.

Pondok pesantren merupakan sebuah lembaga pendidikan Islam yang diadakan untuk memfasilitasi anak-anak yang ingin belajar agama. Awal kehadiran pondok pesantren berperan sebagai pedoman hidup dengan menekankan pentingnya moral dalam masyarakat.[9] Selain itu misi pondok psantren adalah dapat mencetak kader-kader ulama dan turut mencerdaskan masyarakat Indonesia serta melakukan dakwah penyebaran agama Islam, membentengi pertahanan umat dalam bidang akhlak[10]. Sejalan dengan misi tersebut maka materi yang diajarkan dalam pondok pesantren

---

[8] Azra, A. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah tantangan Millenium III*. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2012)

[9] Mastuhi. *Menejemen Pondok Pesantren*. (Jakarta: Dwi Pustaka. 2005)

[10] Tim Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam. *Profil Pondok Pesatren Mu'adalah*. (Jakarta: Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren Departemen Agama. 2004).

semuanya terdiri dari materi agama seperti contohnya ilmu fiqih, alqur'an hadist dan tauhid dengan menggunakan kitab-kitab klasis berbahasa Arah atau lebih dikenal dnegan istilah kitab kuning.

Pondok pesantren terdiri dari dua kata yatu pondok dan pesantren. Pondok yang berarti kamar; gubuk; rumah kecil yang dipakai dalam Bahasa Indonesia dengan menekankan kesederhanaan bangunannya. Dalam Bahasa Arab pondok dari kata "*funduk*" yang berarti ruang tempat tidur; wisma atau hotel sederhana. Sedangkan pesantren berasal dari kata dasar "santri" yang dibubuhi awalan 'pe" dan akhian "an" yang berarti tempat tinggal para santri. Dalam bahasa Tamil kata santri berarti guru mengaji; dalam bahasa India berarti orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu, atau seseorang sarjana ahli kitab suci agama Hindu. Kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama, atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan.[11]

Pesantren sebagai lembaga pendidikan nonformal selain mendidik santrinya mengerti ilmu agama juga mendapat tempaan kepemimpinan yang alami, kemandirian, kesederhanaan, ketekunana, kebersamaan, kesetaraan, dan sikap positif lainnya. Modal inilah yang diharapkan dapat melahirkan masyarakat yang berkualitas dan mandiri sebagai bentuk partisipasi pesantren dalam mensuskseskan tujuan pembangunan nasional yang diamanatkan atau tertuang dalam Undang-Undang Dasar 1945 (Amin Haedari, 2004 *dalam* Muhammad Idris Usman, 2013). Beberapa abad kemudian penyelenggaraan pendidikan di pondok pesantren semakin teratur dengan munculnya kegiatan pengajian. Bentuk ini kemudian berkembang dengan mendirikan tempat-tempat menginap untuk para satri sehingga akhirnya muncul istilah pesantren.

Institusi pendidikan pesantren dan institusi pendidikan sekolah memiliki sistem sosial dan keunggulan masing-masing, namun jika keduanya dikolaborasikan sehingga muncul model Sekolah Berbasis Pesantren (SBP). SBP merupakan program yang berupaya mengintegrasikan keunggulan sistem pendidikan sekolah dengan penyelenggaraan pendidikan di pondok pesantren. Hal ini bertujuan untuk kultur positif yang berkembang di pesantren dapat diadopsi oleh sekolah dan diintegrasikan ke dalam berbagai aspek proses pendidikan di sekolah, yaitu dalam proses pembelajaran dan manajemen sekolah[12]. SBP secara naisonal dideklarasikan tahun 2008 silam dengan jumlah anggota 25 dan pada akhir tahun 205 tercatat berkembang menjadi 302 SBP. Prestasi akademik dari peserta didik SBP mengalami kenaikan dari nilai UN sesuai dengan standar angka kelulusan 100%. Lulusan SBP 100% dapat melanjutkan ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi sesuai dengan keinginan dan kemampuannya. Berdasar akreditasi diperoleh peningkatan hingga saat ini SBP yang memperoleh akreditasi A sebanyak 30%, akreditasi B sebanyak 60%, dan akreditasi C sebanyak 10%.

---

[11] Usman, M.I. 2013. Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Islam (Sejarah Lahir, Sistem Pendidikan dan Perkembangan Masa Kini). Jurnal Al Hikmah. XIV(1). P. 101-119

[12] Ritzer, G. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda, trans. Alimandan*. (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2004).

Selain konsep SBP dimana sekolah berbasihkan pesantren jadi dalam sekolah tersebut sebagian berisi pelajaran agama guna mencapai keseimbangan antara pendidikan umum/kognitif juga pelajaran agama/akhlak, karakter, dan pengetahuan akhirat. Adapun pondok pesantren yang berbasis sekolah, salah satunya adalah Pondok Pesantren Jombang yang merupakan pondok pesantren pertama yang mendirikan SMP/SMA. Hal ini muncul berdasar Peraturan Menteri Agama No 3 Tahun 1950 yang menginstruksikan pemberian pelajaran umum di madrasah dan memberi pelajaran agama di sekolah umum negeri/swasta. Hal ini menjadi kekuatan unuk pondok pesantren bisa mengadopsi madrasah tapi juga mendirikan sekolah-sekolah umum. Pergerakan ini lalu diikuti oleh pesantren-pesantren yang lain bahan berlomba-lomba mendirikan sekolah umum untuk mengikuti tuntutan masyarakat agar santri bisa belajar ilmu pengetahuan agama serta mampu menguasai pengetahuan umum seperti murid-murid di sekolah umum sehingga akses santri untuk dapat melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi semakin luas. Saat ini tidak jarang ditemui banyak pesantren yang memiliki lembaga pendidikan umum mulai dari TK, SD, SMP, dan SMK disamping Mi, MTs dan MA.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilaksanakan di Pondok Pesantren Watu Ringkel Karangpucung-Cilacap. Jenis penelitian ini adalah deskriptif kualitatif, dengan teknik pengumpulan data yaitu observasi dan wawancara mendalam. Teknik pengambilan sampel dengan teknik random sampling, dengan jumlah responden 50.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Hasil

Berdasar hasil observasi dan wawancara diperoleh hasil bahwa pondok pesantren merupakan tempat yang tepat dalam mengaasi masalah globalisasi dimana disini diajarkan tentang kedisiplinan, kepemimpinan, kesederhaan, ketekunan, kebersamaan, kesetaraan, keimanan dan ketaqwaan serta sifat positif lainnya. Di pondok pesantren para santri memang boleh menggunakan gadget karena mereka juga selain belajar agama di pondok pesantren mereka adalah remaja yang sekolah di sekolah umum juga, namun penggunaan gadget ini dibatasi hanya diberikan keika *weekend* tiba, sehingga hal itu telah berdampak dalam pengurangan penggunaan gadget.

B. Pembahasan

Pondok Pesantren (Ponpes) Waturingkel Karangpucung-Cilacap, merupakan sebuah pondok pesantren yang menerima santri usia 16-18 tahun (usia anak SMA/SMK), dimana terdiri dari dua gedung santri yaitu santri putra dan santri putri. Gedung pondok pesantren ini bersebelahan dengan gedung sekolah SMK Darussalam Karangpucung-Cilacap. Selain pondok pesantren ini ada beberapa pondok pesantren lain yang ada di Kecamatan Karangpucung seperti contohnya: Ponpes Miftahul Huda; Ponpes Baabusalam; Ponpes Hidayatussolihin; dan Ponpes Nurul Huda. Metode mengaji di Ponpes Waturingkel yaitu bandongan, sorogan, dan madrasah

diniah. Bandongan biasanya dilaksanakan selepas holat maghrib, isya dan subuh, sedangkan sorogan dilaksanakan setelah mengaji bandongan. Sedangkan pada madrasah diniah dilaksakan selepas sholat asyar. Kitab yang digunakan disana adalah kitab bandongan (ta'lim mutaalim, fathul qorib, nguqud dulujen); sorogan (safinah tu najjah); kalau malam selasa, kamis dan sabtu orogan Alqur'an, hafalan juzama dan membaca Alqur'an. Semua program wajib diikuti dan jika dilanggar maka akan mendapat hukuman (ta'ziran) seperti telat sholat jamaah maka harus membaca surat Yassin ke pihak keamanan pondok.

Di era globalisasi yang sangat cepat dan kadang bisa tidak terkendali, sangat penting perlunya pembatasan/pencegahan agar tidak kecanduan dan merusak remaja itu sendiri. Selain kecanduan yang merupakan efek negatif dari gadget juga bisa memunculkan kenalakan remaja. Adapun jenis kenakalan remaja tersebut yaitu : a) kenakalan ringan berupa membolos sekolah saat pelajaran berlangsung, datang terlambat ke sekolah, merokok di sekolah, tidak mengerjakan PR, memakai seragam yang tidak sesuai atau tidak rapih, gaduh di dalam kelas serta tidak memperhatikan guru saat menjelaskan materi; b) kenakalan sedang berupa mengganggu keamanan dan ketentraman orang lain berupa meminta sesuatu secara paksa pada teman serta berkelahi dengan teman; c) kenakalan berat/kenakalan seksual berupa pelecehan seksual, terlibat pergaulan bebas serta usil kepada teman[13].

Upaya yang dapat dilakukan dari pihak pondok pesantren dalam mengatasi kenalam remaja yaitu berupa tindakan yang bersifat preventif, bersifat represif maupun bersifat kuratif. Tindakan yang bersifat preventif antara lain adalah : a) memberikan nasehat, tausiyah keagamaan serta keteladanan; b) meningkatkan intensitas dan kualitas kegiatan di pondok pesantren; c) meningkatkan pelayanan bimbingan konseling; d) mengadakan penyuluhan dari pihak-pihak terkait serta; e) meningkatkna kerjasama dengan wali murid. Sedangkan untuk tindakan yang bersifat represif antara lain berupa: a) memberikan hukuman sesuai dengan perbuatan yang dilakukannya pada hari itu juga; b) membuat surat pernyataan; c) memberikan skorsing; d) memberitahukan orang tua dan mengkomunikasikannya serta e) dikeluarkan dari pondok pesantren. Dalam tindakan yang bersifat kuratif yang dapat dilakukan pihak ponpes adalah merubah dan memperbaiki tingkah laku santri yang salah, daat berupa pemberian nasehat, bimbingan konseling serta pengarahan khusus dari kyai/ustad.[14]

Pondok pesantren dalam meningkatkan ilmu agama para remaja/santri dapat memberikan keteladanan, kepemimpinan, kesederhanaan, ketaqwaan, keimanan, toleransi dan lain-lain. Dalam kepempimpinan di sebuah pondok pesantren yaitu dipegang oleh seorang kyai dan keberadaannya di lingkungan pesantren laksana jantung bagi

---

[13] Sarwono, S.W. *Psikologi Remaja*. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002).

[14] Azhari. Peran Pondok Pesantren dalam Menanggulangi Kenakalan Remaja. [tesis] Bengkulu: IAIN Bengkulu Prodi PAI, 2018

kehidupan manusia. Intensias seorang kyau mempelrihatkan peran otoriter disebabkan karena kyailah sebagai perintis, pendiri, pengelola, pengasuh, pemimpin bahkan juga pemilik tunggal sebuah pesantren. Dalam aktvitas dakwahnya seorang kyai lebih menitikberatkan pada bidang pendidikan dan sosial, hal ini karena dalam bidang pendidikan dapat dijadikan bekal dalam mengumandangkan dakwah, sedangkan dakwah bisa dimanfaatkan sebagai sarana dalam membangun sistem pendidikan. Selain itu, pesantren senantiasa menjadi pilar sosial yang sangat penting dengan berbasis nilai keagamaan. Dari nilai keagamaan ini menjadi basis kedekatan pesantren dapat berdekatan dengan masyrakat. Kepemimpinan seorang kyai dalam membentuk etos kerja santri terlihat dari adanya peran kyai sebagai pembimbing, pengasuh, pengarah dan motivasi. Konstruksi etor kerja pondok pesantren terbentuk dalam nilai-nilai agama Islam dan etika sosial yang ditransformasikan oleh seorang kyai melalui perannya dengan menghasilkan nilai-nilai dasar membentuk etos kerja santri [15]

Dalam pondok pesantren juga dapat menerapkan jenis-jenis pendidikan Islami bagi remaja guna meningkatkan nilai-nilai ajaram agama menurut Zakiah Daradjat yaitu [16]:

a) Pendidikan agama/keimanan; usia remaja adalah usia dimana mereka telah mampu memahami hal-hal yang abstrak dan mampu mengambil kesimpulan yang abstrak tersebut dari kenyataan yang telah dilihatnya atau didengarnya, maka pendidikan agama tidak akan diterima begitu saja tanpa dipahami terlebih dahulu. Ajaran agama yang baik adalah yang tidak cukup hanya sekedar diketahui dan dimengerti, karena akan berpengaruh dan ikut menentukan kesehatan mental seseorang. Pelaksanaan agama dalam hidup itu tidak hanya sekedar melaksanakan saja tetapi harus seluruh kehidupan dikendalikan dan dibimbing oleh agama karena agama menjadi pedoman dan penentu kebahagiaan dan ketenangan hidup.
b) Pendidikan akhlak/moral; dapat dilakukan dengan cara pembiasaan dan latihan karena pendidikan akhak itu agar sampai pada tahap sifat-sifat terpuji, tidak mungkin hanya dengan penjelasan pengertian saja. Akhlak berkenaan dnegan implementasi iman dalam bentuk tingkah laku, pemberian pendidikan akhlak pada remaja harus sesuai antara penjelasan yang dibeirkan (nilai-nilai akhlak yang diajarkan) dengan bentuk perbuatan yang ada pada sesama, pada orang tua, pada orang lain di masyarakat.
c) Pendidikan intelektual/akal; akal merupakan satu hal yang menjadikan manusia menjadi makhluk Tuhan yang paling sempurna. Dengan akal manusia mampu memilih antara yang baik dan yang buruk, mampu berpikir sampai tahap menganalisis jika sedang terkena masalah serta memperhatikan segala benda dan barang yang ada di alam ini. Akal

---

[15] Purwanto, I.A. kepemimpinan Kyai dalam Membentuk Etos Kerja Santri (studi kasus di badan usaha milik pesantren An-Nawawi Berjan Gobang Purworejo). Yogayakarta : [tesis] UIN Yogyakarta, 2006

[16] Agus, Z. Konsep Pendidikan Islam Bagi Remja Menurut Zakiah Daradjat. Jurnal Tarbiyah Islamiyah. 4(1). P.11-24, 2019

beprusat di otak, mengikuti pertumbuhan fisik remaja, maka pemberian pengetahuan pada remaja harus bisa disesuaikan dengan tingkat berpikirnya yang sudah mampu memahami hal abstrak dari kenyataan yang dilihat dan didengarnya. Jika pengetahuan itu tidak masuk dalam logika remaja maka remaja tersebut akan semakin goncang dan semakin bingung atau bahkan malah bisa melawan.

d) Pendidikan psikis; pengaruh mental menurut ahli jiwa dapat dilihat dari perasaan, pikiran, kelakuan dan kesehatan jasmani seseorang. Dengan demikian ketenangan jiwa adalah modal utama dan pertama yang harus dimiliki setiap orang yang merindukan kebahagiaan hidup. Pendidikan psikis bagi remaja, guru/ustad/kyai atau orang tua harus menanamkan nilai-nilai keimanan, terutama keimanan pada Allah SWT, yang diiringi dengan pendidikan agama, karena pendidikan agama.
e) Pendidikan sosial; manusia adalah makhluk sosial yang tidka bisa hidup seorang diri, sehingga penting bagi remaja belajar bersosialisasi dengan orang lain, dengan diberikan bimbingan dan tauladan dari guru/ustad/kyai agar remaja dapat merasa bahwa dirinya dihargai di lingkungan sosial/masyarakat.

Di pondok pesantren juga dapat meningkatkan nilai-nilai ajaran agama dengan memberikan nilai-nilai keislaman yang terkandung dalam pendidikan Islam yang terdiri dari akidah, ibadah dan akhlak. Dalam pelaksanaannya dapat dilakukan dengan cara ada kewajiban bagi remaja putri mengenakan jilbab (kerudung) yang menutupi dada (menutup aurat), menggunakan rok, mewajibakan remaja putra mengenakan celana yang longgar dan melarang kontak pisik antara laki-laki dengan perempuan seperti berjabat angan/bersalaman guna mencegah hal-hal yang berlanjut dengan tidak baik.

Tujuan pendidikan di pesantren yaitu menciptakan dan mengembangkan kepribadian muslim dimana kepribadian yang beriman dan bertaqwa kepada Allah SWT, berakhlak mulis, bermanfaat bagi orang lain dan masyarakat, mampu berdiri sendiri (mandiri) seperti kepribadian Nabi Muhammad saw, bebas dan tegas dalam kepribadian [17]. Munculnya kemandirian seseorang remaja yang tinggal di pondok pesantren didapat dari adanya peraturan-peraturan yang ada di pondok sebagai tempat tinggal mereka, pondok pesantren memberi perlakuan remaja tersebut seperti di rumah, sehingga dapat menumbuhkan sikap disiplin dan bertanggung jawab lebih mematuhi aturan-aturan yang ada. Remaja di pondok pesantren mengharuskan mereka untuk tidka bergantung pada orang lain apalgi pada orang tua mereka, berusaha mengatasi kelemahannya sendiri tanpa bantuan orang lain sehingga diakhirnya mereka akan menjadi pribadi yang dewasa, matang.[18]

---

[17] Qomar, M. *Pesantren Dari Transformasi metodologi Menuju Demokrasi Institusi*. (Jakarta: Erlangga, 2007)

[18] Permata Sari, M.D., Sri Maryati, D. Perbedaan Kemandirian Remaja yang Tinggal di Pondok Pesantren dengan yang Tinggal di Rumah Bersama Orang Tua. Intuisi Jurnal Psikologi Ilmiah. 9(1), p. 74-79, 2017

KESIMPULAN

Berdasar hasil dan pembahasan dapat disimpulkan bahwa peran pondok pesantren dalam meningkatkan nilai-nilai ajaran agama di era globalisasi pada anak remaja yaitu dengan mengadakan jenis-jenis pendidikan; memberi contoh kepemimpinan; memberikan nilai-nilai keislaman dalam pendidikan Islam; serta memberikan kemandirian pada remaja.

DAFTAR PUSTAKA

1]. Ariyani, N.I dan Nurcahyono, O. Digitalisasi Pasar Tradisional: Perspektif teori Perubahan Sosial. Jurnal Analisa Sosiologi. 3(1). 2018

2]. Wahyudi, H.S dan Sukmasari, M.P. Teknologi dan Kehidupan Masyarakat. Jurnal Analisa Sosiologi 3(1). 2018

3]. Desmita. *Psikologi Perkembangan*. (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005)

4]. Sudarsono. *Kenakalan Remaja*. (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2018)

5]. Haerdari, A. Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Komplesitas Global. (Jakarta: IRD Press, 2004)

6]. Nurochim, N. Sekolah Berbasis Pesantren Sebagai Salah Satu Model Pendidikan Islam Dalam Konsepsi Perubahan Sosial, Al-Tahrir. Jurnal Pemikiran Islam, 16(1). 2016

7]. Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan RI, Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah, Direktorat Pembinaan SMP. 2016. Laporan Monitoring dan Evaluasi Program Sekolah Berbasis Pesantren. Jakarta: KEMENDIKDASMEN

8]. Azra, A. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012)

9]. Mastuhi. Menejemen Pondok Pesantren. (Jakarta: Diva Pustaka, 2005).

10]. Tim Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam. 2004. Profil Pondok Pesantren Mu'adalah. Jakarta: Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren Deartemen Agama

11]. Usman, M.I. Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Islam (Sejarah Lahir, Sistem Pendidikan dan Perkembangan Masa Kini). Jurnal Al Hikmah. XIV(1). P.101-119, 2013

12]. Ritzer, G. Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda, trans Alimandan. (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2004).

13]. Sarwono, S.W. *Psikologi Remaja*. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002).

14]. Azhari. Peran Pondok Pesantre dalam Menanggulangi Kenakalan Remaja. [TESIS] Bengkulu: IAIN Bengkulu Prodi PAI, 2018

15]. Purwanto, I.A. Kepemimpinan Kyai dalam Membentuk Etos Kerja Santri (studi kasus di badan usaha milik pesantren An-Nawawi Berjan Gobang Purworejo). Yogyakarta: [TESIS] UIN Yogyakarta, 2006

16]. Agus, Z. Konsep Pendidikan Islam Bagi Remaja Menurut Zakiah Daradjat. Jurnal Tarbiyah Islamiyah. 4(1). p.11-24, 2019.

17]. Qomar, M. Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokrasi Institusi.(Jakarta: Erlangga, 2007).

18]. Permata Sari, M.D., Sri Maryati, D. Perbedaan Kemandirian Remaja yang Tinggal di Pondok Pesantren dengan yang Tinggal di Rumah Bersama Orang Tua. Intuisi Jurnal Psikologi Ilmiah. 9(1), p. 74-79, 2017

ANALISIS PEMBELAJARAN IPA (FISIKA) KELAS XII SMA LB C PELITA ILMU KOTA SEMARANG

Muhammad Fatikhul Alam Bima Sakti, Andi Fadllan, M.Izzatul Faqih

Jurusan Pendidikan Fisika, FST UIN Walisongo Semarang, Jl. Prof. Dr. Hamka, km 1 Kec. Ngaliyan, Kota Semarang, Jawa Tengah, 50185. Nomor Telepon : (024) 7604554, 7624334 Fax : (024) 7601293.
Email : bimasakti1960@gmail.com, andi_fdl@walisongo.ac.id, izatul_faqih@walisongo.ac.id

Abstract: This study aims to analyze the science learning (Physics) that takes place at SMA LB C Pelita Ilmu Semarang City Class XII for the category of Mild mentally retarded students. This type of research is qualitative. Sources of data are teachers and students of class XII SMA LB C Pelita Ilmu for three lessons with Energy Change material. The instruments are Observation, Interview and Documentation. Test the validity of the data using data triangulation, reference materials and peer discussion. Data analysis using the Miles and Huberman model is described, categorized and then arranged systematically by data reduction, data presentation and drawing conclusions. The results of the research, the process of learning science (physics) using the lecture and question and answer method, media in the form of markers, whiteboards and smart tv. The problem faced in learning is the lecture method makes students saturated.
Keywords*: mentally retarded students, learning, energy*

PENDAHULUAN

Pendidikan Luar Biasa (PLB) bukanlah pendidikan yang berbeda keseluruhan dengan pendidikan secara umum.[1] Undang-Undang (UU) No. 20 Tahun 2003 tentang sistem pendidikan nasional pada pasal 32 menjelaskan pendidikan khusus (pendidikan luar biasa) merupakan pendidikan yang diperuntukan untuk peserta didik yang memiliki kelainan fisik, emosional, mental dan sosial serta tingkat kesulitan dalam mengikuti pembelajaran.[2]

Peserta didik dalam PLB biasa disebut dengan istilah anak berkebutuhan khusus (ABK). ABK memerlukan perhatian lebih agar proses belajarnya menjadi lebih fokus dan konsentrasi, dengan cara mengenyampingkan kekurangan dan memaksimalkan potensi indera lainnya yang masih mendukung, sehingga membuat proses pembelajarannya tepat sesuai dengan kemampuan ABK tersebut. Proses pembelajaran yang diperlukan adalah pembelajaran yang menarik bagi siswa agar mereka termotivasi dan minat belajar meningkat.

---

[1]. Abdurrahman, Mulyono. 2010. *Pendidikan Bagi Anak Berkesulitan Belajar*. Jakarta: PT Rineka Cipta. Hlm: 5.

[2]. Efendi, Mohammad. 2008. *Pengantar Psikopedagogik Anak Berkelainan*. Jakarta: PT Bumi Aksara. Hlm. 20

Pembelajaran pada dasarnya adalah suatu kegiatan interaksi antara guru dan siswa dalam suasana belajar. [3]

Mata pelajaran ilmu pengetahuan alam (IPA) menjadi salah satu modal dasar bagi peserta didik untuk mengembangkan potensi dan kualitas ABK dalam bidang intelektual. Materi IPA (Fisika) menjadi sebuah kesulitan tersendiri bagi ABK, hal ini juga disampaikan oleh Jonte Taylor:[4]

> *"Students who need special needs in learning have difficulties in the material of natural science because cognitive power is rather heavy and the concentration needed."*

Siswa berkebutuhan khusus mengalami kesulitan dalam mata pelajaran IPA. Hal tersebut karena materi yang cukup berat untuk dicerna, sedangkan anak tunagrahita memiliki ciri khusus yakni perhatian yang mudah teralihkan karena sesuatu hal. Materi IPA harus dikemas sesuai kemampuan dari karakteristik siswa agar pembelajaran menjadi menarik sehingga suasana belajar mendapat perhatian dari siswa. IPA tidak hanya berbicara perihal kumpulan pengetahuan yang berupa sebuah fakta, konsep atau prinsip saja, namun IPA juga suatu proses penemuan sebuah hal baru yang mungkin tidak pernah terpikirkan oleh ABK. Harapannya dengan adanya pendidikan IPA menjadi sebuah instrumen untuk siswa agar memahami diri sendiri serta kondisi lingkungan di sekitarnya.[5]

SMA LB C Pelita Ilmu Kota Semarang adalah sekolah khusus untuk kategori anak-anak tunagrahita. Pembelajaran IPA (Fisika) dilaksanakan dua jam pelajaran selama satu minggu. SMA LB C Pelita Ilmu melaksanakan pembelajaran IPA satu hari dalam satu minggu yang dimulai pukul 10.00 sampai 11.20 WIB. Pembelajaran IPA sudah seharusnya menggunakan metode yang sesuai dengan karakteristik anak berkebutuhan khusus. Peneliti melakukan observasi di SMA LB C Pelita Ilmu Kota Semarang. Pembelajaran IPA (Fisika) di SMA LB C Pelita Ilmu pada saat itu dilaksanakan pada hari selasa 9 Oktober 2018. Peneliti melakukan observasi terhadap pembelajaran IPA (Fisika) yang dilaksanakan dan berdialog dengan guru IPA di SMA LB C Pelita Ilmu pasca pembelajaran, dari hasil observasi dan diskusi tersebut, guru melaksanakan pembelajaran IPA (Fisika) dengan metode ceramah dan menggunakan perangkat seadanya berupa papan tulis dan spidol. Materi yang disampaikan tentang gerak, siswa mengalami kejenuhan setelah kurun waktu 30 menit sehingga mereka asyik bermain sendiri. Ruangan yang digunakan pada saat itu hanya disekat dengan lemari dengan kelas yang lain.

---

[3]. Zakia, Dieni Laylatul., Sunardi., & Yamtinah, Sri. 2016. *Selection and Use of Media in Science Learning of Deaf Student of Class XI in Sukoharjo* .Surakarta: Jurnal Universitas Sebelas Maret Vol. V, No. 1 : 23-29.

[4]. Taylor, Jonte C., Murillo, Angelique., Tseng, Ching-mei., Therrien, William., & Hand, Brian. 2018. *Using Argument-based Science Inquiry to Improve Science Achievement for Students with Disabilities in Inclusive Classrooms.* Journal of Science Education for Students with Disabilities. Vol. 21. No. 1 : 1-14.

[5]. Wibowo, Eko Julianto. 2017. *The Development of a Selalu Hemat Energi E-Learning-based Instructional Material for Enhancement Learning Result of Students with Hearing Impairment.* Surabaya: Jurnal Program Pascasarjana Universitas Negeri Surabaya Vol. 4 No. 2 : 85-90.

Pembelajaran anak tunagrahita harusnya menyesuaikan metode dengan materi serta karakteristik pemahaman siswa. Guru jika hanya mengggunakan metode ceramah akan membuat siswa hanya mendengar dan membayangkan gerak itu seperti apa, sedangkan siswa tunagrahita sulit untuk menggambarkan hal yang abstrak karena daya *Intelligence Quotient* (IQ) yang kurang dari 85. Berangkat dari hal tersebut, peneliti berusaha mencari titik permasalahan dan menggali solusinya, maka peneliti mengangkat judul **Analisis Pembelajaran IPA (Fisika) Kelas XII SMA LB C Pelita Ilmu Kota Semarang.**

PEMBAHASAN

A. Pembelajaran IPA (fisika) di SMA LB C Pelita Ilmu Kota Semarang

SMA LB C Pelita Ilmu Kota Semarang adalah sebuah sekolah untuk anak-anak tunagrahita. Sekolah ini sudah memasuki semester genap tahun ajaran 2018/2019. Penelitian dilakukan pada kelas XII, terdapat enam siswa kategori tunagrahita ringan dengan rentan usia 19-22 tahun. Tunagrahita ringan *(mild mental retardation)* adalah anak dengan IQ 50-75 atau tunagrahita mampu didik yang memiliki kemampuan setara anak kelas lima sekolah dasar.[6]

Topik pembelajaran IPA (Fisika) semester genap tahun ajaran 2018/2019 yakni perubahan energi. Pembelajaran IPA dilaksanakan setiap hari selasa pada pukul 10.00-11.20 WIB atau dua jam pelajaran. Pembelajaran ini berlangsung selama enam jam pelajaran atau tiga kali pertemuan sesuai ketentuan silabus.

1. Pembelajaran pada tanggal 8 Januari 2019

Pembelajaran berlangsung di ruangan kelas yang berukuran 4x5 meter persegi, ruangan tersebut cukup kondusif bagi anak-anak tunagrahita untuk belajar. Jarak antara meja siswa dan guru cukup dekat. Meja Guru berada di samping kanan meja siswa yang berjarak tidak lebih dari satu meter sehingga membuat guru lebih mudah untuk berinteraksi dengan siswa. Tempat duduk anak tunagrahita harus ditempatkan di bagian depan kelas dan berdekatan jarak mejanya dengan anak tunagrahita yang lainnya serta meja guru.[7]

Guru menyampaikan bentuk dan sumber energi serta perubahannya. Materi yang dijelaskan diantaranya yakni energi kinetik, energi potensial, energi panas, energi cahaya dan energi listrik. Energi terdapat diberbagai tempat, bahkan benda-benda yang kita gunakan memerlukannya dan energi tidak pernah hilang, namun mampu diubah menjadi energi lain. Selain itu materi perubahan energi juga memiliki banyak istilah dalam sub-

---

[6]. Kemis. & Rosnawati, Ati. 2013. *Pendidikan Anak Berkebutuhan Khusus Tunagrahita*. Jakarta: PT. Luxima Metro Media. Hlm. 15

[7]. Wardani, IG.A.K, dkk, 2017. *Pengantar Pendidikan Anak Berkebutuhan Khusus*, Jakarta: Universitas Terbuka. Hlm. 270

babnya. Guru menyampaikan sumber-sumber energi yakni matahari, air, angin dan sumber energi lain serta penggunaannya.[8]

Metode yang digunakan guru pada pertemuan ini adalah ceramah. Guru menjelaskan terkait bentuk dan sumber energi dengan menggunakan lisan sembari menulis materi di papan tulis. guru mengembangkan sendiri sumber belajar yang digunakan namun siswa tidak menggunakan sumber belajar atau buku pegangan siswa. Orientasi pendidikan sains bagi anak berkebutuhan adalah pada proses pemberdayaan keterampilan dan penempatan terhadap siswa yang membutuhkan kebutuhan khusus.[9]

2. Pembelajaran pada tanggal 15 Januari 2019

   Pertemuan kedua pembelajaran berlangsung di kantor guru. Kantor berukuran kurang lebih 10x6 meter persegi. Pada pembelajaran dipertemuan ini, guru dan siswa menggunakan meja dan kursi yang biasa digunakan oleh para guru untuk rapat dan menerima tamu dari luar sekolah. Pemindahan tempat dilakukan karena media yang digunakan untuk pembelajaran yakni *smart tv* terdapat di kantor guru. Kondisi ruangan kantor yang kurang kondusif karena keluar masuknya guru atau siswa kelas lain dari dalam kantor membuat perhatian siswa menjadi terganggu pada saat pembelajaran. Media pembelajaran pertemuan ini menggunakan *smart tv* yang menampilkan video pembelajaran bersifat animasi. Ada tiga video pembelajaran yang diputar. *Pertama,* video yang diputar dengan judul *"mengenal energi yuk!". Kedua,* video yang diputar dengan judul *"sumber energi panas"*. *Ketiga*, Video pembelajaran dengan judul *"Dari manakah datangnya energi listrik?".* Namun disisi lain, siswa merasa belum terlalu paham dengan materi yang disampaikan, meski sudah bersifat konstektual namun cukup banyak istilah yang kurang dimengerti dan video yang diputar durasinya cukup lama sehingga membuat siswa jenuh.

   Guru menjelaskan dengan menggunakan metode yang sama yakni ceramah namun dengan menuntun apa yang disampaikan oleh video pembelajaran. Sumber belajar yang digunakan pada pertemuan ini lebih banyak berasal dari internet. Pertemuan kedua ini siswa juga tidak menggunakan buku pegangan atau lembar kerja untuk membantu dalam pembelajaran. Selain itu, terdapat materi sumber energi terbarukan seperti *biomassa* yang jenisnya yakni biogas, biofuel dan biodiesel, istilah-istilah sains ini asing didengar bagi para siswa. *Biomassa* adalah tenaga dari limbah pertanian yang mampu dimanfaatkan menghasilkan senyawa-senyawa organik dari bentuk bahan biologis. [10]

---

[8]. Ramlawati, Hamka L., Saenab, Sitti., & Yunus, Sitti Rahma. 2017. *Sumber Belajar Penunjang PLPG Mata pelajaran IPA BAB V Energi dan Kalor dalam Sistem Kehidupan.* Jakarta: Direktorat Jendral Guru dan Tenaga Kependidikan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan.

[9]. Mukhopadhyay, Sourav. & Emmanuel Moswela. 2010. *Inside Practice of Science Teachers for Students With Hearing Impairments in Botswana Primary Schools. International Journal of Special Education.* Vol. 25 No.3 : 56-67.

[10].Hasan, Yaziz. 2015. *Energi dan Penggunannya*. Jakarta: Badan Tenaga Nuklir Nasional (BATAN Press). Hlm. 90

3. Pembelajaran pada 22 Januari 2019

   Pembelajaran yang berlangsung berada di ruang kelas kembali seperti pertemuan pertama. Ruangan yang digunakan sangat kondusif dibandingkan dengan pertemuan sebelumnya. guru menanyakan tugas yang diberikan pada pertemuan sebelumnya yakni menyebutkan alat-alat dalam kehidupan sehari-hari yang berkaitan dalam perubahan energi listrik menjadi energi lain. Guru memadukan metode ceramah dan tanya jawab. Guru sembari menulis di papan tulis dengan menggunakan spidol menanyakan pekerjaan rumah yang sudah diberikan yakni menjelaskan contoh alat-alat dalam kehidupan yang berkaitan dengan perubahan energi listrik menjadi energi lain.

   Sumber belajar yang digunakan kali ini juga adopsi buku dan internet, dalam hal ini guru mengembangkan sendiri sumber belajar yang digunakan. Siswa sendiri pada pertemuan kali ini juga tidak menggunakan buku paket atau referensi lain sebagai pegangan.

B. Permasalahan Pembelajaran IPA (Fisika)

Permasalahan yang dihadapi dalam pembelajaran IPA (Fisika) di SMA LB C Pelita Ilmu Kota Semarang selama tiga kali pembelajaran yakni: *Pertama,* metode yang digunakan kegiatan pembelajaran yakni ceramah metode tersebut baik namun dalam pembelajaran membuat siswa menjadi jenuh dan teralihkan.

Kedua, Media pembelajaran yang digunakan guru adalah spidol dan papan tulis untuk menjelaskan materi sumber dan bentuk energi, hal tersebut baik namun agar lebih menunjang pembelajaran guru seyogyanya berinisiatif menggunakan media lain yang lebih mendukung materi pembelajaran khususnya untuk pembelajaran di dalam ruangan kelas. Misalnya dengan alat peraga. Pada penelitian tentang "*model media pembelajaran sains untuk anak berkebutuhan khusus (ABK)"* yang dilakukan oleh Nur Fajrie dan Siti Masfuah menjelaskan bahwa media pembelajaran dengan gambar dapat meningkatkan kemampuan siswa tunagrahita dan mempermudah dalam belajar khususnya pada materi perubahan energi.[11]

Ketiga, Ruang pembelajaran berpindah pada dari kelas ke kantor guru, hal tersebut dilakukan karena media *smart tv* yang digunakan untuk pembelajaran berada di ruang kantor guru yang kurang kondusif dibanding ruang kelas. Pada saat wawancara guru mengutarakan perihal kondisi ruangan kantor yang digunakan:

> *"Kondisi ruang yang digunakan memang kurang kondusif, lebih kondusif di dalam kelas, pembelajaran saat ini dikantor dan medianya hanya berada di kantor".*

Keempat, Buku pegangan untuk siswa sendiri yang belum terpenuhi. Pada saat pembelajaran siswa tidak memiliki atau menggunakan buku pegangan selama tiga kali pertemuan pembelajaran IPA (Fisika). Pada saat pembelajaran siswa tidak memiliki atau menggunakan buku pegangan selama

---

[11]. Fajrie, Nur. & Masfuah, Siti. 2018. Model Media Pembelajaran Sains untuk Anak Berkebutuhan Khusus (ABK). Kudus: Universitas Muria Kudus. Vol.2. No.1 : 15.

tiga kali pertemuan pembelajaran IPA (Fisika). Siswa menjelaskan pada saat wawancara:

"saya tidak menggunakan sumber belajar atau buku materi lainnya"

C. Faktor-faktor yang Berpengaruh dalam Pembelajaran IPA (Fisika)

Kendala yang dihadapi dalam pelaksanaan pembelajaran IPA (Fisika) di SMA LB C Pelita Ilmu Kota Semarang yakni: *Pertama,* tidak ada improvisasi yang dilakukan pada metode yang digunakan. Selain itu faktor lain yang mempengaruhi adalah sarana prasarana yang belum mencukupi seperti yang disampaikan oleh Kepala Sekolah pada saat peneliti melakukan interaksi dengan beliau pada saat pra observasi. Hal ini berpengaruh juga terhadap metode yang akan digunakan pada pembelajaran.

Kedua, media alat peraga yang tidak dimiliki sekolah sehingga belum mampu untuk menunjang pembelajaran IPA (Fisika) di kelas dan membuat guru menggunakan alat atau perangkat seadanya. Hal tersebut berpengaruh dalam pembelajaran IPA (Fisika) materi perubahan energi. Peneliti melakukan interaksi dengan bapak Suwartono pada 9 Januari 2019 selaku Kepala SMA LB C Pelita Ilmu mengutarakan:

"media yang dimiliki sekolah terbatas. Sarana dan prasana yang dimiliki sekolah belum maksimal untuk menunjang pembelajaran IPA (Fisika) di dalam kelas sehingga guru harus menggunakan alat seadanya."

Ketiga, kendala tempat yang harus berpindah, pembelajaran kedua siswa harus berpindah ke kantor yang memiliki ruang yang kurang rapat dan cukup panas, hal ini membuat pembelajaran menjadi tidak fokus dan siswa menjadi tidak nyaman. Hal ini dikarenakan sekolah belum memiliki ruangan khusus untuk multimedia untuk *smart tv.* Penggunaan media harus ditempatkan atau diperlihatkan pada waktu, tempat dan situasi yang tepat.[12] Pada saat wawancara guru mengutarakan perihal kondisi ruangan yang digunakan:

"Kondisi ruang yang digunakan memang kurang kondusif, lebih kondusif di dalam kelas, pembelajaran saat ini dikantor dan medianya hanya berada di kantor".

Keempat, buku pegangan siswa untuk siswa yang belum ada dari sekolah juga menjadi faktor tersendiri, karena dari pemerintah pusat dalam hal ini kemendikbud tidak menerbitkan buku Guru dan buku siswa IPA kelas XII SMA LB C kategori tunagrahita.

Penelitian yang dilakukan oleh Yuris dan Hj. Siti Mahmudah tentang pemahaman energi dalam pembelajaran IPA (Fisika) menjelaskan siswa tunagrahita kurang memahami hal materi energi yang bersifat abstrak, hal ini disebabkan kurangnya memahami konsep dan tidak adanya contoh yang menunjang secara nyata dan mudah dipahami siswa serta mengembangkan

[12]. Bahri Djamarah, Syaiful. & Zain, Aswan. 2014. *Strategi Belajar Mengajar*. Jakarta: Penerbit Rineka Cipta. Hlm. 70

daya kreatifitasnya.[13] Siswa tunagrahita akan lebih memahami materi dengan metode *example non example* atau dalam bahasa lain yakni dengan demonstrasi gambar. Metode ini didukung dengan media gambar yang mudah dipahami bagi siswa tunagrahita ringan, hal yang dilakukan yakni mempersiapkan gambar sesuai materi dan bahan ajar, menyajikan gambar ditempel, guru memberi petunjuk siswa mencermati sajian, diskusi sederhana tentang sajian gambar, mencontohkan kegunaan energi, melakukan penyimpulan dan evaluasi. Penelitian tersebut mendukung solusi dari penelitian yang dilakukan karena materi energi bersifat abstrak memang sulit dipahami oleh siswa tunagrahita jika hanya dengan metode secara lisan tanpa menggunakan media gambar.

Penelitian lain yang dilaksanakan oleh Khairul, Maskun & Basri menjelaskan pembelajaran siswa tunagrahita lebih memahami materi IPA dengan praktek yang dilakukan guru. Guru juga tidak hanya melaksanakan pembelajaran di kelas, namun dilaksanakan pada halaman sekolah untuk mengamati fenomena yang terjadi, dengan belajar di luar ruangan siswa tidak akan merasa jenuh dan bosan, sehingga siswa juga dapat mengamati contoh fenomena IPA.[14] Metode yang digunakan perlu diperhatikan dan penyampaian materi haruslah berulang-ulang sampai siswa paham terhadap materi yang diberikan. Media yang digunakan berupa kertas gambar dan papan tulis, namun siswa lebih senang ketika melihat gambar-gambar. Sumber belajar yang terdapat di sekolah yang diteliti dalam penelitian tersebut telat dikirim oleh pemerintah. Perbandingan penelitian tersebut dengan penelitian ini adalah ruang kelas yang digabung antara siswa tunagrahita ringan dan sedang, sedangkan pada penelitian ini hanya tunagrahita ringan.

KESIMPULAN

Berdasarkan deskripsi dan analisis data penelitian, dapat disimpulkan bahwa:

1. Proses Pembelajaran IPA (Fisika) menggunakan metode ceramah dan tanya jawab, media yang digunakan spidol, papan tulis dan *smart tv*. Materi adalah perubahan energi dengan bahan ajar yang dikembangkan oleh guru. Ruangan yang digunakan yakni kelas dan kantor guru.
2. Permasalahan dalam pembelajaran adalah metode ceramah sudah baik namun membuat siswa menjadi jenuh, sedangkan siswa tunagrahita memiliki ciri khusus sulit memahami hal abstrak, karena materi energi adalah materi yang abstrak, perlu adanya contoh yang menunjang secara nyata dan mudah dipahami oleh siswa tunagrahita. Media pembelajaran di dalam kelas sudah baik namun masih belum mampu menunjang pembelajaran, ruangan yang berpindah ke kantor guru kurang kondusif untuk pembelajaran dan buku pegangan untuk siswa yang belum terpenuhi dari sekolah.

---

[13]. Atmawati, Yuris. & Mahmudah, Hj. Siti. 2014. *Pengaruh Metode Example non-example terhadap Kemampuan Pemahaman Energi dalam Kehidupan Sehari-hari Anak Tunagrahita Ringan di SLB C Putra Harapan Bojonegoro*. Bojonegoro: PLB FIP Unesa. Hlm. 3.

[14]. Afandi, Khairul. Maskun. & Basri, Muhammad. 2018. *Pelaksanaan Pembelajaran di SMA LB-C Pertiwi Bandar Lampung Tahun AJaran 2016/2017.* Lampung: FKIP Unila. Hlm. 7.

3. Faktor-faktor yang mempengaruhi pembelajaran adalah improvisasi metode dalam setiap pembelajaran dan kurangnya sarana prasana yang dimiliki sekolah untuk pembelajaran di dalam kelas. Sekolah belum mendapat bantuan dari pemerintah kota untuk sarana dan prasana yang menunjang pembelajaran IPA (Fisika). Belum ada ruangan khusus untuk multimedia dan buku pegangan siswa yang belum terpenuhi karena kemendikbud tidak menerbitkan buku guru maupun buku siswa.

SARAN

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan ini maka disarankan beberapa hal sebagai berikut:

1. Memperbaiki cara pembelajaran dalam mengajar anak-anak tunagrahita dengan metode dan berimprovisasi agar pembelajaran tidak jenuh dan membosankan mengingat perhatian mereka yang mudah beralih ke hal lain, misalnya metode demonstrasi dan simulasi sehingga siswa mampu memahami istilah-istilah fisika yang sulit dicerna dan dilakukan pengulangan serta harus bersifat konstektual.
2. Media pembelajaran yang dibutuhkan untuk mendukung siswa memahami hal-hal yang abstrak misalnya dengan menggunakan gambar-gambar dan alat elektronik yang mengalami perubahan energi listrik
3. *Smart tv* yang berada di kantor guru harus dipindah ke ruang khusus untuk multimedia yang mendukung pembelajaran di tempat kondusif.
4. Dalam pengambilan data baiknya bisa lebih menambah informan dan waktu di lapangan agar mendapat hasil yang lebih maksimal.
5. Perlu dilakukan lagi penelitian lebih lanjut terkait metode atau model pembelajaran yang relevan untuk anak-anak tunagrahita mengingat minimnya penelitian tentang kebutuhan pembelajaran anak disabilitas dalam kontek pendidikan fisika di Indonesia untuk kategori SMA LB.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman, Mulyono. 2010. *Pendidikan Bagi Anak Berkesulitan Belajar*. Jakarta: PT Rineka Cipta.

Afandi, Khairul. Maskun. & Basri, Muhammad. 2018. *Pelaksanaan Pembelajaran di SMA LB-C Pertiwi Bandar Lampung Tahun AJaran 2016/2017.* Lampung: FKIP Unila. Hlm. 7.

Atmawati, Yuris. & Mahmudah, Hj. Siti. 2014. *Pengaruh Metode Example non-example terhadap Kemampuan Pemahaman Energi dalam Kehidupan Sehari-hari Anak Tunagrahita Ringan di SLB C Putra Harapan Bojonegoro*. Bojonegoro: PLB FIP Unesa. Hlm. 3.

Bahri Djamarah, Syaiful. & Zain, Aswan. 2014. *Strategi Belajar Mengajar*. Jakarta: Penerbit Rineka Cipta.

Efendi, Mohammad. 2008. *Pengantar Psikopedagogik Anak Berkelainan*. Jakarta: PT Bumi Aksara.

Fajrie, Nur. & Masfuah, Siti. 2018. Model Media Pembelajaran Sains untuk Anak Berkebutuhan Khusus (ABK). Kudus: Universitas Muria Kudus. Vol.2. No.1 : 15.

Hasan, Yaziz. 2015. *Energi dan Penggunannya*. Jakarta: Badan Tenaga Nuklir Nasional (BATAN Press).

Kemis. & Rosnawati, Ati. 2013. *Pendidikan Anak Berkebutuhan Khusus Tunagrahita*. Jakarta: PT. Luxima Metro Media.

Mukhopadhyay, Sourav. & Emmanuel Moswela. 2010. *Inside Practice of Science Teachers for Students With Hearing Impairments in Botswana Primary Schools. International Journal of Special Education.* Vol. 25 No.3 : 56-67.

Ramlawati, Hamka L., Saenab, Sitti., & Yunus, Sitti Rahma. 2017*. Sumber Belajar Penunjang PLPG Mata pelajaran IPA BAB V Energi dan Kalor dalam Sistem Kehidupan.* Jakarta: Direktorat Jendral Guru dan Tenaga Kependidikan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan.

Sugiyono. 2015. *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D).* Bandung: Alfabeta.

Taylor, Jonte C., Murillo, Angelique., Tseng, Ching-mei., Therrien, William., & Hand, Brian. 2018. *Using Argument-based Science Inquiry to Improve Science Achievement for Students with Disabilities in Inclusive Classrooms.* Journal of Science Education for Students with Disabilities. Vol. 21. No. 1 : 1-14.

Wardani, IG.A.K, dkk, 2017. *Pengantar Pendidikan Anak Berkebutuhan Khusus*, Jakarta: Universitas Terbuka.

Wibowo, Eko Julianto. 2017. *The Development of a Selalu Hemat Energi E-Learning-based Instructional Material for Enhancement Learning Result of Students with Hearing Impairment.* Surabaya: Jurnal Program Pascasarjana Universitas Negeri Surabaya Vol. 4 No. 2 : 85-90.

Zakia, Dieni Laylatul., Sunardi., & Yamtinah, Sri. 2016. *Selection and Use of Media in Science Learning of Deaf Student of Class XI in Sukoharjo .*Surakarta: Jurnal Universitas Sebelas Maret Vol. V, No. 1 : 23-29.

PENGARUH PENGGUNAAN BAHAN AJAR BERBASIS KONTEKSTUAL TERHADAP KETERAMPILAN PEMAHAMAN TEMATIK SISWA SEKOLAH DASAR

Nita Agustina Nurlaila Eka Erfiana, Labib Muzaki Shobir, Muhammad Luqman Hakim Abbas

IAIN Tulungagung
Jl. Mayor Sujadi No.46, Kudusan, Plosokandang, Kec. Kedungwaru, Kab. Tulungagung
nitaagustina37@gmail.com, labib.hanik@gmail.com, mluqman.abbas@gmail.com

Abstract: Currently there are still many obstacles faced by teachers in achieving a suitable contextual learning environment for students and motivating them to learn. However, the reality is that teachers still encounter many obstacles in achieving a suitable contextual learning environment for students and motivating them to learn. Judging from the results of the evaluation that has been carried out, it is known that most of the teachers have not made full use of learning resources. This then makes students' thematic comprehension skills low. Specifically, this study aims to analyze the effect of using contextual-based teaching materials on students' thematic comprehension skills. The research design used was quantitative with the Paired Sample t-test as a basis for decision making. The study was conducted in Kabupaten Tulungagung with the research subjects of fifth grade students at two schools, that are SDN 1 Sobontoro and SDN 1 Beji. The data collection method was carried out by using tests as a research instrument to measure students' thematic comprehension skills before and after being taught using contextual-based teaching materials. The results show a significance value of 0.000 ≤ 5%, which means that the thematic comprehension skills of students who are taught using contextual-based teaching materials are better than those who are not taught using contextual-based teaching materials.
Key words*:* *Teaching Materials; Contextual; Thematic Understanding.*

Abstrak: Saat ini masih banyak kendala yang dihadapi guru untuk mencapai lingkungan belajar kontekstual siswa yang sesuai dan memotivasi mereka untuk belajar. Ditinjau dari hasil evaluasi yang telah dilakukan diketahui bahwa sebagian besar guru belum memanfaatkan sumber belajar secara maksimal. Hal tersebut yang kemudian membuat keterampilan pemahaman tematik siswa rendah. Secara khusus penelitian ini bertujuan untuk menganalisa pengaruh penggunaan bahan ajar berbasis kontekstual terhadap keterampilan pemahaman tematik siswa sekolah dasar. Desain penelitian yang digunakan adalah kuantitatif dengan uji *Paired Sample t-test* sebagai dasar pengambilan keputusan. Penelitian dilakukan di Kabupaten Tulungagung dengan subjek penelitian siswa kelas V pada dua sekolah yaitu di SDN 1 Sobontoro dan SDN 1 Beji. Metode pengambilan data dilakukan dengan tes sebagai instrumen penelitian untuk mengukur keterampilan pemahaman tematik siswa sebelum dan sesudah diajar menggunakan bahan ajar berbasis kontekstual. Hasil menunjukkan nilai

signifikansi sebesar 0,000 ≤ 5% yang berarti bahwa keterampilan pemahaman tematik siswa yang diajar menggunakan bahan ajar berbasis kontekstual lebih baik daripada yang tidak diajar menggunakan bahan ajar berbasis kontekstual.
Kata kunci : Bahan Ajar; Kontekstual; Pemahaman Tematik.

A. PENDAHULUAN

Kemajuan sebuah negara sangat dipengaruhi oleh kualitas sumber daya manusianya, terutama di bidang pendidikan. Dunia pendidikan berperan penting dalam menghasilkan sumber daya manusia yang berkompeten. Dengan adanya pendidikan manusia dapat menjalankan kehidupannya secara terarah, tentunya dibekali dengan ilmu pengetahuan. Pendidikan dapat memberikan pengetahuan, pengalaman, dan kemampuan yang lebih untuk manusia. Hal tersebut tidak dapat dipungkiri dengan memperhatikan sekolah, terutama di sekolah dasar. Di sinilah anak sudah mulai dibentuk untuk menjadi siswa yang berkompeten. Pembelajaran di sekolah dasar sangat berpengaruh besar terhadap karakter setiap siswanya. Dijelaskan pula bahwa sekolah merupakan lembaga yang berfungsi memenuhi kebutuhan siswa dalam hal pendidikan[1].

Sistem pendidikan nasional tercantum dalam Undang-Undang nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional bab I pasal 1 menyebutkan bahwa pendidikan merupakan usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar pada saat proses pembelajaran berlangsung untuk mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta pengendalian diri.

Pembelajaran di Sekolah Dasar sebagai dasar untuk mengembangkan setiap potensi yang dimiliki oleh siswa. Di samping itu, untuk mengembangkan potensi siswa diperlukan stimulus serta rangsangan supaya berkembang dengan baik. Kompetensi ini dapat dimulai sejak pendidikan di sekolah dasar, salah satunya dengan pemahaman tematik[2].

Sekolah juga tidak dapat dijauhkan dari sosok seorang guru. Sekolah dapat menjadi kualitas salah satunya ditandai dengan guru-guru yang berkompeten dengan segala pengetahuan dan keterampilan yang dimilikinya. Untuk saat ini guru harus mulai berinovasi dalam bahan ajar yang akan disampaikan terhadap siswanya. Sebuah perencaan pembelajaran dapat dilakukan guru dalam meningkatkan kualitas pembelajarannya. Ada tiga hal yang mempengaruhi kualiatas sebuah pembelajaran di sekolah, tiga hal tersebut meliputi perencanaan, proses pembelajaran, dan evalusi pembelajaran[3].

Disamping hal itu, Permendikbud nomor 22 tahun 2016 menyatakan bahwa Standar Proses Pendidikan Dasar dan Menengah diselenggarakan secara interaktif, inspiratif, menyenangkan, menantang, memotivasi siswa untuk

---

[1] Oemar Hamalik, 2017, *Proses Belajar Mengajar,* Jakarta: Bumi Aksara. h. 98

[2] Puspita, A.M.I. 2016. *Peningkatan Hasil Belajar Siswa Berbantuan Buku Teks Berbasis Kontekstual Untuk Siswa Kelas II Sekolah Dasa*r. Jurnal Teori, Penelitian, dan Pengembangan. Vol 1, No 10

[3] Rusman, 2017. *Belajar dan Pembelajaran: Berorientasi Standar Proses Pendidikan*. Jakarta: Kencana. h. 75

berpartisipasi aktif. Guru juga dituntut untuk melakukan inovasi dalam menyusun bahan ajarnya baik dari segi materui, model, maupun media pembelajarannya[4].

Bahan ajar merupakan segala bahan yang disusun secara sistematis mencakup kompetensi yang akan dikuasai siswa dalam proses pembelajaran[5]. Selaras dengan pernyataan tersebut, dijelaskan bahwa bahan ajar merupakan bagian dari materi pelajaran yang disusun secara sistematis yang digunakan guru dalam proses pembelajaran[6]. Sejalan dengan hal tersebut, dijelaskan bahwa bahan ajar yang baik disusun berdasarkan lingkungan belajar siswa. Materi tersebut diharapkan mampu menimbulkan kebermaknaan pada saat proses pembelajaran berlangsung[7].

Banyak faktor yang mempengaruhi kualitas pembelajaran, diantaranya ketepatan pemilihan pendekatan yang digunakan oleh guru dalam menjelaskan materi terhadap siswanya. Pada saat saya menanyakan delapan dari sepuluh siswa terkait dengan proses pembelajaran yang sudah dilakukan, mereka menyatakan bahwa pembelajaran di dalam kelas sangat membosankan. Siswa ingin memperoleh cara pembelajaran yang berbeda dan berinovasi. Berangkat dari latar belakang tersebut peneliti memilih salah satu pembelajaran yang disesuaikan dengan kebutuhan siswa, yakni menggunakan pendekatan kontekstual.

Pendekatan kontekstual mengarahkan siswa untuk belajar langsung dalam kehidupan nyata, tidak hanya belajar di sekolah melainkan langsung diterapkan dalam kehidupan sehari-harinya di rumah. Pembelajaran kontekstual didefinisikan sebagai konsep belajar yang membantu guru mengaitkan materi dengan situasi dunia nyata siswa[8].

Sudah tidak dipungkiri lagi kemajuan teknologi berperan penting dalam kemudahan mengakses internet, begitu juga dengan siswa saat ini sudah dimudahkan dengan segala fasilitas internetnya. Maka dari itu, seorang guru harus dapat beradaptasi dengan perkembangan kebutuhan siswa. Setiap hari siswa melihat informasi yang beranekan ragam, mulai dari informasi pendidikan sampai informasi umum. Dengan pebelajaran kontekstual ini siswa diharapkan memiliki keterbukaan tentang cara berfikirnya. Pembelajaran kontekstual ini bertujuan untuk memahami makna materi pelajaran yang sedang dipelajari dalam konteks kehidupan sehari-hari (konteks pribadi, sosial, dan kultural) sehingga siswa dapat menerapkan dari konteks satu ke konteks lainnya[9].

---

[4] Eko Purwanti dan Arista Rimsaningtyas. 2019. *Pengembangan Bahan Ajar Tematik Berbasis Kontekstual Bagi Siswa Sekolah Dasar*. Prosiding Seminar Nasional PGSD *"Peran Dasar dalam Menyiapkan Generasi Unggul di Era Revolusi Industri 4.0*. h. 116-126

[5] Andi Prastowo. 2012. *Panduan Kreatif Membuat Bahan Ajar Inovatif*. Yogyakarta: Diva Press. h. 78.

[6] Paulina Panen. 2001. *Kontruktivisme dalam Pembelajaran*. Jakarta: Depdiknas. h. 56

[7] Ari Metalin Ika Puspita & Suciati Purwo. 2019. *Pengaruh Bahan Ajar Berbasis Literasi Dengan Pendekatan Kontekstual Terhadap Hasil belajar Siswa Sekolah Dasar*. Al-Aulad: Journal of Islamic Primary Education. Vol, 2. No, 1

[8] Trianto. 2008. *Mendesain Pembelajaran Kontekstual di Kelas. Surabaya*: Cerdas Pustaka. h. 10.

[9] Zainal Aqib. 2013. *Model-Model, Media, dan Strategi Pembelajaran Kontekstual (Inovatif).* Bandung: Yrama Widya. h. 4

Ada beberapa komponen terkait dengan pembelajaran kontekstual, yakni 1) kontruktivisme, 2) inkuiri, 3) bertanya, 4) masyarakat belajar, 5) pemodelan, 6) refleksi, dan 7) penilaian nyata[10]. Pembelajaran kontekstual melatih siswa untuk memperoleh pengetahuan sekaligus mempraktekkan langsung keterampilannya dalam kehidupan sehari-harinya. Pembelajaran kontekstual mendorong siswa untuk membuat hubungan antara pengetahuan yang dimiliki dengan penerapan dalam kehidupan sehari-hari[11].

Bahan ajar yang baik disusun dengan memperhatikan lingkungan belajar siswa, hal itu bertujuan untuk merangsang kebermaknaan pada saat proses pembelajaran berlangsung. Salah satu manfaat yang dapat diperoleh siswa dengan pembelajaran kontekstual ialah menjadi bekal dalam memecahkan masalah, baik di lingkungan keluarga, sekolah, maupun masyarakat[12].

Pembelajaran tematik termasuk komponen yang terpenting dalam bahan ajar. Pembelajaran tematik merupakan kegiatan belajar yang menggunakan tema dalam mengaitkan beberapa mata pelajaran sehingga dapat memberikan pengalaman bagi siswa[13]. Untuk meningkatkan keterampilan pemahaman tematik siswa di sekolah dasar diperlukan konsep atau pendekatan kontekstual dalam setiap memahami materi pelajaran. Melalui kegiatan pembelajaran kontekstual yang diimbangi dengan pemahaman tematik siswa diharapkan memahami langsung tema-tema yang terkait dengan kehidupan sehari-harinya. Seorang guru akan lebih baik jika mengajarkan berbagai pengalaman langsung, karena ada keterkaitan antara pembelajaran kontekstual dengan pemahaman tematik yaitu sama-sama mengajarkan siswa mempraktikkan langsung mengenai materi yang sudah diterangkan oleh gurunya.

Siswa diharapkan dapat memahami konsep pembelajaran tematik. Sesuai dengan pernyataan Purwanto pemahaman ialah tingkatan kemampuan yang mengharapkan seseorang mampu memahami arti konsep, situasi serta fakta yang diketahuinya. Pada tingkatan ini, selain hafal siswa juga harus memahami makna yang terkandung di dalamnya.

Sanjaya (2006) berpendapat bahwa pemahaman konsep merupakan kemampuan siswa yang berupa penguasaan sejumlah materi pelajaran, dimana siswa tidak hanya mengetahui saja tetap juga mampu menerangkan kembali dalam bentuk lain yang mudah dan dipahami. Hal ini diharapkan siswa dapat memahami konsep tematik.

Sejalan dengan hal tersebut, dapat dikatakan bahwa pemahaman tematik termasuk studi dimana siswa diberikan kesempatan langsung untuk mengeksplorasi pengetahuan dan keterampilannya dalam berbagai mata pelajaran yang saling berkaitan, serta menjadikan lingkungan masing-masing

---

[10] Wina Sanjaya. 2006. *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*. Bandung: Kencana Pernada Media Group. h. 75

[11] Nilasari, Efi. Djatmika, Ery Try & Santoso, Anang. 2016. *Pengaruh Penggunaan Modul Pembelajaran Kontekstual terhadap Hasil Belajar Siswa Kelas V Sekolah Dasar*. Jurnal Pendidikan: Teori, Penelitian dan Pengembangan. Vol, 1. No, 7.

[12] Eveline, S & Hartini, N, 2014. *Teori Belajar dan Pembelajaran.* Bogor: Ghalia Indonesia. h. 13

[13] Hidayat Sholeh. 2013. *Pengembangan Kurikulum Baru.* Bandung: PT Rosda Karya. h. 143

siswa sebagai sumber belajar langsung[14]. Adapun aspek-aspek yang berkaitan yakni aspek bahasa, ilmu sosial & alam, aspek musik, aspek ilmu alam, aspek berbagai keterampilan yang meninjau keaktifan siswa, aspek olahraga, dan sebagainya. Di samping itu, guru juga perlu memiliki keterampilan mengajar, hal itu merupakan kompetensi pedagogik seorang guru yang cukup kompleks[15].

Penerapan pembelajaran kontekstual dengan pemahaman tematik di sekolah dasar menuntut bahan ajar yang disesuaikan dengan kebutuhan siswa antar satu pelajaran dengan pelajaran lainnya, selain itu juga harus berhubungan langsung dengan kehidupan sehari-harinya.

Ada beberapa sistematika bahan ajar berbasis pembelajaran kontekstual, hal tersebut meliputi 1) tinjauan mata pelajaran, tinjauan ini mencakup keseluruhan isi materi pelajaran, 2) kompetensi yang akan dicapai, kompetensi ini menunjukkan indikator kompetensi siswa setelah mempelajari modul, 3) isi materi pelajaran, selain penjelasan secara terpernci, isi materi disajikan dengan menghubungkan antara konsep dan implementasinya dalam kehidupan sehari-hari, 4) latihan soal, pada bagian ini siswa ditugaskan untuk menyelesaikan beberapa soal terkait materi yang sudah dipelajari, dan 5) evaluasi, ini bertujuan untuk mengetahui sejauh mana pemahaman siswa setelah mempelajari modul[16].

Ada beberapa tahapan terkait dengan pemahaman tematik, yakni 1) pemilihan tema dan unit-unit tema, hal ini harus dipertimbangka dengan pemahaman dan keterampilan siswa, 2) tema disesuaikan dengan karakteristik belajar siswa sekolah dasar sehingga perkembangan anak dapat dimaksimalkan, dan 3) tema harus bersifat problematik, hal itu dilakukan untuk melatih siswa mengungkakan apa yang ada dari dalam pikirannya.

Berdasarkan penjelasan latar belakang masalah di atas peneliti merasa perlu melakukan penelitian yang bertujuan untuk 1) mengetahui apakah penggunan bahan ajar berbasis kontekstual berpengaruh terhadap keterampilan pemahaman tematik siswa sekolah dasar; dan 2) untuk mengetahui keterampilan tematik siswa sekolah dasar yang diajar menggunakan bahan ajar berbasis kontekstual dan siswa yang diajar tanpa menggunakan bahan ajar.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Bahan ajar merupakan segala bahan (baik informasi, alat, maupun teks) yang disusun secara sistematis, yang menampilkan keseluruhan dari kompetensi yang akan dikuasai siswa, sehingga tercipta suasana yang memungkinkan siswa untuk belajar tidak hanya mengetahui, tetapi juga melakukan *(learning to do)*, menjadi *(learning to be)*, hidup bersama *(learning to live together)*dengan tujuan perencanaan sekaligus implementasi kurikulum[17].

National Center for Vocational Education Research Ltd/National Center for Competency Based Training mengungkapkan bahwa bahan ajar adalah segala

---

[14] Muhammad Fathurrahman dan Sulistyorini. 2012. *Belajar dan Pembelajaran*. Yogyakarta: Penerbit Teras. h. 33

[15] *Mulyasa,* E. *2009. Menjadi Guru Profesional.* Bandung: PT Remaja. Rosdakarya. h. 53

[16] Aunurrahman. 2010. *Belajar dan Pembelajaran*. Bandung: Penerbit Alfabeta. h. 4

[17] Akbar Sa'dun. 2013.*Instrumen Perangkat Pembelajaran*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya Offset. h. 12

bentuk bahan yang digunakan guru/instruktur dalam melaksanakan kegiatan belajar mengajar di kelas. Bahan yang dimaksud dapat berupa bahan tertulis maupun tidak tertulis. Dalam menerapkan pembelajaran kontekstual harus memperhatikan prinsip-prinsip sebagai berikut[18].

1) Prinsip Interdependen (*The Principle of Interpendence*)

    Pembelajaran kontekstual merefleksikan prinsip interpenden. Contohnya, ketika siswa bekerja sama untuk memecahkan masalah dan ketila guru berdiskusi dengan rekan-rekannya. Semuanya terliht nyata ketika berbagai pihak yang berbeda saling bekerja sama dan ketika sekolah melakukan kerjasama dengan dunia bisnis dan masyarakat.

2) Prinsip Perbedaan (*The Principle of Differentiaton*)

    Pembelajaran kontekstual merefleksikan prinsip perbedaan. Penerapan prinsip perbedaan ini nampak ketika siswa dituntut dapat menghargau dan menghormati perbedaan antarsesamanya, kretif, kolaboratif, untuk menumbuhkan berbagai ide baru yang beragam, dan menyadari bahwa perbedaan itu merupakan suatu kekuatan.

3) Prinsip Pengaturan Diri (*The Principle of Organization*)

    Pembelajaran kontekstual merefleksikan prinsip pengaturan diri. Pengaturan diri terlihat ketika siswa mengeksplorasi dan menemukan perbedaan kemampuan dan minat pribadi, mampu melakukan perbaikan diri dari hasil evaluasi, mampu mengkaji ulang berbagai upaya yang dilakukan untuk mencapai tujuan, dan berpartisipasi dalam kegiatan kesiswaan.

C. METODE

Model dalam penelitian ini termasuk penelitian kuantitatif dengan metode ekperimen. Metode eksperimen merupakan metode penelitian yang digunakan untuk mencari pengaruh perlakuan tertentu dalam kondisi yang dikendalikan. Jenis penelitian ini eksperimen dengan desain *paired sample t-test*[19]*.* Waktu penelitian ini dilaksanakan di semester genap tahun ajaran 2020/2021 dengan siswa kelas V SDN 1 Beji sebagai kelas eksperimen dan siswa kelas V SDN 1 Sobontoro sebagai kelas kontrol dimana masing-masing kelas terdiri dari 27 siswa.

Variabel penelitian ini yang digunakan yaitu penggunaan bahan ajar berbasis kontekstual sebagai variabel bebas dan pemahaman tematik sebagai variabel terikat. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dengan menggunakan bahan ajar berbasis kontekstual dan tes pemah aman tematik berbentuk soal objektif yang dibuat dan dikembangkan oleh peneliti, dan sebelumnya telah melalui uji validitas materi dan uji reliabilitas.

Ada beberapa tahap dalam penelitian, meliputi 1) pengumpulan data, 2) perencanaan dengan mengumpukan berbagai referensi, 3) mempersiapkan bahan ajar berbasis kontekstual, 4) menyusun dan menguji validitas instrumen pemahaman tematik siswa sekolah dasar, 5) penggunaan bahan ajar berbasis kontekstual pemahaman tematik pada kelas ekperimen, dan 6) instrumen dalam penelitian ini menggunakan tes pemahaman tematik siswa, hal tersebut dilakukan

---

[18] Johnson Elaine B. 2014. *Contextual Teaching and Learning.* Bandung: Mizan Media Utama (MMU). h. 56

[19] Sugiyono. 2008. *Metode Penelitian Bisnis*. Bandung: Alfabeta. h. 74

untuk menganalisis data hasi penelitian. Data yang selanjutnya dianalisis ialah pemahaman tematik siswa yang dimulai dengan perhitungan hasil pemahaman tematik siswa pada kelas eksperimen dan kelas kontrol, yang diuji dengan SPSS.

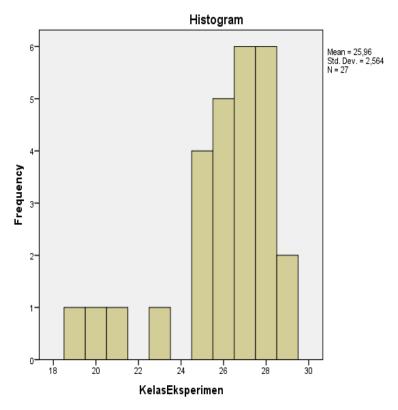
D. HASIL DAN PEMBAHASAN (Times New Roman 12, Bold, UPPERCASE)

1. Hasil

Berdasarkan hasil pengujian, diperoleh nilai dari dua kelompok siswa, yaitu kelas eksperimen dan kelas kontrol. Adapun pemaparan skor keterampilan pemahaman tematik siswa pada kedua kelas tersebut sebagai berikut.

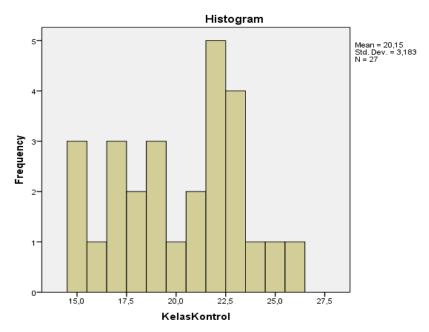
a) Kelas Eksperimen

Tabel 1. Distribusi Frekuensi Kelas Eksperimen

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	19	1	3,7	3,7	3,7
	20	1	3,7	3,7	7,4
	21	1	3,7	3,7	11,1
	23	1	3,7	3,7	14,8
	25	4	14,8	14,8	29,6
	26	5	18,5	18,5	48,1
	27	6	22,2	22,2	70,4
	28	6	22,2	22,2	92,6
	29	2	7,4	7,4	100,0
	Total	27	100,0	100,0	

Gambar 1. Histogram Kelas Eksperimen

b) Kelas Kontrol

Tabel 2. Distribusi Frekuensi Kelas Kontrol

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	15	3	11,1	11,1	11,1
	16	1	3,7	3,7	14,8
	17	3	11,1	11,1	25,9
	18	2	7,4	7,4	33,3
	19	3	11,1	11,1	44,4
	20	1	3,7	3,7	48,1
	21	2	7,4	7,4	55,6
	22	5	18,5	18,5	74,1
	23	4	14,8	14,8	88,9
	24	1	3,7	3,7	92,6
	25	1	3,7	3,7	96,3
	26	1	3,7	3,7	100,0
	Total	27	100,0	100,0	

Gambar 1. Histogram Kelas Kontrol

Berdasarkan data-data yang telah dipaparkan di atas, terlihat bahwa nilai rata-rata kelompok siswa yang diajar menggunakan bahan ajar berbasis kontekstual sebesar 25.96, dengan nilai tertinggi sebesar 29 dan nilai terendah sebesar 19. Sedangkan nilai rata-rata pada kelompok siswa kelas kontrol, dimana kelompok siswa tersebut diajar menggunakan bahan ajar konvensional sebesar 20.15, dengan perolehan nilai tertinggi sebesar 26, dan nilai terendah sebesar 16. Selanjutnya, untuk mempertegas paparan data di atas, dilakukan pengujian terhadap kedua kelompok siswa (kelas eksperimen dan kelas kontrol), dan diperoleh hasil yang terdapat pada tabel berikut.

Tabel 3. Penghitungan Uji Efek

Paired Samples Test

		Paired Differences					t	df	Sig. (2-tailed)
		Mean	Std. Deviation	Std. Error Mean	95% Confidence Interval of the Difference: Lower	Upper			
Pair 1	KelasEksperimen - KelasKontrol	5,815	3,732	,718	4,339	7,291	8,097	26	,000

Hasil pada tabel tersebut menunjukkan bahwa kelas eksperimen lebih unggul dibandingkan kelas kontrol. Perbedaan dua kelas tersebut memberikan pengertian bahwa penggunaan bahan ajar berbasis kontekstual berpengaruh terhadap keterampilan pemahaman tematik siswa. Secara umum pembelajaran tematik merupakan pembelajaran yang memadukan beberapa mata pelajaran ke dalam satu tema secara secara holistik. Sedangkan pembelajaran kontekstual di sini diartikan sebagai pembelajaran yang mengaitkan antara materi ajar dengan dunia nyata dalam kehidupan sehari-hari.

2. Pembahasan

Konsep bahan ajar berbasis kontekstual mengarahkan siswa untuk berpikir secara realistik, terstruktur dengan segala hal yang ada di lingkungan sekitar. Bahan ajar berbasis kontekstual diasumsikan sebagai sekumpulan materi yang disusun dengan mengombinasikan berbagai pengalaman siswa. Tentu saja tidak semua pengalaman siswa dapat dijadikan dasar untuk mengembangkan potensi-potensi akademiknya, tetapi hanya pengalaman konstruktivistik saja yang dapat dikembangkan menjadi pemahaman secara menyeluruh di dalam ranah pembelajaran. Inti dari konstruktivistik adalah kombinasi antara oengetahuan dengan pengalaman. Pengetahuan tidak diperoleh dari transfer ilmu saja, melainkan dibentuk dan dibangun sendiri oleh seseorang. Dalam kaitannya dengan belajar, proses konstruksi pengetahuan diperoleh melalui interaksi dari objek, fenomena, dan lingkungan. Pada dasarnya, keterampilan diperoleh melalui pengetahuan-pengetahuan baru. Dasar dari pengetahuan bukanlah sesuatu yang sudah jadi, melainkan sebuah proses yang berkembang terus-menerus. Pemerolehan dan pengembangan, baik pengetahuan maupun keterampilan belajar, ditentukan pula oleh keaktifan siswa dalam kegiatan pembelajaran. Hal ini secara jelas mengisyaratkan adanya keterkaitan antara media pembelajaran, bahan ajar maupun dari sisi strategi pembelajaran dengan tingkat pemahaman siswa.

Sesuai dengan karakteristik pembelajaran tematik dan pendekatan kontekstual, maka bahan ajar berbasis kontekstual yang digunakan mendorong siswa untuk saling bekerjasama, saling menunjang satu sama lain, dengan tidak mengabaikan kompetisi pada setiap kegiatan pembelajaran. Materi yang terdapat di dalam bahan ajar berbasis kontekstual dapat mengaktifkan siswa dan tidak membosankan sehingga siswa lebih bergairah ketika melakukan kegiatan belajar. Bahan ajar berbasis kontekstual akan terintegrasi dalam setiap tema yang diambil dari kehidupan siswa sehari-hari. Materi yang terdapat di dalamnya mendorong siswa secara aktif mencari berbagai sumber dan menjadikan siswa aktif dan kritis untuk *sharing* dengan teman-temannya.

Secara keseluruhan, penelitian ini menemukan adanya pengaruh penggunaan bahan ajar berbasis kontekstual terhadap keterampilan pemahaman tematik siswa. Hasil penghitungan uji dua kelompok membuktikan bahwa keterampilan pemahaman tematik siswa yang diajar menggunakan bahan ajar berbasis kontekstual lebih baik daripada kelompok siswa yang diajar menggunakan bahan ajar konvensional. Perbedaan keterampilan pemahaman tematik siswa tersebut disebabkan oleh penggunaan bahan ajar berbasis kontekstual

E. KESIMPULAN

Dalam proses pembelajaran yang terpenting bukanlah transfer pengetahuan dari guru ke siswa tetapi mendorong siswa secara aktif menemukan dan membangun konsep yang dimilikinya dan mengaitkan antara materi pembelajaran dengan konteks kehidupan siswa sehari-hari dengan lebih ditekankan kepada suatu proses dimana siswa mendapatkan pengalaman langsung dari suatu pembelajaran sehingga suatu pembelajaran lebih bermakna terhadap siswa. Berdasarkan hasil kajian dan pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa bahan ajar berbasis kontekstual menekankan pada proses pembelajaran yang bermakna dengan pengalaman secara mendalam. Dari sini muncul pemahaman baru atau proses belajar. Pembelajaran berbasis pengalaman memanfaatkan pengalaman baru dan reaksi pembelajar terhadap pengalamannya untuk membangun pemahaman dan transfer pengetahuan, keterampilan dan sikap.

DAFTAR PUSTAKA

Akbar Sa'dun. 2013.*Instrumen Perangkat Pembelajaran*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya Offset.

Johnson Elaine B. 2014. *Contextual Teaching and Learning.* Bandung: Mizan Media Utama (MMU)

Aunurrahman. 2010. *Belajar dan Pembelajaran*. Bandung: Penerbit Alfabeta.

Aqib, Zainal. 2013. *Model-Model, Media, dan Strategi Pembelajaran Kontekstual (Inovatif).* Bandung: Yrama Widya.

Eveline, S & Hartini, N, 2014. *Teori Belajar dan Pembelajaran.* Bogor: Ghalia Indonesia.

Fathurrahman, Muhammad dan Sulistyorini. 2012. *Belajar dan Pembelajaran*. Yogyakarta: Penerbit Teras.

Hamalik, Oemar. 2017. *Proses Belajar Mengajar.* Jakarta: Bumi Aksara.

Mulyasa, E*. 2009. Menjadi Guru Profesional.* Bandung: PT Remaja. Rosdakarya. h. 53.

Nilasari, Efi. Djatmika, Ery Try & Santoso, Anang. 2016. *Pengaruh Penggunaan Modul Pembelajaran Kontekstual terhadap Hasil Belajar Siswa Kelas V Sekolah Dasar*. *Jurnal Pendidikan: Teori, Penelitian dan Pengembangan.* Vol, 1. No, 7.

Panen, Paulina, dkk. 2001. *Kontruktivisme dalam Pembelajaran*. Jakarta: Depdiknas.

Permendikbud Nomor 22 Tahun 2016 tentang Standar Proses Pendidikan Dasar dan Menengah.

Prastowo, Andi. 2012. *Panduan Kreatif Membuat Bahan Ajar Inovatif*. Yogyakarta: Diva Press.

Puspita, A.M.I. 2016. *Peningkatan Hasil Belajar Siswa Berbantuan Buku Teks Berbasis Kontekstual Untuk Siswa Kelas II Sekolah Dasar*. Jurnal Teori, Penelitian, dan Pengembangan. Vol 1, No 10.

Puspita, Ari Metalin Ika & Purwo, Suciati. 2019. *Pengaruh Bahan Ajar Berbasis Literasi Dengan Pendekatan Kontekstual Terhadap Hasil belajar Siswa Sekolah Dasar*. Al-Aulad: Journal of Islamic Primary Education. Vol, 2. No, 1.

Purwanti, Eko dan Rimsaningtyas Arista. 2019. Pengembangan Bahan Ajar Tematik Berbasis Kontekstual Bagi Siswa Sekolah Dasar. *Prosiding Seminar Nasional PGSD "Peran Dasar dalam Menyiapkan Generasi Unggul di Era Revolusi Industri 4.0*. Hal 116-126.

Rusman, 2017. *Belajar dan Pembelajaran: Berorientasi Standar Proses Pendidikan*. Jakarta: Kencana.

Sanjaya, Wina. 2006. *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*. Bandung: Kencana Pernada Medi Group.

Sholeh, Hidayat. 2013. *Pengembangan Kurikulum Baru.* Bandung: PT Rosda Karya.

Sugiyono. 2008. *Metode Penelitian Bisnis*. Bandung: Alfabeta..

Trianto. 2008. *Mendesain Pembelajaran Kontekstual di Kelas. Surabaya*: Cerdas Pustaka.

UPAYA MENGATASI KETERBATASAN DALAM PENGELOLAAN SUMBER BELAJAR DIGITAL (Studi di MTs di Desa Weru Kompleks Paciran Lamongan)

Pusvyta Sari

Institut Pesantren Sunan Drajat Lamongan Jawa Timur
Kompleks Pondok Pesantren Sunan Drajat Banjarwati Paciran Lamongan,
Kode Pos 62264, nomor telepon: (0322) 4661311
pusvyta@gmail.com

Abstrak: Terjadinya pandemi COVID-19 menunjukkan dengan cepat bahwa teknologi informasi dan komunikasi menjadi kebutuhan penting dalam kehidupan masyarakat termasuk di dunia pendidikan. Hampir semua lembaga pendidikan menerapkan pembelajaran jarak jauh dengan porsi yang beragam. Pembelajaran ini memanfaatkan jaringan internet, baik yang menggunakan metode *synchronous* maupun *asynchronous.* Lembaga pendidikan berupaya menemukan, membuat, menerapkan dan memanfaatkan sumber belajar sebagai media pembelajaran. Berbagai upaya memanfaatkan sumber belajar digital pun dilakukan demi mencapai tujuan belajar secara efektif, efisien dan penuh makna. Lembaga pendidikan pun berupaya menjaga kualitas pembelajaran dengan mengelola sumber belajar digital. Artikel ini memaparkan beberapa upaya yang dilakukan oleh Madrasah Tsanawiyah di Desa Weru Kompleks Paciran Lamongan untuk mengatasi keterbatasan dalam pengelolaan sumber belajar digital.
Kata kunci : *keterbatasan, pengelolaan sumber belajar, Madrasah Tsanawiyah*

Abstract: The COVID-19 pandemic shows that information and communication technology is very important through society. Instructional technology becomes a necessity to achieve instructional goals. Educational institutions apply distance learning in various ways, by using synchronous and asynchronous methods. They strive to find, create, apply and utilize learning resources as learning media (by design or by utilization). They try to achieve learning goals effectively, efficiently and meaningful. Educational institutions also strive to improve their quality by optimizing the management of learning resources. This article describes the efforts of Madrasah Tsanawiyah (Islamic Junior High School) in Weru Kompleks, Paciran, Lamongan, East Java to overcome weakness in managing digital learning resources.
Key words: *weakness, digital learning resource management, Islamic school*

A. PENDAHULUAN

Perubahan di dunia pendidikan terjadi begitu cepat karena adanya pandemi COVID-19. Situasi ini membuat pemangku kebijakan membuat berbagai peraturan dengan harapan dapat melindungi masyarakat dari resiko penularan virus yang menjangkit masyarakat di seluruh dunia. Di dunia pendidikan, perubahan yang paling terasa ialah dalam hal metode pembelajaran dan pemanfaatan sumber belajar sebagai media pembelajaran. Proses belajar peserta didik di berbagai lembaga pendidikan yang dulu didominasi dengan pertemuan

tatap muka langsung di kelas, dalam waktu singkat harus diubah dengan belajar dari rumah masing-masing.

Kementrian Pendidikan menghimbau agar lembaga menunda penyelenggaraan acara yang mengundang banyak peserta atau menggantinya dengan *video conference* atau komunikasi dalam jaringan (daring) lainnya.[1] Kebijakan beberapa kali berubah. Pembelajaran tatap muka dibatasi bahkan dilarang untuk daerah yang memiliki resiko tinggi penularan COVID-19[2].

Selain perubahan dalam hal pelaksanaan pembelajaran, kurikulum juga disesuaikan dengan kondisi darurat.[3] Demi mendukung kegiatan belajar jarak jauh, Dirjen Pendis telah melakukan upaya untuk mendukung pembelajaran berbasis digital dan menggunakan jaringan internet. Namun semua itu belum efektif mengingat keterbatasan sarana prasarana lembaga pendidikan Islam serta keterampilan guru dan peserta didik yang belum memadai. Keterbatasan tersebut juga dialami oleh MTs di Weru Kompleks Paciran Lamongan Jawa Timur. Selain itu, sebagian besar peserta didik merupakan anak-anak keluarga nelayan. Baik nelayan yang memiliki perahu maupun nelayan penggarap. Keterbatasan ekonomi mengakibatkan mereka juga memiliki keterbatasan dalam hal sarana dan prasarana bila pembelajaran dilakukan secara jarak jauh atau *online.* Mata pencaharian yang terkait dengan perikanan laut ini sangat bergantung pada musim, harga dan pasar.[4] Sehingga, pendapatan ekonomi tidak menentu. Mayoritas keluarga nelayan pun memasrahkan pendidikan anaknya pada madrasah/sekolah. Hal ini membuat madrasah perlu berpikir dan bertindak strategis demi dapat memberikan pelayanan pendidikan yang dibutuhkan.

Sarana dan prasarana menjadi komponen penting yang menunjang mutu lembaga pendidikan. Sumber belajar merupakan sarana dan prasarana utama. Pandemi COVID-19 semakin menunjukkan tantangan yang nyata yang dihadapi lembaga pendidikan untuk dapat menghadirkan sumber belajar yang tepat dan berkualitas di masa pandemi dan masa kebiasaan baru.

Lembaga pendidikan baik formal maupun nonformal mengemban amanah untuk menyediakan sarana dan prasarana yang memenuhi keperluan pendidikan sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan potensi fisik, kecerdasan

---

[1]Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 'Surat Edaran Menteri Pendidikan Dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 36962/MPK.A/HK/2020 tentang Pembelajaran secara Daring dan Bekerja dari Rumah dalam Rangka Pencegahan Penyebaran Corona Virus DIsease (COVID-19)

[2]KeputusanBersama Menteri Pendidikan Dan Kebudayaan, Menteri Agama, Menteri Kesehatan Dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia Nomor 03/KB/2020, Nomor 612 Tahun 2020, Nomor HK.01.08/Menkes/502/2020, Nomor 119/4536/SJ Tentang Perubahan Atas Keputusan Besama Meteri Pendidikan dan Kebudayaan, Menteri Agam, Menteri Kesehatan dan Menteri Dalam Negeri Nomor 01/KB/2020, Nomor 516 Tahun 2020, Nomor HK.03.01/Menkes/363/2020, Nomor 440-882 tahun 2020 tentang Panduan Penyelenggaraan Pembelajaran Pada Tahun Ajaran 2020/2021 dan Tahun Akademik 2020/2021 di Masa Pandemi Corona Virus Disease 2019 (COVID-19)

[3]Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 2791 tahun 2020 tentang Panduan Kurikulum Darurat Pada Madrasah.

[4]Mohammad Yaskun and Edie Sugiarto, 'Analisis Potensi Hasil Perikanan Laut Terhadap Kesejahteraan Para Nelayan Dan Masyarakat Di Kabupaten Lamongan', *Jurnal EKBIS*, XVII/No. 1 (2017), 867–75.

intelektual, sosial, emosional dan kejiwaan peserta didik.[5] Dalam menyediakan sarana prasarana ini, pemerintah juga menetapkan standar yang menjadi acuan lembaga pendidikan. Standar sarana dan prasarana ini berkaitan dengan kriteria minimal tentang ruang belajar, tempat berolahraga, tempat beribadah, perpustakaan, laboratorium, bengkel kerja, tempat bermain, tempat berkreasi dan berekreasi, serta sumber belajar lain yang diperlukan untuk menunjang proses pembelajaran termasuk penggunaan teknologi informasi dan komunikasi.[6] Maka sebagaimana yang diungkapkan Muhammad Ramli, bahwa sumber belajar perlu dikelola sehingga mudah untuk diakses dan dimanfaatkan oleh pihak yang berkepentingan, terutama yaitu guru dan peserta didik.[7]

Pembelajaran berbasis digital membutuhkan sistem pembelajaran dan sumber belajar digital. Sistem pembelajaran digital selaras dengan istilah *e-learning* yang merujuk pada pembelajaran menggunakan teknologi informasi dan komunikasi. Sistem pembelajaran dapat bersifat *synchronous* berlangsung pada waktu yang bersamaan (*real time*), misalnya dengan berinteraksi langsung menggunakan *online meeting* dengan menggunakan audio ataupun video, dapat juga dengan *chatroom* (ruang percakapan). Sedangkan a*synchronous*, interaksi pembelajaran dilakukan tidak pada waktu yang bersamaan. Hal ini bisa dilakukan dengan menggunakan *mailing list, discussion group, newsgroup*, dan *bulletin board*. Sistem pembelajaran digital menuntut keberadaan infrastruktur dan teknologi yang mendukung seperti komputer, telepon pintar, akses internet, server, televisi, video interaktif, CD/DVD ROM, dan sebagainya. Semua ini tidak bisa dilakukan dengan spontan, perlu ada persiapan, desain pembelajaran dan pengelolaan yang terpadu.[8]

Sedangkan untuk sumber belajar digital atau *Digital Learning Resource* (DLR), istilah ini merujuk pada penggunaan aplikasi, perangkat lunak (*software*), program, atau situs website yang melibatkan peserta didik dalam proses pembelajaran dan digunakan untuk mencapai tujuan pembelajaran. Sumber belajar yang dimaksud ini tidak mencakup perangkat keras atau infrastruktur yang dibutuhkan untuk menggunakan sumber belajar digital. Sumber belajar digital dapat diakses secara *online* dan ada pula yang dapat diunduh dan disimpan untuk diputar kembali tanpa menggunakan jaringan internet. Penggunaan secara *offline* tetap memerlukan perangkat pendukungnya seperti komputer, laptop, tablet atau telepon pintar.

---

[5]Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, *Presiden Republik Indonesia*.

[6]Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2005 Tentang Standar Nasional Pendidikan

[7] Muhammad Ramli, *Media Dan Teknologi Pembelajaran*, *Antasari Press Banjarmasin*, 2012

[8]Munir, *Pembelajaran Digital*, *Alfabeta*, 2017 <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://file.upi.edu/Direktori/FPMIPA/PRODI._ILMU_KOMPUTER/196603252001121-MUNIR/BUKU/Pembelajaran%2520Digital.pdf&ved=2ahUKEwj-oITXwpbpAhWf7HMBHYxmDaIQFjAAegQIARAB&usg=AOvVaw3FGMSFjUjBN9Rjdvb5NBzI&cshid>.

Perkembangan teknologi dalam bidang pendidikan ini mendorong pengembangan-pengembangan sumber belajar digital serta pengelolaan yang memadai. Beberapa penelitian mengenai pengelolaan sumber belajar digital telah dilakukan, antara lain: penelitian Sudhata, dkk., tentang pengelolaan sumber belajar digital untuk meningkatkan pembelajaran daring[9], penelitian Ratna Uli Gultom tentang perpustakaan digital (sebagai alternatif pengembangan Pusat Sumber Belajar di sekolah[10]. Ada pula penelitian pengembangan yang dilakukan oleh M. Yusuf Amin Nugroho tentang pemanfaatan dan pengembangan blog sebagai media dan sumber belajar pada mata pelajaran Fiqh tingkat Madrasah Tsanawiyah[11].

Kemudian, ada penelitian Wilda Yumna Safitri, Haryanto dan Imam Rofiki yang merekomendasikan perlu ada penggunaan teknologi dalam pembelajaran seperti *web-based learning*, *mobile learning*, *seamless learning*, *blended learning*, dan *flipped classroom*. Dengan pengintegrasian teknologi itu diharapkan dapat memudahkan guru dalam mengelola pembelajaran dengan efisien. Penggunaan teknologi juga dipandang dapat menarik minat belajar dan menciptakan lingkungan belajar yang aktif bagi peserta didik.[12]

Pemanfaatan teknologi informasi dan komunikasi dapat memfasilitasi peserta didik untuk mengakses berbagai macam sumber belajar dan media pembelajaran. Semakin variatif sumber belajar semakin memungkinkan peserta didik melakukan eksplorasi materi atau bahan pembelajaran dengan berbagai macam pendekatan yang sesuai dengan gaya dan minat belajar peserta didik[13].

Berdasarkan uraian tersebut dapat dipahami bahwa sumber belajar digital memberikan manfaat dan mendukung proses pembelajaran terutama dalam hal mengatasi permasalahan jarak dan waktu. Sumber belajar digital memberikan keleluasaan untuk dipelajari kapan saja dan dimana saja. Penelitian mengenai pengelolaan sumber belajar masih perlu dilakukan mengingat berbagai keterbatasan yang dimiliki oleh lembaga pendidikan maupun pengajar dan peserta didik dalam hal keterampilan, akses dan fasilitas. Maka, peneliti tertarik untuk mengetahui pengelolaan sumber belajar digital di lima Madrasah Tsanawiyah di Desa Weru Kompleks (Weru, Warulor dan Paloh), Kecamatan Paciran, Kabupaten Lamongan Jawa Timur. Tujuan penelitian ini yaitu untuk memperoleh gambaran mengenai upaya berupa praktik baik yang dilakukan

---

[9] I G W Sudatha, Desak Putu Parmiti, and Alexander Hamonangan Simamora, 'Pengelolaan Sumber Belajar Digital Untuk Meningkatkan Pembelajaran Daring', *Proceeding Senadimas Undiksha*, 2020, 85–89.

[10] Ratna Uli Gultom, 'Perpustakaan Digital (Digital Library) Sebagai Alternatif Pengembangan Pusat Sumber Belajar Di Sekolah', 2010.

[11] M. Yusuf Amin Nugroho, 'Pemanfaatan Dan Pengembangan Blog Sebagai Media Dan Sumber Belajar Pada Mata Pelajaran Fiqh Tingkat Madrasah Tsanawiyah', *Jurnal Paramurobi*, 1.1 (2018), 15–28 <https://doi.org/https://doi.org/10.32699/paramurobi.v1i1.175>.

[12] Wilda Yumna Safitri, Haryanto Haryanto, and Imam Rofiki, 'Integrasi Matematika, Nilai-Nilai Keislaman, Dan Teknologi: Fenomena Di Madrasah Tsanawiyah', *Jurnal Tadris Matematika*, 3.1 (2020), 89–104 <https://doi.org/10.21274/jtm.2020.3.1.89-104>.

[13] Mulyono and Ilham Ampo, 'Pemanfaatan Media Dan Sumber Belajar Abad 21', *Paedagogia: Jurnal Pendidikan*, 9.2 (2021), 93–112 <https://doi.org/10.24239/pdg.vol9.iss2.72>.

madrasah dalam mengatasi keterbatasan dalam pengelolaan sumber belajar digital di madrasah tersebut. Permasalahan dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut: bagaimana upaya yang dilakukan madrasah untuk mengatasi keterbatasan yang dimiliki?

B. TINJAUAN PUSTAKA

Sumber Belajar Digital

Setiap proses pembelajaran membutuhkan sumber belajar. Demikian juga dengan proses pembelajaran di madrasah. Sumber belajar menjadi sarana utama dalam keberlangsungan proses pembelajaran. Menurut Rahmadi sumber belajar merupakan segala sesuatu yang dapat digunakan untuk memfasilitasi belajar dan meningkatkan kinerja dalam proses pembelajaran. Sumber belajar yang meliputi pesan, orang, bahan, alat, teknik dan latar, dapat digunakan secara terpisah atau terkombinasi. Pendayagunaan sumber belajar dapat dirancang secara khusus atau sekadar dimanfaatkan dari segala sesuatu yang sudah tersedia.[14] Menurut Andi Prastowo, sumber belajar adalah segala sesuatu (benda, data, fakta, ide, orang dan sebagainya) yang bisa menimbulkan proses belajar.[15] Sumber belajar yang baik adalah sumber belajar yang sesuai dengan kebutuhkan peserta didik.[16]

Bila ditinjau dari asal usulnya, sumber belajar sebagai media pembelajaran digolongkan menjadi dua, yaitu *by design* dan *by utilization.* Sumber belajar *by design* sengaja dirancang, didesain, dibuat untuk mencapai tujuan pembelajaran tertentu. Misalnya: modul, slide, rekaman audio/video pembelajaran, dan sebagainya. Sedangkan sumber belajar *by utilization* sudah tersedia dan tinggal dipilih, dipakai atau dimanfaatkan untuk menjelaskan materi pembelajaran yang sesuai. Misalnya: gunung, sawah, pasar, museum, kebun binatang, bandara dan sebagainya.[17]

Dari uraian tersebut dapat dikatakan bahwa sumber belajar ialah segala sesuatu yang dapat membantu seseorang untuk mencapai tujuan belajar. Sumber belajar merupakan sarana dan prasarana pendidikan yang dapat didesain dan dimanfaatkan untuk mencapai tujuan pendidikan. Keberadaan sumber belajar sangat berperan dalam proses pembelajaran. Sumber belajar menyediakan informasi, pengetahuan, yang dapat dipelajari untuk mencapai tujuan belajar. Dengan perkembangan teknologi informasi dan komunikasi, sumber belajar dibuat dalam bentuk digital yang bisa diakses dengan perangkat keras seperti

---

[14] Imam Fitri Rahmadi, 'Mengembangkan Pusat Sumber Belajar Di Perguruan Tinggi Berdasarkan Masalah Dan Kebutuhan Terbaru', *PERSPEKTIF Ilmu Pendidikan, Vol. 31. No. 2. Oktober 2017*, 31.2 (2017), 90–96 <https://doi.org/https://doi.org/10.21009/PIP.312.4>.

[15]Andi Prastowo, *Sumber Belajar dan Pusat Sumber Belajar*, (Depok: Prenadamedia Group Divisi Kencana, 2018, 48)

[16] Sujarwo, Fitta Ummaya Santi, and Tristanti, 'Pengelolaan Sumber Belajar Masyarakat', 2018 <http://staffnew.uny.ac.id/upload/198703282014042002/pendidikan/buku pengelolaan sumber belajar 2018.pdf>.

[17] Bambang Warsita, 'Teori Belajar Robert M. Gagne Dan Implikasinya Pada Pentingnya Pusat Sumber Belajar', *Jurnal Teknodik*, 12.1 (2008), 64–78 <https://doi.org/10.32550/teknodik.v12i1.421>.

komputer laptop dan telepon pintar. Selain kemudahan dan berbagai kelebihan yang dimiliki, pembelajaran dengan perangkat digital juga memiliki kelemahan.

Pengelolaan Sumber Belajar Digital

Pengelolaan sumber belajar dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal pengguna. Faktor internal yang berpengaruh dominan adalah kesadaran, semangat, minat, kemampuan, dan kenyamanan dalam diri pengguna. Sedangkan faktor-faktor eksternal yang berpengaruh adalah ketersediaan sumber belajar yang beraneka ragam, banyaknya sumber belajar, mudahnya akses terhadap sumber belajar, proses pembelajaran, ruang, sumber daya manusia, serta tradisi dan sistem yang sedang berlaku di lembaga pendidikan.[18]

Pembelajaran berbasis digital membutuhkan pengelolan yang sistematis, keterampilan yang memadai terutama dari pengajar. Pengajar yang terampil dapat melatih sekaligus memotivasi peserta didik untuk menggunakan sistem pembelajaran dan sumber belajar digital. Dibutuhkan pula dukungan yang kuat dari lembaga pendidikan agar pengelolaan sumber belajar dan sistem pembelajaran digital dapat dilakukan dengan baik.

Menurut Vahideh Zolfaghari Mashhadi and Mohammad Reza Kargozari[19], pembelajaran dalam ruang kelas digital terdiri dari semua bentuk pembelajaran dan pengajaran yang didukung perangkat elektronik. Sistem informasi dan komunikasi baik sangat mendukung pelaksanaan pembelajaran berbasis digital. Aplikasi dan proses pembelajaran berbasis digital meliputi pembelajaran berbasis web, pembelajaran berbasis komputer, memungkinkan adanya kelas virtual dan kolaborasi secara digital. Materi pembelajaran berupa konten yang dikirim melalui internet, intranet/ekstranet, pita audio atau video, TV satelit dan CD-ROM. Proses ini dapat dilakukan sendiri oleh pengajar dan peserta didik atau dibantu oleh instruktur atau operator. Materi atau konten ini berupa teks, gambar, animasi, *streaming* video dan audio. Kelas digital menyebabkan interaktifitas universal antara guru dan peserta didik serta di antara peserta didik. Hal ini juga menyebabkan beberapa konsekuensi antara lain: (1) penyesuaian materi dan metode yang digunakan dalam proses pembelajaran, (2) mendorong peningkatan proses pembelajaran dan pendidikan, (3) mengurangi kesenjangan kualifikasi dan pengetahuan peserta didik di berbagai wilayah geografis, (4) mempengaruhi biaya pendidikan, (5) penghematan waktu.

Pengelolaan sistem dan sumber belajar digital dilakukan dengan mempertimbangkan keterampilan yang dimiliki oleh guru dan peserta didik. Pemilihan perangkat keras dan lunak terkait dengan kemudahan dalam akses dan penggunaannya secara berkelanjutan. Hal ini senada dengan pendapat Munir, bahwa pembelajaran digital meliputi upaya yang dilakukan pembelajar dengan prinsip-prinsip kebebasanm kemandirian, keluwesan, keterkinian, kesesuaian

[18]Suhirman, 'Pengelolaan Sumber Belajar Dalam Meningkatkan Pemahaman Peserta Didik', *Al Fitrah: Journal Of Early Childhood Islamic Education*, 2.1 (2018), 159–73 <https://doi.org/10.29300/alfitrah.v2i1.1513>.

[19] Vahideh Zolfaghari Mashhadi and Mohammad Reza Kargozari, 'Influences of Digital Classrooms on Education', *Procedia Computer Science*, 3 (2011), 1178–83 <https://doi.org/10.1016/j.procs.2010.12.190>.

dengan tujuan pembelajaran dan karakteristik pembelajar, mobilitas dan efisiensi[20].

Menurut Sujarwo, Santi dan Tristanti[21], tahapan pengelolaan sumber belajar meliputi: Perencanaan, Pengadaan, Pendistribusian dan Pemanfaatan. Faktor yang perlu diperhatikan dalam tahap perencanaan yaitu jenis sumber belajar, jumlah sumber belajar yang digunakan, serta kesesuaiannya dengan anggaran yang dimiliki. Tahap pengadaan yang dimaksud adalah menghadirkan alat atau media dalam menunjang pelajsanaan proses pembelajaran, bisa dilakukan dengan membuat sendiri atau menggunakan yang sudah ada yang dibuat oleh orang lain. Tahap pendistribusian harus memperhatikan ketepatan barang yang disampaikan, ketepatan sasaran penyampaian dan ketepatan kondisi barang yang disalurkan. Sedangkan pada tahap penggunaan atau pemanfaatan, diharapkan guru dapat memanfaatkan dengan tepat sumber belajar sesuai dengan kebutuhan agar efektif dan efisien.

Dengan demikian pengelolaan sumber belajar digital di madrasah dapat dilakukan dengan empat tahap yaitu perencanaan, pengadaan, pendistribusian, pemanfaatan. Tahap *perencanaan* meliputi proses analisis kebutuhan sumber daya lembaga, sumber daya manusia, karakteristik peserta didik serta tujuan pembelajaran. Pada tahap ini juga dapat dipetakan pihak-pihak yang bisa dilibatkan dan diajak kerjasama serta penentuan pengadaan sumber belajar digital di madrasah. Berikutnya di tahap *pengadaan,* lembaga mengadakan fasilitas sarana prasarana yang telah direncanakan, guru mengadakan sumber belajar yang digunakan dalam proses pembelajaran dan peserta didik menyiapkan perangkat yang diperlukan. Kemudian di tahap *pendistribusian*, sumber belajar digital disampaikan untuk digunakan dalam proses pembelajaran. Dan di tahap *pemanfaatan* yaitu pemakaian sumber belajar digital dalam proses pembelajaran dengan efektif dan efisien. Keefektifan dapat dilihat dari kelancaran penggunaannya dalam proses pembelajaran dan pemakaian sesuai dengan kebutuhan.

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Pengumpulan data dilakukan dengan metode observasi, wawancara dan dokumentasi. Penelitian ini dilakukan di lima Madrasah Tsanawiyah yang ada di Desa Weru Kompleks (Desa Weru, Warulor dan Paloh) yaitu MTs Bahrul Ulum, MTs Muhammadiyah 18 Warulor, MTs Ma'arif 20 Islamiyah Paloh, MTs Muhammadiyah 09 Weru dan MTs Mathlabul Huda Weru. Observasi dilakukan dengan melihat langsung situasi dan kondisi sumber belajar serta pengelolaannya di masing-masing madrasah. Wawancara dilakukan dengan kepala madrasah dan guru. Sedangkan pengumpulan data dokumentasi dilakukan untuk mengetahui profil madrasah. Data yang diperoleh kemudian direduksi untuk memilah yang relevan dengan penelitian. Kemudian hasil reduksi data dianalisis untuk diambil kesimpulan dalam penelitian.

---

[20] Munir.

[21] Sujarwo, Santi, and Tristanti.

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil

Hasil penelitian ini menunjukkan gambaran tentang pengelolaan sumber belajar digital di MTs Bahrul Ulum, MTs Muhammadiyah 18 Warulor, MTs Ma'arif 20 Islamiyah Paloh, MTs Muhammadiyah 09 Weru dan MTs Mathlabul Huda Weru. Kelima Madrasah Tsanawiyah ini berapa di wilayah Desa Weru Kompleks, yakni di Desa Weru, Warulor dan Paloh Kecamatan Paciran, Kabupaten Lamongan. Madrasah ini berada di daerah tepi Pantai Utara Lamongan yang berbatasan dengan Kabupaten Gresik.

Berikut ini digambarkan pengelolaan sumber belajar digital di masing-masing MTs tersebut. *Pertama*, di Madrasah Tsanawiyah Bahrul Ulum atau MTs Ma'arif 33 Bahrul Ulum Warulor. Madrasah ini merupakan Madrasah Tsanawiyah Swasta yang terletak di Jalan Dr. Soetomo No. 42 RT.07 RW 03, Desa Warulor Kecamatan Paciran Kabupaten Lamongan. Madrasah ini berada di tepi pantai utara Jawa Timur. Posisi madrasah tepat di tepi pantai. Madrasah ini bersebelahan dengan Madrasah Tsanawiyah Muhammadiyah 18 Warulor. Madrasah ini berada di satu Kompleks wilayah dengan Taman Kanak-Kanak (TK) Muslimat 05 Bahrul Ulum, MTs Bahrul Ulum.

Saat instruksi belajar dari rumah, pengelola MTs Bahrul Ulum berpikir bahwa jaringan internet dan perangkat teknologi digital yang mendukung pembelajaran daring semakin menjadi kebutuhan yang mendesak untuk disediakan oleh lembaga. Maka, lembaga bersama mendiskusikan kebutuhan ini dengan yayasan dan orang tua peserta didik untuk mengadakan fasilitas sarana prasarana tersebut. Pengelolaan sumber belajar digital di madrasah ini dilakukan oleh tenaga pendidik dan kependidikan yang memiliki keterampilan mengoperasikan teknologi informasi dan komunikasi. Peralatan seperti laptop dan proyektor digunakan untuk pembelajaran yang berbasis komputer. Bila ada guru yang berhalangan hadir, operator atau teknisi madrasah mengalihkan pembelajaran ke laboratorium untuk mengakses sumber belajar digital yang relevan dengan mata pelajaran berupa video-video pembelajaran yang tersedia di *chanel* Youtube.

Berikutnya, pengelolaan sumber belajar digital di MTs Muhammadiyah 18 Warulor. Madrasah Tsanawiyah 18 Warulor merupakan madrasah swasta yang terletak di Jl. Raya No 302 Desa Warulor, bersebelahan dengan MTsS Bahrul Ulum Warulor. Posisinya juga berada tepat di tepi pantai utara Jawa Timur. Gedung madrasah ini dibuat dua lantai, bangunannya masih baru dan terkesan luas. Letaknya juga dekat dengan kantor desa Warulor. Ada beberapa ruang yang digunakan untuk kelas, kantor, laboratorium TIK, IPA dan perpustakaan. Pengadaan jaringan internet di madrasah ini diperoleh dari pemerintah desa. Setelah pemilihan kepada desa, fasilitas ini tidak dilanjutkan. Pengelolaan sumber belajar secara keseluruhan termasuk sumber belajar digital secara umum diserahkan kepada guru mata pelajaran masing-masing. Semua kegiatan berjalan apa adanya dan mengalir saja. Pembelajaran daring dilakukan dengan memaksimalkan aplikasi yang seringkali digunakan oleh guru dan peserta didik seperti *Whatsapp*.

Selanjutnya pengelolaan sumber belajar digital di MTs Ma'arif 20 Islamiyah Paloh. Madrasah ini menyediakan laboratorium komputer serta pelatihan atau kursus komputer untuk peserta didik. Pembelajaran berbasis digital dilakukan oleh guru yang memiliki keterampilan untuk melakukannya. Madrasah ini juga

menyediakan fasilitas TIK dan jaringan internet. Madrasah Tsanawiyah Swasta Ma'arif 20 Islamiyah terletak di Jalan Raya Campurejo No.01 Paloh. Madrasah ini memiliki posisi yang unik perbatasan Kabupaten Lamongan dan Gresik. Bangunan kelas berada di wilayah Lamongan sedangkan kantor, laboratorium Komputer dan perpustakaan terletak di seberang jalan yang masuk wilayah Kabupaten Gresik. Madrasah ini berada satu Kompleks dengan jenjang Madrasah Ibtidaiyah. Posisi madrasah ini tidak langsung berhadapan dengan laut, namun posisinya hanya berjarak beberapa meter saja dari tepi pantai. Bila ditempuh dengan berjalan kaki dari madrasah, dalam waktu kurang dari 5 menit sudah sampai di tepi pantai. Laboratorium komputer digunakan untuk pembelajaran TIK, kursus komputer serta disiapkan untuk pelaksanaan ujian berbasis komputer. Posisi perpustakaan dan laboratorium dekat dengan jalan raya.

Kemudian, di Madrasah Tsanawiyah Swasta Muhammadiyah 09 Weru pengelolaan sumber belajar digital juga hampir sama dengan MTs Ma'arif 20 Islamiyah Paloh. MTs Muhammadiyah 09 Weru terletak di Jalan Pendidikan No. 03 Weru Kecamatan Paciran Kabupaten Lamongan. Posisi madrasah ini tidak begitu jauh dari MTs Ma'arif 20 Islamiyah Paloh. Madrasah ini berada satu tempat dengan jenjang Aliyahnya. Letak perpustakaan ada di dekat pintu gerbang masuk sekolah. Perpustakaan madrasah ini mendapatkan pendampingan pengelolaan perpustakaan dari Kementrian Agama Kabupaten Lamongan. Sedangkan untuk laboratoriumnya, madrasah ini memiliki laboratorium TIK dan jaringan internet guna menunjang pemblajaran TIK dan pelaksanaan ujian berbasis komputer.

Berikutnya, pengelolaan sumber belajar digital di MTs Mathlabul Huda Weru yang terletak di Jalan H. Nur Hadi Nomor 18 Weru Kecamatan Paciran Kabupaten Lamongan. Madrasah ini paling lama ada di daerah Weru Kompleks. Madrasah ini terletak satu Kompleks dengan jenjang pendidikan Madrasah Ibtidaiyah dan Aliyah. Gedung madrasah juga digunakan untuk Madrasah Diniyah dan Taman Pendidikan Qur'an di sore hari. Madrasah ini memiliki perpustakaan dan laboratorium TIK. Laboratorium TIK disiapkan untuk ujian berbasis komputer dan pembelajaran TIK. Guru yang memiliki keterampilan TIK menggunakan sumber-sumber belajar digital dan platform pembelajaran *online* seperti *Google Classroom* atau *Quipper*.

Madrasah ini menyediakan jaringan internet, mengadakan koordinasi setiap seminggu sekali untuk mendiskusikan perkembangan penggunaan sumber belajar digital. Bila ada permasalahan guru-guru bersama pengelola laboratorium TIK mencari jalan keluar. Madrasah ini mengembangkan *media center* untuk pengelolaan sumber belajar digital. *Media center* membantu guru-guru dalam mengelola sumber belajar di mata pelajaran yang diampunya, serta membantu peserta didik yang mengalami hambatan dalam pemanfaatan sumber belajar digital. Sumber belajar digital yang digunakan untuk bahan ajar berupa teks, gambar, serta *link* situs web terkait dengan materi pembelajaran.

Media center belum mengembangkan sendiri sumber belajar digital berupa video, audio serta audio visual karena masih terkendala waktu produksi, sarana dan prasarana yang mendukung untuk produksinya. Di sisi lain, keterbatasan kuota internet dari peserta didik juga menjadi pertimbangan dalam pengembangan video dan audio pembelajaran. Untuk mengatasi keterbatasan ini yaitu, lembaga memanfaatkan sumber belajar digital yang tersedia di internet, guru memilih dan menggunakan sumber belajar yang tepat dan sesuai dengan

materi mata pelajaran. Penggunaan sumber belajar digital disertai dengan penjelasan dari guru.

Penggunaan sumber belajar digital juga dikomunikasikan dengan orang tua peserta didik agar ada pengertian dan pemahaman terhadap kebutuhan pembelajaran. Dengan begitu, diharapkan orang tua mendukung peserta didik dapat menggunakan sumber belajar digital, mulai dari penyediaan perangkat pembelajaran hingga pemenuhan kuota jaringan internet yang dibutuhkan. Jumlah kebutuhan anggaran untuk pembelajaran ini juga disampaikan kepada orang tua. Sehingga, masing-masing mendapat gambaran jumlah anggaran yang dibutuhkan masing-masing. Madrasah juga mengundang partisipasi masyarakat, terutama orang tua untuk membantu dalam pengadaan sarana dan prasarana pembelajaran berbasis digital.

Efektifitas dan efisiensi dalam pembelajaran berbasis digital dilihat dari kesulitan atau permasalahan yang terjadi dan hasil belajar yang dicapai oleh peserta didik. Madrasah ini sudah mulai merintis untuk mengelola sumber belajar digital sejak tahun 2014. Dukungan positif dari lembaga, yayasan, tenaga pendidik dan tenaga kependidikan membuat pengelolaan sumber belajar digital bisa berkelanjutan.

2. Pembahasan

Dari hasil penelitian diketahui bahwa semua MTs di Desa Weru Kompleks, Paciran, Lamongan berupaya mengelola sumber belajar digital. Hal ini tidak hanya terkait dengan adanya pandemi COVID-19, namun ada kebutuhan untuk memberikan pengetahuan tentang sumber belajar digital serta memberikan latihan agar tenaga pendidik dan peserta didik terampil menggunakan peralatan digital dan belajar dengan sumber belajar digital. Keterampilan ini juga dibutuhkan untuk bisa mengerjakan ujian yang berbasis komputer.

Penelitian ini mengungkapkan bahwa ada upaya yang secara umum dilakukan oleh Madrasah Tsanawiyah di wilayah Weru Kompleks untuk mengelola sumber belajar di tengah keterbatasan yang dimiliki. Yaitu:

a. Melakukan tahap perencanaan meliputi: pemetaan kebutuhan, penentuan prioritas kebutuhan, analisis sumber daya dan mengupayakan hal yang dapat dilakukan untuk menggunakan sumber belajar digital. Madrasah juga berupaya untuk bekerjasama dengan *stakeholder.* Dalam tahap ini, madrasah juga memusyawarahkan kebutuhan bersama yayasan yang menaungi madrasah dan orang tua peserta didik.
b. Melakukan pengadaan perangkat keras untuk memanfaatkan sumber belajar digital, seperti komputer, laptop dan proyektor (untuk pembelajaran di kelas) serta perangkat lunak seperti jaringan internet (*wifi*), dan file aplikasi pembelajaran yang dibutuhkan.
c. Mendistribusikan sumber belajar berupa pesan atau materi pembelajaran dengan memanfaatkan teknologi komunikasi seperti *Whatsapp Group*, email untuk membantu komunikasi pembelajaran.
d. Memanfaatkan sumber belajar yang tersedia di internet yang relevan dengan tujuan pembelajaran, serta menyelenggarakan pelatihan bagi guru maupun peserta didik agar dapat memanfaatkan teknologi informasi dan komunikasi dengan baik.

Praktik baik dilakukan oleh di MTs Mathlabul Huda dalam memaksimalkan pengelolaan sumber belajar digital di tengah keterbatasan. Beberapa upaya tersebut yaitu:

a. Perencanaan: madrasah memetakan kebutuhan peserta didik, sumber daya lembaga, sarana prasarana yang dibuutuhkan dan sumber daya manusia yang siap mendukung pengelolaan sumber belajar digital. Madrasah juga mendiskusikan perencanaan ini dengan pengurus yayasan yang menaungi madrasah dan orang tua peserta didik. Hingga kemudian disepakati untuk pengadaan perangkat yang dibutuhkan dan penggunaan *platform e-learning Google Classroom, Quipper School* dan *Whatsapp Group.*
b. Pengadaan perangkat keras (komputer, laptop, telepon pintar) dan jaringan internet (*wifi*) di madrasah dan penyediaan kuota untuk mengakses sumber belajar digital didukung oleh yayasan dan orang tua murid.
c. Pendistribusian sumber belajar digital dilakukan dengan (1) mendorong peserta didik untuk mengakses sumber belajar digital dengan perangkat telepon pintar yang dimiliki dan mendaftarkan perangkatnya untuk dapat mengakses internet dengan gratis di sekolah, (2) mendiskusikan kebutuhan dan pemanfaatan sumber belajar digital dengan wali murid, agar terwujud kesalingpahaman tentang aktifitas belajar yang dilakukan peserta didik dengan menggunakan *handphone,* baik itu kebutuhan erangkat kerasnya; telepon pintar dan kuota belajar (3) mendorong dan membantu guru lain yang ingin belajar mengelola sumber belajar digital.
d. Pemanfaatan sumber belajar digital dilakukan dalam proses pembelajaran, setiap seminggu sekali guru-guru mengadakan pertemuan untuk membahas perkembangan pembelajaran dengan sumber belajar digital, kesulitan dan upaya untuk mengatasinya. Evaluasi penggunaan sumber belajar digital dilakukan dengan melihat permasalahan yang timbul selama pembelajaran, hasil belajar peserta didik serta tingkat pencapaian tujuan pembelajaran.

E. KESIMPULAN

Upaya yang dilakukan untuk mengatasi keterbatasan pengelolaan sumber belajar digital antara lain dengan mengidentifikasi kebutuhan dan sumber daya lembaga (baik sarana prasarana maupun sumber daya manusia), memetakan tindakan yang dapat dilakukan untuk mengelola sumber belajar digital dan mendiskusikan kebutuhan bersama pihak yayasan yang menaungi lembaga, orang tua peserta didik dan *stakeholder*. Berikutnya, pengelola madrasah mendorong tenaga pendidik dan kependidikan untuk saling bekerja sama dalam mengelola sumber belajar digital dan mengatasi segala permasalahan yang ada.

Pengelolaan sumber belajar digital dilakukan dengan memaksimalkan peran guru-guru yang memiliki keterampilan teknologi informasi dan komunikasi, mendorong peran aktif guru dan tenaga kependidikan untuk belajar menggunakan TIK. Pengelola harus kreatif, inovatif dan meningkatkan kemampuannya untuk mengelola sumber belajar dengan baik. Dukungan dari internal maupun eksternal madrasah sangat dibutuhkan untuk keberlanjutan pengelolaan sumber belajar digital.

DAFTAR PUSTAKA

Gultom, Ratna Uli, ‘Perpustakaan Digital (Digital Library) Sebagai Alternatif

Pengembangan Pusat Sumber Belajar Di Sekolah', 2010

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 'Surat Edaran Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 36952/MPK.A/HK/2020', *Mendikbud RI*, 2020 <https://www.kemdikbud.go.id>

Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 2791 tahun 2020 tentang Panduan Kurikulum Darurat Pada Madrasah.

Keputusan Bersama Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Menteri Agama, Menteri Kesehatan Dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia Nomor 03/KB/2020, Nomor 612 Tahun 2020, Nomor HK.01.08/Menkes/502/2020, Nomor 119/4536/SJ Tentang Perubahan Atas Keputusan Besama Meteri Pendidikan dan Kebudayaan, Menteri Agama, Menteri Kesehatan dan Menteri Dalam Negeri Nomor 01/KB/2020, Nomor 516 Tahun 2020, Nomor HK.03.01/Menkes/363/2020, Nomor 440-882 tahun 2020 tentang Panduan Penyelenggaraan Pembelajaran Pada Tahun Ajaran 2020/2021 dan Tahun Akademik 2020/2021 di Masa Pandemi Corona Virus Disease 2019 (COVID-19) ', *Kemenag RI*, 2020

Mashhadi, Vahideh Zolfaghari, and Mohammad Reza Kargozari, 'Influences of Digital Classrooms on Education', *Procedia Computer Science*, 3 (2011), 1178–83
<https://doi.org/10.1016/j.procs.2010.12.190>

Mulyono, and Ilham Ampo, 'Pemanfaatan Media Dan Sumber Belajar Abad 21', *Paedagogia: Jurnal Pendidikan*, 9.2 (2021), 93–112 <https://doi.org/10.24239/pdg.vol9.iss2.72>

Munir, *Pembelajaran Digital*, *Alfabeta*, 2017 <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://file.upi.edu/Direktori/FPMIPA/PRODI._ILMU_KOMPUTER/196603252001121-MUNIR/BUKU/Pembelajaran%2520Digital.pdf&ved=2ahUKEwj-oITXwpbpAhWf7HMBHYxmDaIQFjAAegQIARAB&usg=AOvVaw3FGMSFjUjBN9Rjdvb5NBzI&cshid>

Nugroho, M. Yusuf Amin, 'Pemanfaatan Dan Pengembangan Blog Sebagai Media Dan Sumber Belajar Pada Mata Pelajaran Fiqh Tingkat Madrasah Tsanawiyah', *Jurnal Paramurobi*, 1.1 (2018), 15–28 <https://doi.org/https://doi.org/10.32699/paramurobi.v1i1.175>

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2005 Tentang Standar Nasional Pendidikan, 2005

Prastowo, Andi, *Sumber Belajar dan Pusat Sumber Belajar*, (Depok: Prenadamedia Group Divisi Kencana, 2018, 48)

Rahmadi, Imam Fitri, 'Mengembangkan Pusat Sumber Belajar Di Perguruan Tinggi Berdasarkan Masalah Dan Kebutuhan Terbaru', *PERSPEKTIF Ilmu Pendidikan, Vol. 31. No. 2. Oktober 2017*, 31.2 (2017), 90–96 <https://doi.org/https://doi.org/10.21009/PIP.312.4>

Ramli, Muhammad, *Media Dan Teknologi Pembelajaran*, *Antasari Press Banjarmasin*, 2012 <http://idr.uin-antasari.ac.id/10306/1/BUKU UTUH MEDIA DAN TEKNOLOGI PEMBELAJAR-M.RAMLI.pdf>

Safitri, Wilda Yumna, Haryanto Haryanto, and Imam Rofiki, 'Integrasi Matematika, Nilai-Nilai Keislaman, Dan Teknologi: Fenomena Di Madrasah Tsanawiyah', *Jurnal Tadris Matematika*, 3.1 (2020), 89–104

<https://doi.org/10.21274/jtm.2020.3.1.89-104>

Sudatha, I G W, Desak Putu Parmiti, and Alexander Hamonangan Simamora, 'Pengelolaan Sumber Belajar Digital Untuk Meningkatkan Pembelajaran Daring', *Proceeding Senadimas Undiksha*, 2020, 1585–89

Suhirman, 'Pengelolaan Sumber Belajar Dalam Meningkatkan Pemahaman Peserta Didik', *Al Fitrah: Journal Of Early Childhood Islamic Education*, 2.1 (2018), 159–73 <https://doi.org/10.29300/alfitrah.v2i1.1513>

Sujarwo, Fitta Ummaya Santi, and Tristanti, 'Pengelolaan Sumber Belajar Masyarakat', 2018 <http://staffnew.uny.ac.id/upload/198703282014042002/pendidikan/buku pengelolaan sumber belajar 2018.pdf>

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, *Presiden Republik Indonesia*, 2003

Warsita, Bambang, 'Teori Belajar Robert M. Gagne Dan Implikasinya Pada Pentingnya Pusat Sumber Belajar', *Jurnal Teknodik*, 12.1 (2008), 64–78 <https://doi.org/10.32550/teknodik.v12i1.421>

Yaskun, Mohammad, and Edie Sugiarto, 'Analisis Potensi Hasil Perikanan Laut Terhadap Kesejahteraan Para Nelayan Dan Masyarakat Di Kabupaten Lamongan', *Jurnal EKBIS*, XVII/No. 1 (2017), 867–75

JIHAD ONLINE DALAM PERSPEKTIF PENDIDIKAN PESANTREN

Rustam Ibrahim, Moh Ashif Fuadi, Supriyanto

IAIN Surakarta
Jl. Pandawa, Dusun IV, Pucangan, Kartasura, Sukoharjo,
Jawa Tengah 57168, Telp/Fax. 0271 781516
rustamibrahimalfatih@gmail.com

Abstrak: Artikel ini terinspirasi dari pernyataan KH. Said Aqil Siroj yang memerintahkan kepada segenap generasi muda NU untuk melakukan jihad online. Jihad online amat penting untuk mengcounter banyaknya hoax, fitnah, dan ujaran kebencian. Tujuannya adalah agar mampu melestarikan aqidah Aswaja, dan tentunya menjaga keutuhan NKRI. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pengertian jihad dalam istilah syariat dapat dimaknai sebagai perjuangan (bukan hanya peperangan) untuk menegakkan kebenaran dalam menjunjung tinggi agama Islam, termasuk jihad online. Aplikasi jihad online dalam perspektif pesantren dilakukan dengan menyampaikan argumentasi yang benar (iqomatul hujjaj)/(diagnosis), retorika yang santun (Dakwah Bil Hikmah Wal Mauidzotil Hasanah)/(prognosis), dan menyuarakan Islam yang rahmatan lil alamin (motivasional), Tujuan dari jihad online adalah media untuk menegakkan agama Islam dan sarana untuk mendapat Ridha Allah SWT.
Kata Kunci: *Jihad, Online, Pendidikan, Pesantren*

Abstract: This article is inspired by KH Said Aqil Siroj's statement, which ordered all NU youth to carry out online jihad. Online jihad is very important in countering the many hoaxes, slander and hate speech. The goal is to be able to preserve Aswaja's aqidah, and of course to maintain the integrity of the Republic of Indonesia. The results of this study indicate that the notion of jihad, including online jihad, in terms of sharia can be interpreted as a struggle (not just war) to uphold the truth in upholding Islam. The application of online jihad in the perspective of pesantren education is carried out by conveying correct arguments (iqomatul hujjaj/ diagnosis), polite rhetoric (Da'wah Bil Hikmah Wal Mauidzotil Hasanah/prognosis), and voicing Islam rahmatan lil alamin (motivational). Online jihad is a medium to uphold Islam and a means to get the pleased of Allah SWT.
Keywords: *Education, Jihad, Online, Pesantren*

A. Pendahuluan

Era digital telah merubah proses transfer ilmu pengetahuan dari konvensional tatap muka ke dunia maya. Apalagi di era pandemi saat ini yang usianya telah mencapai lebih dari satu tahun. Jika sebelumnya proses pembelajaran berlangsung melalui tatap muka antara guru-murid sekolah, melalui guru agama di tempat ibadah, melalui lingkungan keluarga sebagai media utama dalam sosialisasi, di era medsos ini beralih secara digital melalui online seperti Zoom, Google Meet, Instagram, Youtube, WhatsApp, Twitter, Facebook, dan media online lain seperti Detik.com, Tribun.com, NU Online,

Islamsantun, Tempo.co, dan Alif.id. Pembelajaran berlangsung dengan mudah menggunakan smartphone yang menyediakan layanan android1.

Masyarakat digital di Indonesia selalu mengalami perkembangan dari tahun ke tahun. Pada tahun 2015, masyarakat pengguna media online sebanyak 93,4 juta dari total 270 juta penduduk Indonesia. Pada tahun 2020 ada sekitar 64% pengguna media online dari total penduduk Indonesia dengan total pengakses kira-kira sebesar 174 juta orang. Angka tersebut menjadikan Indonesia sebagai negara dengan masyarakat pengguna media internet terbesar di dunia.2 Dengan semakin meningkatnya pengguna internet, ini menjadi ladang yang efektif bagi pesantren untuk melakukan jihad online dalam menyebarkan faham yang moderat dan Islam *rahmatan lil'alamiin*.

Di era medsos saat ini, arus informasi begitu mudah didapatkan di media sosial. Dengan banyak arus informasi yang mudah didapatkan, terjadi banyak perubahan dalam kehidupan bermasyarakat. Termasuk dalam media berjihad. Jihad mengalami perubahan dari yang semula berjalan secara konvensional berubah dalam bentuk media online/digital. Namun yang perlu diwaspadai, dalam perkembangannya media sosial banyak dibanjiri oleh konten radikal yang tentunya cukup meresahkan masyarakat. Pemerintah sejak 2010 hingga tahun 2018 telah menghapus setidaknya 814.594 konten radikal yang berisi tentang ujaran kebencian, hoax, dan adu domba antar masyarakat3. Tidak hanya itu, Adanya 19.4% Pegawai Negeri Sipil (PNS) yang tidak setuju terhadap Pancasila sebagai dasar negara adalah wujud dari lunturnya ideologi negara oleh warganya.4

Gerakan kelompok radikal dalam menyemai benih benih radikalisme bukanlah isapan jempol belaka, gerakan ini memakai berbagai media online dalam menyebarkan faham radikalisme. Gagasan jihad online dalam rangka membendung radikalisme di media sosial tentu membutuhkan perencanaan, strategi, metode terbaik agar dapat diterima dan dipahami oleh masyarakat umum. Dengan menyuarakan jihad online, tentu terjadi pertarungan wacana

---

[1] Sefriyono, Jihad Digital: Pembingkaian Narasi Kontra Radikalisasi NU Online di Dunia Maya, *Jurnal Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Volume 8 Nomor 1 2020, hlm 19.

[2] Bagus Ramadhan, 2020, Februari, 16. *Data Internet di Indonesia dan Perilakunya Tahun 2020*, Diakses pada Maret, 25, 2021, dari Website: https://teknoia.com/data-internet-di-indonesia-dan-perilakunya-880c7bc7cd19.

[3] Siwi Pramesti, 2015, Juni, 6. *Kominfo Sudah Blokir 814.594 Situs Radikal*, Diakses pada April, 1, 2021, dari website: https://nasional.sindonews.com/berita/1009534/14/kominfo-sudah-blokir-814594-situs-radikal

[4] Putra Prima Perdana, 2018, November, 19. *Dedi Mulyadi Usulkan Pemecatan PNS Anti Pancasila*. Diakses pada Maret, 27, 2021, dari website: https://regional.kompas.com/read/2018/11/19/15064571/dedi-mulyadi-usulkan-pemecatan-pns-anti-pancasila?page=all

dan narasi antara gerakan radikalisme agama dan Islam moderat di dunia maya. Karena itu, jihad online perlu dipersiapkan dengan sebaik-baiknya, tujuannya agar dapat difahami dan diterima masyarakat luas, tentunya agar NKRI tetap terjaga dengan sebaik-baiknya5.

Pesantren, sebagai lembaga Pendidikan Islam tertua di Indonesia, yang ikut berpartisipasi dalam perjuangan menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan Pancasila, tentu ikut terganggu dengan banyaknya konten radikal yang membanjiri media sosial. KH, Said Aqil Siroj dalam pernyataannya mengungkapkan pentingnya jihad online untuk mengcounter hoax, fitnah, adu domba dan ujaran kebencian. Jihad online perlu digalakkan bagi generasi muda agar siap memasuki era globalisasi, era medsos dan era online yang amat mendesak, tujuannya adalah agar mampu melestarikan aqidah Aswaja, dan tentunya menjaga keutuhan NKRI Karena itu, pesantren perlu ikut menandingi konten radikal yang ada di media online dengan konten yang moderat dan berfaham inklusif, yakni pemahaman Islam ala Ahlissunnah wal jama'ah.

Dengan pentingnya mensosialisasikan jihad online bagi generasi muda, terutama generasi muda pesantren, maka penting bagi generasi muda untuk mengetahui bagaimana konsep Jihad online dalam perspektif Pendidikan Pesantren, Bagaimana Aplikasi Jihad Online dalam Perspektif Pendidikan Pesantren.

B. KERANGKA TEORI

Jihad online merupakan jihad yang efektif. Dalam perspektif Pendidikan pesantren, jihad yang efektif adalah ketika seseorang mampu menyampaikan kebenaran sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakatnya. tujuannya adalah agar kebenaran yang disampaikan berjalan efektif dan lancar. Jihad online merupakan salah satu media yang didukung oleh pesantren, agar seseorang yang berjihad dapat menyampaikan kebenaran dan menegakkan agama Allah secara efektif dan efisien, sementara masyarakat tidak mendapatkan gangguan dan paksaan atas ajarannya[6]. Bentuk jihad dapat diekspresikan dalam berbagai macam media sosial dan digital yang sesuai dengan kebudayaan masyarakat, baik dengan Website, Twitter, Youtube, Facebook, Instagram, maupun dengan media internet lainnya. Jihad online merupakan sebuah media agar dakwah berjalan efektif. Sehingga pembingkaian media dapat berubah-ubah dengan menyesuaikan kondisi masyarakat. Dari pernyataan di atas, dapat dipahami bahwa di era media sosial ini, jihad online merupakan media yang efektif untuk menegakkan syiar agama karena sesuai dengan kebudayaan dan kondisi masyarakat saat ini.

---

[5]. TGS Saidurrahman, *Moderasi Beragama: Dari Indonesia untuk Dunia*, (Yogyakarta: LKiS, 2019) hlm 33.

[6]. Wahbah Zuhaili, ***Subulul Istifadah***, (Damaskus: Darul Maktabi, 2001), hlm 16.

C. METODE PENELITIAN

Riset ini menggunakan metode *library research*, yakni sebuah penelitian kepustakaan.[7] Riset kepustakaan adalah riset terhadap ajaran atau gagasan yang berkaitan dengan masyarakat, seperti sifat, karakter, pemikiran dan idenya, serta gagasan yang dapat membentuk karakter masyarakat. Penelitian ini termasuk kategori penelitian pustaka.[8] Metode ini untuk mendapatkan data tentang konsep jihad online dalam perspektif pesantren dengan pendekatan *deskriptif*.

Riset ini juga dapat disebut dengan studi naskah. Studi ini membuat rekonstruksi teks dengan obyektif dan sistematis dengan cara menyusun, menilai, mengumpulkan bukti-bukti, memverifikasi serta mensintesiskan bukti-bukti untuk membuat kesimpulan yang valid.[9] Studi naskah memiliki dua sumber data, pertama data primer dan yang kedua data sekunder. Data primer adalah data asli atau data langsung dari orang/sumber pertama terkait problem yang diteliti. Data tersebut dinamakan data asli.[10] Data primer yang dimaksud adalah pendidikan pesantren. Sedangkan data sekunder adalah data yang didapatkan dari sumber penunjang, sehingga tidak tidak asli atau tidak langsung, karena didapatkan dari orang atau sumber kedua dan selanjutnya.[11] Sumber data sekunder digunakan untuk data penunjang atau perbandingan untuk mengidentifikasi konsep dan aplikasi jihad online dalam perspektif pesantren. Teknik analisis data dalam riset ini menggunakan teknik analisis deskriptif, yaitu menjelaskan kondisi yang ada, pendapat yang berlangsung, sebab akibat yang terjadi, dan kondisi yang tengah berkembang.[12] Metode penelitian ini digunakan untuk menginterpretasikan konsep dan aplikasi jihad online dalam perspektif pendidikan pesantren.

D. Hasil dan Pembahasan

1. Pengertian Jihad Online dalam Perspektif Pendidikan Pesantren

Secara bahasa, jihad bermakna mengerahkan segenap daya dan kemampuan atau bersungguh-sungguh dalam melaksanakan perbuatan.[13] Sedangkan jihad secara terminologis, jihad memiliki banyak bentuk, bukan hanya bermakna peperangan. Menurut Wahbah Zuhaili, pemahaman jihad yang paling

---

[7] Sutrisno Hadi, *Motodologi Research*, (Yogyakarta : Andi Offset, 1989), hlm. 9

[8] Muh. Nadzir, *Metode Penelitian*, (Jakarta : Ghalia Indonesia, 1996), hlm. 62.

[9] Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 16.

[10] Hadari Nawawi, *Metodologi Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta : Gajah Mada Press, 1995), hlm. 80

[11] Hadari Nawawi, *Metodologi Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta : Gajah Mada Press, 1995), hlm. 80

[12] Sanapiah Faisal dan Mulyadi Guntur Warseso (Peny.), *Metodologi Penelitian Pendidikkan*, (Surabaya : Usaha Nasioanl, 1982), hlm. 119.

[13]. Alauddin Abu Bakr bin Mas'ud Al Kasani al-Hanafi, *Badai' al-Shanai' Fi Tartib al-Syarai'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1976), hlm 97.

sesuai syariat agama adalah "mencurahkan tenaga dan daya untuk menegakkan agama Allah baik dengan raga, harta, maupun dengan lisan.[14]

Hal ini sesuai dengan definisi jihad yang disampaikan oleh Syekh Muhammad Said Ramadlan Al-Buwaithi:

أما معنى الجهاد: فهو بذل الجهد في سبيل إعلاء كلمة الله وإقامة المجتمع الإسلامي

> Makna jihad adalah mengerahkan segala kemampuan untuk menegakkan agama Allah dan dan membentuk masyarakat yang Islami[15].

Makna jihad di atas bersifat umum dan bukan hanya dengan perang. Jihad juga mengandung makna menyampaikan, mengajarkan dan mendakwahkan agama Islam di masyarakat, demi terciptanya masyarakat yang Islami yang sesuai dengan ajaran Islam. KH. Bahauddin Nursalim menjelaskan bahwa makna jihad adalah berjuang untuk menegakkan agama Allah SWT, bukan perang. kata jihad berasal dari kata jahada yajhadu jihadan, artinya adalah kesusahan dan berjuang. Artinya memikirkan agama Allah itu jihad, siapapun yang berjuang dan bersusah payah dalam menegakkan agama Allah disebut jihad[16]. Dalam konteks jihad online, orang yang membela agama Allah, meluruskan pemahaman yang keliru, mengantisipasi terhadap gerakan radikalisme, ujaran kebencian, hoax dan berbagai ajaran yang mengganggu stabilitas negara termasuk jihad.

Konteks jihad untuk menyebarkan ajaran Islam di era kecanggihan teknologi informasi saat ini dapat dilakukan dengan berbagai media, termasuk media sosial. Hal tersebut berdasarkan hadis Nabi, suatu ketika Nabi ditanya tentang syair, Beliau menjawab bahwa syair dapat digunakan sebagai media untuk berjihad. Sebagaimana hadis shahih yang diriwayatkan Ibnu Hibban dalam kitab shahihnya:

يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا تَرَى فِي الشِّعْرِ قَالَ: "إِنَّ الْمُؤْمِنَ يُجَاهِدُ بِسَيْفِهِ وَلِسَانِهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لكأنما تنضحونهم بالنبل"[17]

Rasulullah SAW ditanya, bagaimana pendapat Nabi tentang syair? Beliau menjawab: Seorang mukmin berjihad menggunakan senjata dan lisannya, dengan syairmu seakan engkau melempari musuhmu dengan panah (HR. Ibnu Hibban)

Hadis di atas menunjukkan bahwa jihad menyebarkan ajaran Islam dapat dilakukan dengan beragam media, baik media verbal seperti ceramah mengaji atau dengan tulisan. Di era medsos ini ini, era teknologi informasi yang tiada sekat informasi antara satu dengan yang lainnya, berbagai berita dapat menyebar dengan cepatnya, Tentu banyak informasi tentang agama yang keliru, banyaknya gerakan radikal yang mengganggu terhadap stabilitas negara, hoax yang bertebaran, ujaran kebencian, adu domba, gerakan melawan Pemerintah, serta kejanggalan dalam memahami agama tersebar di ruang publik, baik melalui

---

[14]. Wahbah al-Zuhaili, *Fiqhul Islami wa Adillatihi*, (Beirut: Darul Fikri, 1985), Juz 6, hlm 414.

[15]. Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi, *Fiqh al-Sirah al-Nabawiyah*, (Damaskus: Darul Fikr, 1991), hlm 185.

[16]. KH. Bahauddin Nur Salim, https://www.youtube.com/watch?v=IEbu0VaX_RQ, diakses tanggal 31 Maret 2021.

[17]. Muhammad bin Hibban, *Shahih Ibnu Hibban*, (Beirut: Muassasah Ar Risalah, 1993) juz 11 hlm 5.

media cetak, media sosial atau visualisasi video di internet. termasuk lahan jihad bagi pesantren adalah menjawab, meluruskan, dan menegakkan agama Islam yang yang *rahmatan lil alamin* dengan memanfaatkan teknologi media yang mutakhir. Jihad seperti ini merupakan fardhu kifayah yang harus dilakukan oleh mereka yang memiliki keilmuan yang mendalam. termasuk fardhu kifayah adalah menegakkan argumentasi keagamaan dan mengurai kerancuan dalam memahami agama[18].

Jihad disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang mengitarinya. Dengan memandang kondisi saat ini, jihad online merupakan jihad yang paling efektif untuk menumbuhkan kesadaran umat di tengah masyarakat. Jihad online dapat dilakukan dengan menggunakan media sosial seperti Facebook, YouTube, Twitter, Instagram, dan aplikasi online lainnya untuk membentengi akidah Islam ala ahlissunnah wal jamaah dan Negara Kesatuan Republik Indonesia dari serangan kelompok radikalis di media online. Jihad online dalam perspektif pendidikan pesantren dapat dimaknai sebagai perjuangan dengan menggunakan media sosial untuk menegakan kebenaran dalam menjunjung tinggi agama Islam. Jadi perjuangan di media sosial yang dilandasi dengan tujuan untuk menegakan kebenaran agama, dalam perspektif pesantren dinamakan jihad online.

2. Aplikasi Jihad Online dalam Perspektif Pendidikan Pesantren

Aplikasi jihad online dalam perspektif pendidikan pesantren ini menggunakan teori framing. Terdapat tiga fungsi dalam framing peristiwa di media online[19], pertama bagaimana media mendiagnosis seberapa pentingnya sebuah berita/ajaran/gagasan jika diberitakan, bagaimana dampak negative dari ajaran tersebut jika tidak diberitakan. Terkait jihad online dalam perspektif pendidikan pesantren, penulis menelusuri literatur pesantren yang memberikan dasar dalam diagnosis ajaran yang penting untuk diberitakan, dalam pesantren ditemukan ajaran untuk menyampaikan kebenaran (*Iqomatul Hujjaj*), Kedua, prognosis. Yaitu pembingkaian media yang lebih menekankan pada konten yang berisi strategi dalam menyelesaikan kesalahan dan persoalan, dalam pesantren disebut dengan retorika santun (*da'wah bil hikmah wal mauidzoh hasanah)*. Ketiga, bagaimana sebuah berita menjadi menarik hati konsumen media online sebagai sebuah motivasi,[20] dalam pesantren biasa disebut dengan ajaran Islam yang penuh kasih sayang (*rahmatan lil 'alamin*).

Dari tiga fungsi framing di atas, penulis melakukan elaborasi terhadap jihad online dalam perspektif pendidikan pesantren. Dalam fungsi diagnosis, jihad online dalam perspektif pesantren menjadi penting ditulis dalam rangka menandingi beberapa konten yang radikal. Jika konten radikal dan sesat tidak

---

[18]. Tim Bahtsul Masail Himasal, Fikih Kebangsaan III: Jihad dan Kewarganegaraan Non Muslim dalam Negara Bangsa, (Kediri: Lirboyo Press, 2019) hlm 87.

[19] Sefriyono, Jihad Digital: Pembingkaian Narasi Kontra Radikalisasi NU Online di Dunia Maya, *Jurnal Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Volume 8 Nomor 1 2020, hlm 27.

[20]. Sefriyono, Jihad Digital: Pembingkaian Narasi Kontra Radikalisasi NU Online di Dunia Maya, *Jurnal Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Volume 8 Nomor 1 2020, hlm 27.

ditandingi dengan konten yang moderat dan lurus, tentu stabilitas negara dan kenyamanan warga negara terganggu. Dalam fungsi prognosis, Jihad online dalam perspektif pesantren menjadi strategi yang tangguh dalam rangka menyuarakan retorika santun (*da'wah bil hikmah wal mau'idzoh hasanah*). Dalam fungsi motivasional, jihad online perspektif pesantren merupakan media utama dalam menyuarakan Islam *rahmatan lil 'alamiin*, moderat, dan berlandaskan ahlus sunnah wal jama'ah yang berciri khas toleran, moderat, berimbang, dan adil. Dan tidak kalah penting menyuarakan terhadap empat pilar negara, yaitu Pancasila, Bhineka Tunggal Ika, NKRI harga mati, dan UUD 1945.

Diagnosis: Meluruskan Gagasan yang Salah (*Iqomatul Hujaj wa Daf'u Syubhat)*

Salah satu fungsi pembingkaian gagasan atau berita di media online adalah diagnosis, artinya adalah membingkai gagasan dengan pertimbangan pentingnya gagasan untuk dimuat serta pertimbangan negatifnya jika tidak dimuat[21]. Dalam konteks jihad online, jihad online menjadi penting ketika bertujuan untuk menegakkan kebenaran dan syiar Islam. Sebagaimana tujuan jihad adalah menciptakan masyarakat Islami yang menjalankan syariat dan ajaran Islam[22]. Ketika banyak radikalisme dan berbagai kesalahan yang merugikan agama, tentu bagi pesantren yang notabene mencetak ahli agama, berkewajiban untuk turun gunung dalam media online, tujuan utama adalah berjihad untuk meluruskan akidah yang sesat, perbuatan yang menyimpang, mengantisipasi berkembangnya hoax, ujaran kebencian, dan adu domba. Sebagaimana sabda Nabi:

إذا ظهرت البدع في أمتي وشتم أصحابي فليظهر العالم علمه فإن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله

> Ketika penyimpangan agama muncul di umatku, maka para sahabat ku dicaci maki, hendaknya seorang Alim menampakan ilmunya, jika tidak, ia dilaknat oleh Allah subhanahu wa ta'ala (HR. Dailami)

Imam Muhyiddin An-Nawawi juga menjelaskan bahwa hukumnya wajib kifayah untuk meluruskan akidah sesat, apalagi mengatasnamakan agama. Sebagaimana pernyataan beliau:

ومن فرض الكفاية القيام بإقامة الحجج وحل المشكلات في الدين[23]

> Termasuk fardlu kifayah adalah menjelaskan argumentasi keagamaan dan mengurai kejanggalan dalam memahami agama.

Sesuai dengan fungsi framing, bahwa salah satu fungsi framing dalam media online adalah diagnosis, sebuah telaah yang fokus terhadap gagasan yang keliru. Dalam pendidikan pesantren, terdapat beberapa kesalahan konten dan gagasan di media sosial yang penting dan mendesak untuk diluruskan. Sebagaimana yang akan dijelaskan sebagaimana berikut.

[21] Sefriyono, *Jihad Digital: Pembingkaian Narasi Kontra Radikalisasi NU Online di Dunia Maya*, Jurnal Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan, Volume 8 Nomor 1 2020, (19–24), issn 2354-6174 eissn 2476-9649, hlm 27.

[22]. Tim Bahtsul Masail Himasal, *Fikih Kebangsaan III: Jihad dan Kewarganegaraan Non Muslim dalam Negara Bangsa*, (Kediri: Lirboyo Press, 2019) hlm 85.

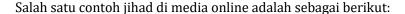
[23]. Muhyiddin Abu Zakaria Yahya al-Nawawi, *Minhaj al-Thalibin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2005) juz 1 hlm 307.

Jihad terhadap Kesalahan Niat dan Tujuan

Baru saja terjadi kejadian yang memprihatinkan terhadap kedamaian di Indonesia, yaitu terjadinya bom bunuh diri di depan gereja Katedral Makasar. Ironisnya, pelaku meninggalkan surat wasiat yang isinya cukup memprihatinkan, salah satunya berisi: *saya tempuh jalanku sebagai mana jalan Nabi/Rasul Allah untuk selamatkan ki dan bisa ki kembali berkumpul di surga.* Dari sini dapat dipahami bahwa tujuan dari pelaku bom bunuh diri adalah menempuh jalan Nabi dan Allah SWT. Jika dilihat dari tujuannya, jelas baik dan menggambarkan sebagai orang yang sholih. Namun jika dilihat dari perbuatan kriminalnya, tentu ini sebuah kedunguan[24]. Menurut Imam Al-Ghazali, perbuatan pelaku bom bunuh diri merupakan sebuah kebodohan. Walaupun niatnya baik, namun perbuatannya jelas melanggar terhadap syariat agama dan aturan negara. Perbuatan yang dihukumi maksiat, tidak akan berubah statusnya dengan niat baik. Sebagaimana perbuatan pelaku bom bunuh diri, niatnya ingin mencari ridho Allah SWT, namun perbuatannya membunuh orang lain, menurut Imam Ghazali orang ini dianggap bodoh, niat dan tujuannya tidak dapat menghapus dan mengeluarkan statusnya dari pelaku criminal/maksiat.[25]

Sedangkan aksi bom bunuh diri di negara yang berdaulat jelas merupakan sebuah kesalahan yang tidak dapat dibenarkan. Setidaknya ada empat kesalahan yang dapat ditelusuri dari Pendidikan pesantren:

1. Bunuh diri adalah larangan agama dan termasuk dosa besar.
2. Aksi bom bunuh diri melukai dan merenggut nyawa muslim
3. Menyebabkan kerusakan property dan harta orang lain
4. Menyebabkan ketakutan dan trauma di tengah masyarakat serta menimbulkan instabilitas negara[26]

Salah satu contoh jihad di media online adalah sebagai berikut:

[24] Nailul Huda, *Cinta Tanah Air dalam Bingkai Ihya' Ulumuddin*, (Kediri: Lirboyo Press, 2018). Hlm 25.

[25] Imam Al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin, (Beirut: Darul Fikri, 1998), Juz 1 hlm 476.

[26] Tim Bahtsul Masail Himasal, *Fikih Kebangsaan III: Jihad dan Kewarganegaraan Non Muslim dalam Negara Bangsa*, (Kediri: Lirboyo Press, 2019) hlm 96.

Jihad Terhadap Kebodohan

Kebodohan adalah salah satu kesalahan yang mengakibatkan seseorang sesat dalam agama. Syekh Ali Jum'ah menyatakan bahwa kelompok radikalis mengajak generasi muda untuk berpartisipasi dalam peperangan tanpa dilandasi dasar yang jelas, tanpa disertai dengan syarat-syarat, etika, serta tujuan dari jihad perang, mereka tidak tahu kapan jihad perang dilakukan, kapan dihentikan, dan ketentuan lain yang harus dimengerti. Ilmu bagi mereka merupakan hal yang tidak diutamakan[27]

Banyak orang yang rajin dalam beribadah, namun ibadah yang dilakukannya hanya sia-sia dan tak bermakna. Karena tanpa disadari, ia melakukan perbuatan yang dianggap benar, namun hakikatnya ia melakukan kemaksiatan. Sebagai contoh konkrit di negeri tercinta ini ada kelompok yang berfaham bahwa nasionalisme dan cinta tanah air tidak ada dasarnya. Tentu saja ia berdakwah seperti itu dengan menganggap apa yang ia lakukan merupakan sebuah ibadah.

Sebagai contoh seorang mualaf bernama FS mengunggah di dalam twitter, bahwa membela nasionalisme, nggak ada dalilnya, nggak ada panduannya. Membela Islam, jelas pahalanya, jelas contoh tauladannya. Sebagaimana gambar berikut:

Padahal kalau kita mau menelusuri literatur pendidikan di pesantren, link ini juga diterbitkan oleh NU Online, apa yang dilakukan FS justru merupakan sebuah kesalahan akibat dari ketidaktahuan. Khalifah kedua Sayyidina Umar, sebagaimana dinukil Syekh Ismail Haki[28] menyatakan:

لَوْلَا حُبُّ الْوَطَنِ لَخَرُبَ بَلَدُ السُّوْءِ فَبِحُبِّ الْاَوْطَانِ عُمِرَتِ الْبُلْدَانُ

Sayyidina Umar berkata: "Seandainya tidak ada cinta tanah air, hancurlah negara yang terpuruk. Dengan cinta tanah air, negara akan Berjaya[29]." Dari sini dapat diketahui kesalahan FS dalam menebarkan konten yang radikal.

Pernyataan FS di atas ditandingi dengan pernyataan dari tweet Nahdlatul Ulama yang mengutip pernyataan HL: Karena kami cinta Allah dan Rasulnya, kami

---

[27] Syekh Ali Jum'ah, *Taqdim al Kitab ar-Rad 'ala Khawarij al-Ashr*, Kairo: Darul Maqthum, 2016), juz 1, hlm 23.

[28] Syekh Ismail Haki, *Tafsir Ruhul Bayan*, (Beirut: Darul Fikri, tt), juz 6 hlm 442.

[29] Rustam Ibrahim, 2019, Agustus, 1, *Cinta Tanah Air Bagian dari Iman,* diakses tanggal 31 Maret 2021 dari website: https://islam.nu.or.id/post/read/109343/khutbah-jumat--cinta-tanah-air-bagian-dari-iman-.

mencintai tanah air ini. Cinta tanah air sebagai wujud terima kasih kami kepada Allah dan Rasul-Nya.[30] Sebagaimana gambar berikut:

Dari beberapa pernyataan di media online di atas, dalam perspektif pendidikan pesantren, wajib kifayah bagi setiap muslim untuk menyuarakan kebenaran dengan menampilkan argumentasi yang benar. Sebagaimana pernyataan Imam An-Nawawi: Termasuk fardlu kifayah adalah menjelaskan argumentasi keagamaan dan mengurai kejanggalan dalam memahami agama.

Jihad terhadap Kebencian

Masyarakat di era medsos saat ini mudah sekali mengakses konten berita dan gagasan yang ada di internet. Namun di balik kemajuan teknologi tersebut, ada sisi negatifnya, yaitu banyaknya ujaran kebencian yang dapat membuat pemikiran seseorang tidak jernih. Pemikiran seseorang terhadap individu lain tidak objektif dan tidak adil. Hal itu dikarenakan sikap bencinya terhadap sesuatu sehingga mengajaknya untuk meluapkan kemarahannya. Allah SWT melarang terhadap kebencian. Dalam surat Al-Maidah ayat 8, Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Sebagai contoh berita yang menyulut kebencian di media sosial, pada tahun 2016, terjadi pembakaran vihara di Tanjung Balai karena adanya salah

---

[30]. Habib Lutfi bin Yahya, 2019, September, 24. Quote Nahdlatul Ulama, diakses tanggal 31 Maret 2021 dari Twiter: https://twitter.com/nahdlatululama/status/1176274754916929537?lan.

paham yang diakibatkan oleh pesan berantai[31]. Hanya karena berita yang tidak valid lewat pesan di media sosial, pesan tersebut menjelaskan bahwa masjid dilarang memperdengarkan adzan. Tanpa ada klarifikasi terlebih dahulu, berita tersebut ditelan mentah-mentah, yang kemudian membuat marah sejumlah oknum di Tanjung Balai. Padahal seandainya sedikit saja mau klarifikasi, kejadian yang memprihatinkan tersebut bisa diantisipasi dengan berita yang benar. Inilah pentingnya jihad online dalam rangka menolak terhadap berita hoax yang membahayakan terhadap persatuan dan kedamaian di masyarakat. Berikut contoh screenshoot berita provokatif yang membuat sejumlah oknum salah faham:

> *"Mari umat Islam bersatu, hancurkan Pekong dan Cina yang melarang kita shalat dan azan di kota Tanjung Balai..."*. Demikian salah satu konten pesan berantai melalui SMS *(Short Message Service)* yang juga beredar di media sosial. Akibatnya, sebanyak delapan tempat ibadah umat Budha (vihara dan kelenteng) di Kota Tanjung Balai, Sumatera Utara, Indonesia dirusak dan dibakar massa pada Jum'at 29 Juli 2016 lalu. Delapan vihara tersebut

Berita provokatif di atas harus ditandingi dengan jihad online di media dengan konten yang menyejukkan, karena jika berita provokatif ini tidak dilawan, tentu akan menular di tempat lain. Sebagai contoh gagasan yang menandingi adalah gagasan yang disampaikan Khalilullah di media Harakatuna sebagaimana berikut: https://harakatuna.com/jika-kamu-ngebom-rumah-ibadah-umat-beragama-lain-yang-hangus-sejatinya-adalah-imanmu.html. Dalam penjelasannya, ia mengutip penjelasan Habib Husein Ja'far Al Hadar tentang orang yang melakukan bom bunuh diri: *Jika kamu ngebom rumah ibadah umat beragama lain, yang hangus sejatinya adalah imanmu.* kata singkat tersebut menjelaskan bahwa orang yang melakukan bom bunuh diri tidak memiliki iman. Kalau tidak memiliki iman, maka mereka non muslim, kalau non muslim, berarti mereka *kafir.* Jadi, yang *kafir* sesungguhnya adalah pelaku terorisme sendiri.[32]

Prognosis: Jihad Online dengan Konten yang Santun (*Dakwah Bil Hikmah Wal Mauidzotil Hasanah*)

Prognosis merupakan sebuah strategi yang diambil untuk menyelesaikan persoalan dengan solusi. Berbeda dengan diagnosis yang telaahnya focus untuk mengetahui kesalahan. Karena telaah dari prognosis adalah menyelesaikan masalah, narasi jihad online yang disuarakan adalah narasi dan konten Islam yang moderat, santun, dan toleran.

---

[31] Destrianita, 2016, Juli, 30. *Salah Paham, 7 Tempat Ibadah terbakar di Tanjung Balai,* diakses 1 April 2021, dari website: https://nasional.tempo.co/read/791846/salah-paham-7-tempat-ibadah-terbakar-di-tanjung-balai/full&view=ok,

[32] Khalilullah, 2021, Maret, 31. *Jika kamu ngebom rumah ibadah umat beragama lain, yang hangus sejatinya adalah imanmu, diakses 1 April 2021, dari website:* https://harakatuna.com/jika-kamu-ngebom-rumah-ibadah-umat-beragama-lain-yang-hangus-sejatinya-adalah-imanmu.html.

Dalam perspektif pendidikan pesantren, Nabi menjelaskan bahwa syariat Beliau adalah berdakwah untuk menyebarkan agama Allah di muka bumi ini[33]. Namun dalam berdakwah Nabi selalu mengutamakan sikap moderat dan memakai cara yang halus, hal itu sesuai firman Allah yang berbunyi:

ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن

Artinya: Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. (Q.S. An-Nahl : 125)

Dalam ayat tersebut Allah mengajarkan tentang cara-cara berdakwah dengan kata *bil-hikmah wal mau'idhotil hasanah,* yaitu berdakwah dengan memakai Al-Qur'an dan membingkainya dengan kata-kata yang santun.[34] Dengan dasar tersebut, jihad dengan media online merupakan media yang efektif untuk keberhasilan dakwah, karena efektifitas dakwah tergantung terhadap relevansi media yang digunakan.

Imam At-Thobari menjelaskan bahwa Nabi berdakwah dengan lembut dan kasih sayang. Hal ini bagian dari rahmat dari Allah SWT untuk seluruh umat manusia[35]. Sebagaimana firman Allah dalam surat Ali Imron ayat 159:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ

Imam At-Thobari menjelaskan bahwa dengan kasih sayang Allah SWT terhadap Nabi dan umatnya, Nabi berdakwah dengan kasih sayang dan memberikan kemudahan. Bahkan Ketika Nabi dihina dan dicaci oleh kaumnya, beliau justru mendoakan mereka dengan doa : Ya Allah, berikanlah hidayah kepada kaumku, karena mereka tidak tahu. Selanjutnya contoh gagasan di media online yang bersifat memberikan solusi atas segenap permasalahan adalah sebagaimana berikut:

---

[33] Ahmad bin Muhammad al Shawi, ***Hasyiah al-Shawi,*** (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.) jilid 2, hlm 261.

[34] Ahmad bin Muhammad al Shawi, *Hasyiah al-Shawi,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.) jilid 2, hlm 333.

[35] Imam At-Thobari, *Tafsir At-Thobari*, (Beirut: Darul Fikri, tt), Juz 6 hlm 185.

Motivasional: Menyuarakan Cinta Tanah Air Bagian dari Iman

Menebarkan ajaran cinta tanah air bagian dari iman merupakan jihad online dalam bentuk pembingkaian motivasional. Jihad model ini berisi konten yang cinta tanah air, menghargai terhadap negara, membela dan memelihara terhadap Pancasila. Sebagaimana dalam literatur Pendidikan pesantren, Setiap muslim wajib membela negaranya, membela negara tidak hanya diperuntukkan bagi tantara, namun juga diperuntukkan untuk seluruh anak bangsa. Karena cinta tanah air merupakan bagian dari iman. Ketika negara berada dalam bahaya, seluruh umat Islam, baik militer maupun sipil wajib mempertahankan negaranya[36]. Dalam kondisi damai, rakyat sipil tidak terlepas dari bela negara, walaupun tidak melalui pengabdian militer. Tetapi dengan berperan aktif dan berpartisipasi sesuai dengan profesi masing-masing, guna memenuhi kebutuhan masyarakat dan negara. Baik dalam bidang Pendidikan, ekonomi, Kesehatan, teknologi, perdagangan, pertanian, dan sector penting lainnya.

Dalam perspektif Pendidikan pesantren, jihad tidak hanya dilakukan oleh militer, ketika pemerintah telah menentukan tentara yang digaji oleh negara, maka rakyat sipil harus tetap menjalankan profesi yang menunjang kemaslahatan militer, masyarakat, dan negara. Seperti pertanian, perusahaan, dan profesi lain yang dibutuhkan masyarakat. Pernyataan ini menjelaskan bahwa umat Islam dapat berjihad dengan berbagai profesi selain militer, seperti ekonomi, pertanian, Kesehatan, dan lain sebagainya. Profesi yang dapat menunjang terhadap berlangsungnya kehidupan dunia hukumnya adalah fardlu kifayah yang dapat menjadi medan jihad bagi umat Islam. Bahkan menurut Imam An-Nawawi, Umat Islam hukumnya fardlu kifayah untuk hidup mandiri, memenuhi kebutuhannya sendiri, memproduksi sendiri segenap kebutuhan alat, sarana, prasarana, dan teknologi[37].

Dengan demikian, jihad bukanlah aksi yang mengganggu ketertiban umum dan stabilitas negara, atau usaha untuk merebut kekuasaan dan merusak kedaulatan negara. Tetap jihad merupakan pengabdian terhadap negara, melalui bela negara, dengan mempertahankan dan melindungi negara dan mensejahterakannya.[38]

KESIMPULAN

Jihad disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang mengitarinya. Dengan memandang kondisi saat ini, jihad online merupakan jihad yang paling efektif untuk menumbuhkan kesadaran umat di tengah masyarakat. Jihad online dapat dilakukan dengan menggunakan media sosial seperti Facebook, YouTube, Twitter, Instagram, dan aplikasi online lainnya untuk membentengi akidah Islam ala ahlissunnah wal jamaah dan Negara Kesatuan Republik Indonesia dari serangan kelompok radikalis di media online. Jihad online dalam perspektif pendidikan

---

[36] Tim Bahtsul Masail Himasal, Fikih Kebangsaan III: Jihad dan Kewarganegaraan Non Muslim dalam Negara Bangsa, (Kediri: Lirboyo Press, 2019) hlm 88.

[37] Tim Bahtsul Masail Himasal, Fikih Kebangsaan III: Jihad dan Kewarganegaraan Non Muslim dalam Negara Bangsa, (Kediri: Lirboyo Press, 2019) hlm 88.

[38] Tim Bahtsul Masail Himasal, Fikih Kebangsaan III: Jihad dan Kewarganegaraan Non Muslim dalam Negara Bangsa, (Kediri: Lirboyo Press, 2019) hlm 89.

pesantren dapat dimaknai sebagai perjuangan dengan menggunakan media sosial untuk menegakan kebenaran dalam menjunjung tinggi agama Islam. Jadi apapun bentuknya, perjuangan yang dilandasi dengan tujuan untuk menegakan kebenaran agama, dalam perspektif pesantren dinamakan jihad online.

Jihad online dalam perspektif pendidikan pesantren sesuai dengan fungsi pembingkaian gagasan di media online disesuaikan dengan tiga fungsi, yaitu diagnosis, prognosis, dan motivasional. Dalam fungsi diagnosis, jihad online dalam perspektif pesantren menjadi penting dalam rangka menandingi beberapa konten yang radikal yang jelas salah. Jika konten radikal tidak ditandingi dengan konten yang moderat dan lurus, tentu stabilitas negara dan kenyamanan warga negara terganggu. Dalam fungsi prognosis, Jihad online dalam perspektif pesantren menjadi strategi yang tangguh dalam rangka menyuarakan konten retorika santun (*da'wah bil hikmah wal mau'idzoh hasanah*). Dalam fungsi motivasional, jihad online perspektif pesantren merupakan media utama dalam menyuarakan Islam *rahmatan lil 'alamiin*, moderat, menyuarakan terhadap cinta tanah air bagian dari iman, serta menjaga empat pilar negara, yaitu Pancasila, Bhineka Tunggal Ika, NKRI harga mati, dan UUD 1945.

DAFTAR PUSTAKA

……………., *Fiqhul Islami wa Adillatihi*, (Beirut: Darul Fikri, 1985).

Abu Bakr, Alauddin, bin Mas'ud Al Kasani al-Hanafi*, Badai' al-Shanai' Fi Tartib al-Syarai'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1976).

Al Shawi, Ahmad bin Muhammad, *Hasyiah al-Shawi,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.).

Al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Fiqh al-Sirah al-Nabawiyah*, (Damaskus: Darul Fikr, 1991).

Al-Ghazali, Abu Hamid, Ihya' Ulumuddin, (Beirut: Darul Fikri, 1998).

Al-Nawawi, Muhyiddin Abu Zakaria Yahya, *Minhaj al-Thalibin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2005).

At-Thobari, *Tafsir At-Thobari*, (Beirut: Darul Fikri, tt).

Bin Yahya, Habib Lutfi, 2019, September, 24. Quote Nahdlatul Ulama, diakses tanggal 31 Maret 2021 dari Twiter: https://twitter.com/nahdlatululama/status/1176274754916929537?lan.

Destrianita, 2016, Juli, 30. *Salah Paham, 7 Tempat Ibadah terbakar di Tanjung Balai,* diakses 1 April 2021, dari website: https://nasional.tempo.co/read/791846/salah-paham-7-tempat-ibadah-terbakar-di-tanjung-balai/full&view=ok.

Faisal, Sanapiah, dan Mulyadi Guntur Warseso (Peny.), *Metodologi Penelitian Pendidikkan*, (Surabaya : Usaha Nasioanl, 1982).

Hadi, Sutrisno, *Motodologi Research*, (Yogyakarta : Andi Offset, 1989).

Haki, Ismail, *Tafsir Ruhul Bayan*, (Beirut: Darul Fikri, tt).

Hibban, Muhammad bin, *Shahih Ibnu Hibban*, (Beirut: Muassasah Ar Risalah, 1993).

Huda, Nailul, *Cinta Tanah Air dalam Bingkai Ihya' Ulumuddin*, (Kediri: Lirboyo Press, 2018).

Ibrahim, Rustam, 2019, Agustus, 1, *Cinta Tanah Air Bagian dari Iman,* diakses tanggal 31 Maret 2021 dari website: https://islam.nu.or.id/post/read/109343/khutbah-jumat--cinta-tanah-air-bagian-dari-iman-.

Jum'ah, Ali, *Taqdim al Kitab ar-Rad 'ala Khawarij al-Ashr*, Kairo: Darul Maqthum, 2016).

Khalilullah, 2021, Maret, 31. *Jika kamu ngebom rumah ibadah umat beragama lain, yang hangus sejatinya adalah imanmu, diakses 1 April 2021, dari website:* https://harakatuna.com/jika-kamu-ngebom-rumah-ibadah-umat-beragama-lain-yang-hangus-sejatinya-adalah-imanmu.html.

Nadzir, Muh, *Metode Penelitian*, (Jakarta : Ghalia Indonesia, 1996).

Nawawi, Hadari, *Metodologi Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta : Gajah Mada Press, 1995).

Nur Salim, Bahauddin, https://www.youtube.com/watch?v=IEbu0VaX_RQ, diakses tanggal 31 Maret 2021.

Perdana, Putra Prima, 2018, November, 19. *Dedi Mulyadi Usulkan Pemecatan PNS Anti Pancasila*. Diakses pada Maret, 27, 2021, dari website: https://regional.kompas.com/read/2018/11/19/15064571/dedi-mulyadi-usulkan-pemecatan-pns-anti-pancasila?page=all.

Pramesti, Siwi, 2015, Juni, 6. *Kominfo Sudah Blokir 814.594 Situs Radikal*, Diakses pada April, 1, 2021, dari website: https://nasional.sindonews.com/berita/1009534/14/kominfo-sudah-blokir-814594-situs-radikal

Ramadhan, Bagus, 2020, Februari, 16. *Data Internet di Indonesia dan Perilakunya Tahun 2020*, Diakses pada Maret, 25, 2021, dari Website: https://teknoia.com/data-internet-di-indonesia-dan-perilakunya-880c7bc7cd19.

Saidurrahman, TGS, *Moderasi Beragama: Dari Indonesia untuk Dunia*, (Yogyakarta: LKiS, 2019).

Sefriyono, Jihad Digital: Pembingkaian Narasi Kontra Radikalisasi NU Online di Dunia Maya*, Jurnal Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Volume 8 Nomor 1 2020.

Suryabrata, Sumadi, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1995).

Tim Bahtsul Masail Himasal, Fikih Kebangsaan III: Jihad dan Kewarganegaraan Non Muslim dalam Negara Bangsa, (Kediri: Lirboyo Press, 2019).

Zuhaili, Wahbah, ***Subulul Istifadah***, (Damaskus: Darul Maktabi, 2001).

MADRASAH DINIYYAH WARISAN YANG TAK DIPEREBUTKAN
(Persepsi masyarakat Desa Senenan Jepara terhadap Madrasah Diniyyah)

Sukarman, Nailun Nikmah

Prodi PAI FTIK Universitas Islam Nahdlatul Ulama Jepara
Jl. Taman Siswa Pekeng Tahunan, Jepara, Jawa Tengah, 59427, (+62291) 595320
pakar@unisnu.ac.id, 161310003567@unisnu.ac.id,

Abstract: Madrasah Diniyyah as a religious education institution rooted in the Islamic scientific tradition in the archipelago, especially the Nahdliyyin community, has been recognized for its diversity and contribution to the ummah. However, its existence has begun to be displaced by other modern educational institutions. Nowadays Madrasah diniyyah does not have a place in the hearts of the people. An obvious indicator is a decline in public interest in madrasah diniyyah. This paper examines the perceptions of the people of Senenan Village towards Madrasah Diniyah, what are the factors that influence community perceptions. This paper is a case study or qualitative descriptive field research. The findings of this study are that the people of Senenan Village have the view that Madrasah diniyyah is additional education. Madrasah Diniyyah is not the first choice but the second choice after formal education. Religious education can also be obtained at formal educational institutions. As for the perception of the people of Senenan Village towards Madrasah Diniyah influenced by several factors, namely; educational background, and socioeconomic (profession and lifestyle of the community).
Keywords: *Madrasah diniyyah, community perception*

Abstrak: Madrasah diniyyah sebagai Lembaga pendidikan keagamaan yang berakar dari tradisi keilmuan Islam di Nusantara khususnya masyarakat Nahdliyyin telah diakui kebedaan dan kontribusinya bagi umat. Namun eksistensinya mulai tergeser oleh lembaga-lembaga pendidikan modern lainnya. Dewasa ini madrasah diniyyah kurang mendapat tempat di hati masyarakat. Indikator yang nyata adalah menurunnya minat masyarakat terhadap madrasah diniyyah. Tulisan ini mengkaji bagaimana persepsi masyarakat Desa Senenan terhadap madrasah diniyyah, apa saja faktor yang mempengaruhi persepsi masyarakat. Tulisan ini merupakan kajian studi kasus atau penelitian lapangan yang bersifat deskriptif kualitatif. Temuan dari penelitian ini adalah masyarakat Desa Senenan berpandangan bahwa Madrasah diniyyah adalah pendidikan tambahan. Madrasah Diniyyah bukanlah pilihan utama melainkan pilihan kedua setelah pendidikan formal. Pendidikan agama juga dapat diperoleh di lembaga pendidikan formal. adapun persepsi masyarakat Desa Senenan terhadap madrasah diniyyah dipengaruhi oleh beberapa faktor, yaitu; latar belakang pendidikan, dan sosial ekonomi (profesi dan gaya hidup masyarakat)..
Kata kunci : Madrasah diniyyah, persepsi masyarakat.

A. PENDAHULUAN

Madrasah lahir dari lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia yaitu pesantren. Madrasah sejak kemunculannya telah telah banyak mengalami evolusi dari masa ke masa sehingga memunculkan madrasah dalam ragam corak dan karakteristiknya. Haidar Putra Daulay menyatakan Ada 4 jenis Madrasah di Indonesia, yaitu madrasah, madrasah diniyah dan madrasah pondok pesantren, dan madrasah tahfiz Al-Qur'an. Lebih lanjut Madrasah adalah sekolah yang berciri khas agama Islam. Peraturan pemerintah No. 28 Tahun 1990 Bab III Pasal 4 ayat 3 menyatakan sekolah yang berciri khas agama Islam yang diselenggarkan oleh Kementerian Agama adalah Madrasah Ibridaiyah Negeri (MIN), Madrasah Ibtidaiyah Swasta (MIS), Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN), Madrasah Tsanawiyah Swasta (MTsS), Madrasah Aliyah Negeri (MAN), Madrasah Aliyah Swasta (MAS).[1] Madrasah telah menunjukkan eksistensi dan kontribusinya dalam upaya mencerdaskan kehidupan bangsa. Keberadaan dan kontribusi madrasah dalam memajukan pendidikan telah terbukti dan tercatat dalam sejarah sebagai bagian dari lembaga pendidikan Islam tidak hanya pada konteks kekinian dan konteks ke-Indonesiaan, namun madrasah sudah menunjukkan eksistensi dan kontrubusinya pada kemajuan pendidikan Islam sejak masa pra penjajahan dan pasca kemerdekaan bahkan jauh sebelumnya yakni di masa kejayaan pendidikan Islam.[2] Madrasah diniyah sebagai madrasah swasta sejatinya adalah madrasah yang lahir dari masyarakat dan besar bersama masyarakat yang nyaris tidak memiliki ketergantungan dalam penyelenggaraan pendidikannya dengan pemerintah.[3] Madrasah diniyyah lahir, tumbuh dan berkembang bersama masyarakat. Dengan demikian dapat dikatakan keberadaan madrasah tidak lepas dari peran masyarakat.[4] Noor Syam mengatakan bahwa masyarakat dengan madrasah memiliki hubungan yang bersifat korelatif seperti halnya telur dan cangkang. Dengan kata lain bentuk hubungan masyarakat dengan madrasah ini dapat dijelaskan bahwa masyarakat akan mempunyai kehidupan yang maju/kamajuan masyarakat karena bantuan dari pendidikan sedangkan suatu pendidikan yang maju akan ditemukan keberadaannya di dalam masyarakat yang maju pula.[5]

---

[1] Haidar Putra Daulay, *Pendidikan Islam Di Indonesia : Historis Dan Eksistensinya*, 1st ed. (Jakarta: Kencana, 2019). Hlm.120.

[2] Haidar Putra Daulay, *Pendidikan Islam Dalam Lintasan Sejarah*, 1st ed. (Jakarta: Kencana, 2013). Hlm.78.

[3] Dede Rosyada, *Madrasah Dan Profesionalisme Guru Dalam Arus Dinamika Pendidikan Islam Di Era Otonomi Daerah*, ed. Murodi, Zaenal Muttaqin, and Luthfy Rijalul Fikri, 1st ed. (Depok: Kencana, 2017).

[4] *Undang-Undang RI No.20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional*, 1st ed. (Bandung: Fokusmedia, n.d.). Undang-undang Sisdiknas No. 20 Tahun 2003 Pasal 54 menyatakan bahwa (1) Peran masyarakat dalam pendidikan meliputi peran serta perseorangan, kelompok, keluarga, organisasi profesi, pengusaha, dan organisasi kemasyarakatan dalam penyelenggaraan dan pengendalian mutu pendidiikan. (2) Masyarakat dapat berperan serta sebagai sumber, pelaksana, dan pengguna hasil pendidikan.

[5] Hasbullah, *Dasar-Dasar Ilmu Pendidikan*, 11th ed. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013). Hlm.56.

Permasalahannya adalah bagaimana eksistensi dan keberlangsunganya akan bertahan ketika madrasah tidak lagi memperoleh dukungan dari masyarakat. Dukungan masyarakat kepada madrasah tentu beragam, artinya dukungan dapat berupa materi maupun non materi misalnya saja tidak adanya kepercayaan (*trust*) yang diwujudkan dalam bentuk animo masyarakat untuk mempercayakan madrasah untuk memasukkan anaknya untuk belajar di madrasah khususnya madrasah diniyyah. Atas dasar inilah penulis menyelami dan mengkaji bagaimana sebenarnya persepsi masyarakat Desa Senenan terhadap madrasah diniyyah, dan apa saja faktor yang mempengaruhi persepsi masyarakat Desa Senenan terhadap madrasah diniyyah.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Madrasah lahir dan tumbuh dari lembaga pendidikan Islam tertua yakni pesantren. Dalam catatan sejarah pusat-pusat pendidikan Islam muncul dan berkembang di daerah pesisir. Hal ini disebabkan penyebaran Islam tersebar melalui jalur perdagangan dimana jalur perdagangan, transportasi dilakukan melalui jalur perairan. Sehingga madrasah banyak terdapat di daerah pesisir. Madrasah sebagai warisan khazanah pendidikan Islam memiliki keunikan. Pertama, madrasah di daerah pesisiran memiliki budaya pendidikan yang unik dibandingkan dengan wilayah lainnya. Kedua, Madrasah pesisiran memiliki tradisi pendidikan yang sudah cukup tua sebagai warisan budaya (cultural heritage) dari para penyebar Islam pada masa awal. Ketiga, secara kuantitas (jumlah madrasah dan jumlah peserta didik) madrasah pesisiran sangat signifikan. akan tetapi dari segi kualitas, masih harus ditingkatkan dan mendapatkan perhatian yang serius.[6]

Sejak kemunculan madrasah tidak luput dari persoalan. Problema madrasah antara lain adalah: pertama, Kondisi guru yang belum memadai. Jumlah madrasah swasta jauh lebih besar daripada madrasah negeri. Kondisi seperti ini menimbulkan masalah tersendiri. Khusus mengenai guru, jumlah guru negeri relatif lebih kecil dibanding swasta. Juga masih banyak guru yang mismatch dan under qualified, terlebih di madrasah swasta. Kedua, minimnya sarana dan prasarana pendidikan. Kendati madrasah dianggap sama dan sejajar dengan sekolah umum, namun madrasah belum memperoleh anggaran pendidikan secara adil. Sejauh ini, anggaran pengembangan madrasah hanya diperoleh dari anggaran keagamaan. Minimnya anggaran pemerintah bagi madrasah berdampak pada kelengkapan sarana pendidikan. Fasilitas gedung madrasah, renovasi, dan pengadaan alat penunjang pendidikan menjadi sangat minim.[7]

Seandainya madrasah khususnya madrasah diniyyah lebih inovatif dan adaptif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi madrasah akan teetap eksis. Bidang pendidikan telah menjadikan website

---

[6] Mahfud Junaedi, "PROBLEMATIKA MADRASAH PESISIR DALAM IMPLEMENTASI KURIKULUM 2013 (Kasus MI Raudlatul Wildan Gribigan Wedung Dan MTs NU Raudlatul Mu ' Alimi N Wedung Demak)," vol. No. Reg. I (Semarang, 2014).

[7] Khoirul Huda, "Problematika Madrasah Dalam Meningkatkan Mutu Pendidikan Islam," *Dinamika Penelitian* 16, no. 2 (2016): 336.

sebagai kebutuhan untuk media promosi. Hal ini terbukti dari banyaknya lembaga pendidikan yang menggunakan website untuk membangun brand image. Melalui *website* lembaga pendidikan akan lebih mudah dalam mengenalkan profil lembaganya kepada masyarakat luas. *Website* juga dapat menjadi media komunikasi online antara lembaga pendidikan dengan orang tua/wali murid dan murid/calon murid, baik dalam skala nasional maupun internasional.[8]

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian penelitian deskriptif atau penelitian survey. Istilah survei digunakan untuk teknik penyelidikan dengan pengamatan langsung terhadap suatu fenomena atau pengumpulan data sistematis dari populasi dengan menerapkan kontak pribadi dan wawancara ketika informasi yang memadai tentang masalah tertentu tidak tersedia dalam catatan, file dan sumber lain. Survei merupakan alat penting untuk mengumpulkan bukti-bukti yang berkaitan dengan masalah sosial tertentu.[9] Dalam penelitian ini survey digunakan untuk mengumpulkan data tentang persepsi masyarakat Desa Senenan Tahunan terhadap Madrasah Diniyyah.

Penelitian ini adalah penelitian lapangan dengan pendekatan studi kasus. Metode studi kasus adalah bentuk analisis kuantitatif yang sangat populer dan melibatkan pengamatan yang cermat dan lengkap dari suatu unit sosial, baik itu unit seseorang, keluarga, institusi, kelompok budaya atau bahkan seluruh komunitas. Ini adalah metode studi secara mendalam daripada luas. Studi kasus lebih menekankan pada analisis penuh dari sejumlah peristiwa atau kondisi dan keterkaitannya. Studi kasus membahas proses yang terjadi dan keterkaitannya. Jadi, studi kasus pada dasarnya adalah penyelidikan intensif atas unit tertentu yang sedang dipertimbangkan. Objek dari metode studi kasus adalah untuk menemukan faktor-faktor yang menjelaskan pola perilaku dari unit yang diberikan sebagai totalitas yang terintegrasi.[10] adapun studi kasus pada penelitian ini dilakukan pada masyarakat Desa Senenan Jepara.

Populasi dan sampel penelitian ini adalah masyarakat Desa Senenan Jepara. Peneliti mengambil sampel dengan cara *random sampling*

---

[8] Hendra Kurniawan and Khoironi, "Implementasi Educational Website Pada Madrasah Diniyah" (Yogyakarta, 2019).

[9] Prabhat Pandey and Meenu Mishra Pandey, *RESEARCH METHODOLOGY: TOOLS AND TECHNIQUES* (Romania, European Union: BRIDGE CENTER, 2015). Survey merupakan alat penting untuk mengumpulkan bukti yang berhubuhungan engan masalah-masalah sosial tertentu. Istilah surveey sosial menginikasikan studi fenomena sosial. Survey sosial menurut A.F Well dimaknai sebagaai *"A social survey is a process by which quantitative facts are collected about the social aspects of a Community composition and activities.* S. Herman menyatakan *"The survey is in briefly a method of analysis in scientific and orderly form for defined purpose of given social situation of problem and population.* Obyek ari survey sosial antara lain; Direct and close contact of researcher to the phenomenon under study, To collect general information, A basis for hypothesis, To explain cause and effect relationship, To know opinion and attitudes of the people.

[10] C. R. Kothari, *Research Methodology: Methods & Techniques* (New Delhi, India: New Age International (P) Limited, Publisher, 2004).

berdasarkan ragam profesi, latar belakang pendidikan. karena dalam penelitian kualitatif (naturalistik) berbeda dengan penelitian konvensional (kuantitatif). Penentuan sampel dalam penelitian kualitatif tidak didasarkan pada perhitungan statistik.[11] Penelitian kuantitatif banyak menggunakan probability sampling karena dianggap sangat efisien. Pengambilan sampel pada penelitian kualitatif berbeda karena memiliki tujuan yang berbeda dengan penelitian kuantitatif.[12]

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

Untuk mendalami kajian tentang bagaimana persepsi masyarakat Desa Senenan terhadap madrasah diniyyah dan apa saja faktor yang mempengaruhi persepsi masyarakat Desa Senenan terhadap madrasah diniyyah akan penulis paparkan secara rinci untuk memperoleh pemahaman komprehensif.

1. Karakteristik Madrasah diniyah

Madrasah Diniyah berbeda dengan madrasah formal seperti Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, dan Madrasah Aliyah. Waktu belajar Madrasah Diniyah dilaksanakan di luar jam sekolah serta mata pelajarannya lebih sedikit dari madrasah formal. Madrasah diniyah juga memiliki jenjang pendidikan. Tingkatan pertama disebut Madrasah Diniyah Awaliyah, kemudian dilanjutkan Madrasah Diniyah Wustho, dan tingkatan terakhir yaitu Madrasah Diniyah Ulya. Madrasah diniyah berfokus pada pendidikan agama Islam saja, tidak terdapat tambahan mata pelajaran umum. Jika dibandingkan antara madrasah dengan sekolah umum, maka akan ditemukan banyak perbedaan. Di antaranya yaitu input siswa, kompetensi guru, kurikulum, sarana prasarana, dukungan dan anggaran pemerintah, dan juga anggapan masyarakat.[13]

Lembaga pendidikan Islam formal dapat ditemukan di madrasah-madrasah. Seperti Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, dan Madrasah Aliyah. Mata pelajaran yang ada dalam madrasah tersebut tidak hanya tentang kegamaan saja, tetapi juga terdapat mata pelajaran umum. Keberadaan lembaga pendidikan Islam formal saat ini masih sangat banyak dan mudah ditemui. Bahkan sudah banyak madrasah-madrasah yang dapat bersaing dengan sekolah-sekolah umum. Berbeda halnya dengan lembaga pendidikan Islam non formal. Contoh lembaga pendidikan Islam non formal adalah Taman Pendidikan Alquran (TPA) dan juga Madrasah Diniyah. Taman Pendidikan Alquran merupakan pendidikan pertama bagi peserta didik dalam mempelajari Alqur'an. Sedangkan Madrasah Diniyah adalah suatu lembaga pendidikan non formal yang berisikan tentang pengajaran nilai-nilai ke-Islaman. Nilai-nilai tersebut tertuang dalam beberapa bidang

---

[11] Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*, 26th ed. (Bandung: Alfabeta, 2017).

[12] W Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches* (England: Pearson Education Limited, 2014).

[13] Anwar Rasjid, "Urgensi Madrasah Di Era Kontemporer," *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 1 (2013). Hlm.193.

studi yaitu Fiqih, Tauhid, Akhlaq, Hadits, Tafsir maupun pelajaran lainnya yang belum pernah peserta didik dapatkan di sekolah formal.[14]

2. Eksistensi madrasah diniyyah

Eksistensi madrasah dan pesantren yang dulu memiliki peran strategis dalam mengantarkan pembangunan masyarakat Indonesia, kini antusiasme masyarakat untuk memasuki pendidikan madrasah dan pesantren (terutama yang masih bergumam dengan sistem "*salaf*") mengalami penurunan yang cukup drastis. Kecuali pada pesantren (modern) yang mampu melakukan adaptasi dengan perkembangan global. Sikap psimisme masyarakat terhadap pendidikan madrasah dan pesantren bisa dilihat dari adanya kekhawatiran universal terhadap kesempatan lulusannya memasuki lapangan kerja modern yang hanya terbuka bagi mereka yang memiliki kemampuan ketrampilan dan penguasaan teknologi.[15] Dari fakta diatas dapat dipahami bahwa madrasah diniyyah mengalami penurunan karena tidak berinovasi dan adaptif pada perkembangan dan tuntutan zaman.

Para pakar dan intelektual mengidentifikasi problematika dan tantangan pendidikan Islam antara lain:[16]

Pertama, orientasi pendidikannya masih terlantar tak tahu arah pada tujuan yang mana mestinya sesuai dengan orientasi Islam. Pendidikan Islam hanya concern pada transfer pengetahuan keagamaan saja. Akhirat di sini, tentu saja adalah segala-galanya, sementara urusan-urusan dunia belakangan. Di samping itu, masih bersifat devenitive artinya menyelamatkan kaum muslim dari segeala pencemaran dan pengerusakan yang ditimbulkan oleh gagasan Barat yang datang melalui berbagai disiplin ilmu yang dapat mengancam standar-standar moralitas tradisional Islam.

Kedua, praktek pendidikan Islam masih memlihara warisan lama, sehingga ilmu yang dipelajari adalah ilmu klasik dan ilmu modern tidak tersentuh. Sumber- sumber yang dijadikan rujukan hanyalah kitab kuning dan dianggap sebagai ukuran baku dan primadona sebagai sumber inspirasi dalam menjawab semua persoalan kontemporer, yang terkadang karena tidak ditemukan jawabannya dalam kitab tersebut, kemudian terpaksa harus dicocok-cocokkan atau tampak dipaksakan.

Ketiga, Umat Islam masih sibuk terbuai dengan romantisme masa lalu. Kebesaran umat Islam masa lampau sampai dengan saat ini masih mempengaruhi mindset umat Islam. Mereka masih berbangga dengan kejayaan masa silam, tapi tidak sadar bahwa kebanggan tersebut justru yang menyebabkan ketertinggalan. Maka dari itu, kebanyakan mereka malas sekali melakukan upaya-upaya pembaharuan dan kalah cepat dengan perubahan sosial, politik, dan kemajuan iptek.

---

[14] Zulfia Hanum Alfi Syahr, "Membentuk Madrasah Diniyah Sebagai Alternatif Lembaga Pendidikan Elite Muslim Bagi Masyarakat," *Jurnal Program Studi PGMI* 3, no. 1 (2016): 47.

[15] Ahmad Barizi, *Pendidikan Integratif Akar Tradisi & Integrasi Keilmuan Pendidikan Islam* (Malang: UIN-Maliki Press, 2011). Hlm.5.

[16] Abdul Wahab Syakhrani, "Memperkuat Eksistensi Pendidikan Islam Di Era 4.0," *CBJIS : Cross-Border Journal of Islamic Studies* 1, no. 2 (2019): 57–69, doi:10.37567/siln.v1i2.90.

Keempat, model pembelajaran pendidikan Islam masih menekankan pada pendekatan intelektual verbalistik dan menegasi interaksi edukatif dan komunikasi humanistik antara guru dan murid. Sehingga sistem penididkannya masih mandul, terbelakang dan mematikan daya kritik anak, alias belum mencerdaskan dan memerdekakan anak.[17]

Analisa pakar tersebut diatas nampaknya memiliki nilai kebenaran. Bahwa banyak faktor yang menyebabkan pendidikan Islam khususnya madrasah sehingga eksistensi semakin meredup. Demikian halnya Madrasah diniyyah di Jepara yang menurun kuantitas lembaganya dan peserta didiknya sebagaimana Desa Senenan Jepara hanya terdapat satu Madrasah diniyyah yaitu Madrasah Diniyah Awaliyah Hidayatus Shogirin yang semakin kehilangan peminatnya. Hal ini Nampak dari penurunan jumlah peserta didik pada setiap tahun ajarannya.

Tabel.1 Jumlah Siswa Madrasah Diniyah Awaliyah Hidayatus Shoghirin Senenan.[18]

Tahun/kelas	II	III	IV	V	VI	Jumlah
1437/1438	28	24	25	15	13	105
1438/1439	31	26	24	24	12	117
1439/1440	24	28	20	18	8	98
1440/1441	28	21	22	16	12	99
1441/1442	22	23	18	16	9	88

Berdasarkan data tersebut diatas diketahui bahwa antusiasme masyarakat sangat rendah terhadap Madrasah Diniyah. Hal ini bisa jadi karena persepsi masyarakat terhadap Madrasah Diniyah. Demikian halnya yang terjadi pada masyarakat Desa Senenan terhadap Madrasah diniyyah. Persepsi yang beragam memungkinkan munculnya perilaku yang beragam pula.

Masria, Golar dan Moch. Ikhsan (2015) menyatakan bahwa persepsi sangat berpengaruh pada perilaku. Persepsi yang benar akan menghasilkan perilaku yang benar sedangkan sebaliknya persepsi yang salah akan memunculkan perilaku yang salah pula.[19]

---

[17] Syamsul Ma'arif, *Revitalisasi Pendidikan Islam*, 1st ed. (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2007). Hlm.229.

[18] Dokumentasi profil Madrasah Diniyah Hidayatus Shoghirin, "Data Peserta Didik" (Senenan Jepara, 2020).

[19] Masria Masria, Golar Golar, and Moh. Ihsan, "Persepsi Dan Sikap Masyarakat Lokal Terhadap Hutan Di Desa Labuan Toposo Kecamatan Labuhan Kabupaten Donggala," *Warta Rimba* 3, no. 2 (2015): 57–64, http://jurnal.untad.ac.id/jurnal/index.php/WartaRimba/article/view/63.

3. Persepsi masyarakat Desa Senenan terhadap Madrasah diniyah

Persepsi merupakan suatu proses yang dialami oleh individu dalam memahami dan menafsirkan kejadian-kejadian yang terjadi di sekelilingnya. Persepsi tidak berusaha untuk mencari kebenaran, namun hanya berupa penafsiran yang bisa saja berbeda antara individu satu dengan lainnya. Sebagai suatu proses dan upaya dalam memahami sesuatu, kunci untuk memahami persepsi merupakan penafisran yang unik terhadap situasi, dan bukan sebagai pernyataan yang benar terhadap situasi.[20] Berdasarkan dari pengertian persepsi di atas, proses persepsi berangkat dari apa yang ditangkap melalui indera sehingga terbentuk suatu tanggapan dalam diri individu yang disebut dengan persepsi.

Masyarakat sebagai sekelompok orang yang hidup bersama dalam satu wilayah dalam memaknai sesuatu tentu memiliki keragaman persepsi. Latar belakang masyarakat yang berbeda-beda menyebabkan persepsi masyarakat yang berbeda pula. Persepsi individu sifatnya berbeda (individualistik) dari apa yang diperkirakan orang, sehingga apa yang dipersepsikan oleh satu individu bisa jadi berbeda dengan obyek tertentu, karena individu melihat obyek yang sama tapi menggunakan sudut pandang yang berbeda. Persepsi juga sebuah profesi yang bersifat otomatis dan mempunyai cara kerja yang hampir sama pada masing-masing individu. Tetapi walaupun demikian, hasil dari persepsi itu akan berbeda-beda. Setidaknya ada 2 faktor yang mempengaruhi terbenuknya sebuah persepsi yaitu:

1) Faktor personal

Faktor personal merupakan faktor yang berasal dari dalam diri individu sendiri yang melatarbelakangi terbentuknya persepsi seseorang. Beberapa hal yang mempengaruhi persepsi dalam faktor personal antara lain pengalaman hidup, proses belajar individu, kebutuhan hidup yang berbeda-beda, motif, dan pengetahuan terhadap obyek psikologis.

2) Faktor struktural

Faktor struktural yang dimaksud di sini adalah faktor yang berasal dari lingkungan individu. Beberapa hal yang mempengaruhi persepsi dalam lingkup struktural yaitu keadaan lingkungan sosial, hukum yang berlaku dalam wilayah tersebut, dan nilai-nilai yang berlaku di masyarakat.

Demikian juga persepsi masyarakat desa Senenan terhadap Madrasah diniyyah. Secara garis besar dipengaruhi oleh beberapa kedua faktor tersebut. Namun secara lebih spesifik akan dipaparkan sebagaiman berikut ini;

1. Sosial Ekonomi

Kondisi sosial ekonomi masyarakat desa Senenan secara garis besar dapat disorot dari aspek profesi yang berkaitan erat dengan status sosial dan gaya hidup.

a. Profesi

Masyarakat Jepara secara umum dan masyarakat desa Senenan secara khusus hidup dalam komunitas industri meubel. Secara financial berada pada kondisi status ekonomi yang mapan. Kondisi ini

[20] Dudih Sutrisman, "Pendidikan Politik, Persepsi, Kepemimpinan, Dan Mahasiswa" (Guepedia, 2019). Hlm.76.

mempengaruhi pola pikir (*mindset*) dalam memandang segala sesuatu termasuk memilih lembaga pendidikan untuk anaknya. Masyarakat di lingkungan industri lebih memilih kepraktisan (pragmatis). Sebagian masyarakat lebih memilih menngutamakan lembaga pendidikan sekolah/madrasah formal seperti SD/MI, SMP/MTs, SMA/MA/SMK daripada Madrasah Diniyyah. Alasannya cukup sederhana adalah sisi kepraktisannya. Lembaga pendidikan formal memberikan apa yang dibutuhkan oleh peserta didik yaitu materi pelajaran umum dan materi pelajaran keagamaan. Sementara madrasah diniyyah hanay memberikan materi agama saja. Ketika masyarakat dihadapkan pada dua pilihan antara lembaga pendidikan sekolah/madrasah formal yang memberikan manfaat ganda yang berorientasi pada bekal kebutuhan dunia dan bekal kebutuhan akhirat dibandingkan dengan madrasah diniyyah yang hanya berorientasi pada akhirat saja tentu akan memilih pada pilihan yang pertama. Sehingga meskipun masyarakat memandang Madrasah diniyyah itu penting namun madrasah diniyyah diposisikan sebagai pendidikan pelengkap (suplemen) bukan pilihan utama (prioritas) yang sebenarnya bisa diperoleh di pesantren atau lainnya dengan kata lain tidak harus di Madrasah diniyyah.

Tabel 02. Mata pencaharian masyarakat Desa Senenan[21]

Jenis Pekerjaan	Laki-laki	Perempuan	Jumlah
Peternak	139	0	139
Pengajar	18	25	43
Bidan swasta	0	5	5
Buruh pabrik	830	436	1.266
Pedagang keliling	24	54	78
PNS	9	6	15
Pengrajin industri rumah tangga	726	478	1.204
Jumlah total (Orang)	1.746	1.004	2.750

Berdasarkan tabel diatas profesi mayoritas masyarakat desa senenan adalah pengrajin industry rumah tangga sebanyak 1.204 (43,8 %) dan 1.266 (44,6 %) adalah buruh pabrik yang keduanya adalah furniture dengan kata lain sekitar 88.8 % masyarakat terserap pada

[21] Pemerintah Desa Senenan, “Dokumentasi Profil Desa Senenan” (Jepara: Kantor Kepala Desa Senenan, 2020).

sektor industri rumah tangga (*furniture*) dan 10,2 % lainnya adalah beragam profesi lainnya. Dari latarbelakang profesi hasil survey masyarakat desa Senenan tentang persepsi masyarakat desa Senenan diperoleh data sebanyak 76 % masyarakat kurang antusias dengan marasah diniyyah.

b. Gaya Hidup Masyarakat

Kondisi ekonomi yang baik/mapan berdampak pada gaya hidup (*life style*) masyarakat Jepara. Kondisi tersebut juga berdampak pada gengsi yang tinggi di masyarakat. Fitri Ella Fauziah dkk (2014) Hasil penelitiannya menyatakan bahwa selama krisis mebel pengusaha mebel wanita Jepara masih mengutamakan pendidikan anak walapun hal tersebut sangat sulit dilakukan.[22] *Timing* madrasah diniyyah pada sore hari pada masyarakat kategori tingkat gengsi yang tinggi lebih bangga jika dimanfaatkan untuk kegiatan les prifat atau bimbingan belajar (Bimbel) seperti Les matematika, Bahasa Inggris, Sempoa, computer, beladiri, music atau lainnya daripada digunakan untuk belajar materi agama di madrasah diniyyah. Hal ini disebabkan karena anak-anak sudah memperoleh materi keagamaan dari sekolah/madrasah formal.

2. Latar Belakang Pendidikan

Latar belakang tingkat pendidikan orangtua ini berkorelasi positif dengan cara mereka mengasuh anak, sementara pengasuhan anak berhubungan dengan perkembangan anak. Hal ini berarti makin tinggi pendidikan terakhir orangtua akan makin baik pula cara pengasuhan anak dan akibatnya perkembangan anak terpengaruh berjalan secara positif. Sebaliknya makin rendah tingkat pendidikan orangtua akan kurang baik dalam mengasuh anak, sehingga perkembangan anak berjalan kurang menguntungkan.[23] Masyarakat desa Senenan terdiri atas beragam latar belakang pendidikan. Setiap tingkat jenjang pendidikan memiliki persepsi yang berbeda dalam memandang madrasah diniyyah.

Tabel 03. Tingkat Pendidikan Masyarakat Desa Senenan[24]

Tingkat Pendidikan	Jumlah
Jumlah Penduduk buta aksara dan huruf latin	10 Orang

[22] Fitri Ella Fauziah, Bening Kristyassari, and Sri Mulyani, "KELUARGA PENGUSAHA MEBEL WANITA DI JEPARA (The Effect of Furniture Industry Sluggish to Family Furniture Women Entrepreneurs in Jepara)," *Fokus Ekonomi* 9, no. 2 (2014): 15–33.

[23] Tety Nur Cholifah, I Nyoman Sudan Degeng, and Sugeng Utaya, "Pengaruh Latar Belakang Tingkat Pendidikan Orangtua Dan Gaya Belajar Terhadap Hasil Belajar Siswa Pada Kelas IV SDN Kecamatan Sananwetan Kota Blitar," *Jurnal Pendidikan* 1, no. 2 (2016): 486–91, journal.um.ac.id/index.php/jptpp/article/download/6177/2618.

[24] Profil Desa Senenan, "Tingkat Pendidikan Masyarakat Desa Senenan" (Jepara: Pemerintah Desa Senenan, 2020).

Jumlah Penduduk usia 3-6 tahun yang masuk TK dan KB Anak	452 Orang
Jumlah anak dan penduduk cacat fisik dan mental	16 Orang
Jumlah penduduk sedang SD/sederajat	525 Orang
Jumlah penduduk tamat SD/sederajat	95 Orang
Jumlah penduduk tidak tamat SD/sederajat	5 Orang
Jumlah penduduk sedang SLTP/sederajat	655 Orang
Jumlah penduduk tamat SLTP/sederajat	105 Orang
Jumlah penduduk sedang SLTA/sederajat	253 Orang
Jumlah penduduk tidak tamat SLTA/sederajat	19 Orang
Jumlah penduduk tamat SLTA/sederajat	986 Orang
Jumlah penduduk sedang D-1	0 Orang
Jumlah penduduk tamat D-1	0 Orang
Jumlah penduduk sedang D-2	0 Orang
Jumlah penduduk tamat D-2	0 Orang
Jumlah penduduk sedang D-3	25 Orang
Jumlah penduduk tamat D-3	35 Orang
Jumlah penduduk sedang S-1	98 Orang
Jumlah penduduk tamat S-1	158 Orang
Jumlah penduduk sedang S-2	18 Orang
Jumlah penduduk tamat S-2	20 Orang
Jumlah penduduk tamat S-3	2 Orang
Jumlah penduduk sedang SLB A	0 Orang

Jumlah penduduk tamat SLB A	0 Orang
Jumlah penduduk sedang SLB B	0 Orang
Jumlah penduduk tamat SLB B	0 Orang
Jumlah penduduk sedang SLB C	0 Orang
Jumlah penduduk tamat SLB C	4 Orang
Jumlah penduduk cacat fisik dan mental	5 Orang
Jumlah	3.486 Orang

Secara umum masyarakat Desa Senenan termasuk dalam kategori masyarakat berpendidikan tinggi, hal ini dapat dilihat tingkat pendidikannya dengan jumlah tertinggi adalah lulusan SLTA/sederajat bahkan dari banyak juga sarjana, magister dan Doktor. Kondisi tersebut berdampak pada orangtua dalam memilih lembaga pendidikan yang representatif dan kulaitas manajemen yang baik. Ekspektasi semacam ini hampir tidak ditemui oleh orangtua/wali murid di madrasah diniyyah. Madrasah diniyyah yang notabennya madrasah swasta identik dengan citra (*image*) yang kurang baik. Fatkurroji (2015) menyatakan; Apa itu madrasah, apa yang terbayang saat orang menyebut kata madrasah. Sebagian orang punya kesan masyarakat identik dengan bagunan yang kumuh, kumpulan anak-anak yang lusuh, hanya belajar agama tidak bisa lanjut, generasi Islam yang kaku dan radikal. Lulusan madrasah identik menjadi ustad, guru mengaji atau pegawai rendahan. Orang tua yang menginginkan anaknya menjadi dokter, insiyur atau bekerja di perusahaan multinasional umumnya tidak akan menyekolahkan anaknya di madrasah. Madrasah sering dianggap tempat pembuangan anak-anak tak berprestasi, Karena anak yang berprestasi umumnya masuk ke sekolah-sekolah favorit. Madrasah menjadi sekolah pilihan alternatif ke-sekian setelah pilihan utama tidak diterima, kesan masyarakat pembelajaran di madrasah masih terbelakang dan jauh dari kualitas yang diharapkan masyarakat.[25]

Berdasarkan hasil survey persepsi masayarakat desa Senenan Jepara diperoleh data pendidikan sebanyak 625 jiwa (17.9%) masyarakat berpendidikan rendah (SD/MI), sebanayak 2.018 jiwa (57,9 %) berpendidikan menengah/lanjutan, sebanyak 356 jiwa (10,2 %) mengenyam perguruan tinggi seangkan sisanya sebanyak 14 % tidak/belum mengenyam pendidikan pada jenjang apapun. Dari data survey tersebut yang ilakukan secara acak (*random*) pada masyarakat dengan beragam latar belakang pendidikan sebanyak 86 % warga Desa Senenan tidak antusias terhaap Madrasah diniyyah.

[25] Fatkuroji, "Desain Model Manajemen Pemasaran Berbasis Layanan Jasa Pendidikan Pada MTs Swasta Se-Kota Semarang," *Nadwa* 9, no. 1 (2015): 69, doi:10.21580/nw.2015.9.1.522.

KESIMPULAN

Berdasarkan hasil analisa data hasil observasi, wawancara dan dokumentasi diperoleh kesimpulan sebagai jawaban dari pertanyaan penelitian yaitu sebagai berikut.

1. Dari latarbelakang profesi hasil survey masyarakat desa Senenan tentang persepsi masyarakat desa Senenan diperoleh data sebanyak 76 % masyarakat kurang antusias dengan marasah diniyyah. . Dari data survey yang dilakukan secara acak (*random*) pada masyarakat dengan beragam latar belakang pendidikan sebanyak 86 % warga Desa Senenan tidak antusias terhaap Madrasah diniyyah.
2. Persepsi masyarakat Desa Senenan terhadap keberadaan Madrasah Diniyah Hidayatus Shogirin di Desa Senenan sangat beragam. Diantaranya terdapat dua garis besar. Pertama, masyarakat yang menganggap Madrasah Diniyah Hidayatus Shogirin sebagai lembaga pendidikan yang wajib ditempuh anak guna menciptakan masyarakat yang taat beragama serta paham nilai-nilai Agama Islam. Terlebih di masa perkembangan zaman seperti ini, peran madrasah diniyah semakin penting guna menekan dampak-dampak yang akan terjadi akibat arus globalisasi kepada masyarakat. Kedua, masyarakat yang menganggap bahwa pendidikan Agama Islam itu penting. Namum dalam pelaksanaannya tidak hanya bisa dilakukan di Madrasah Diniyah Hidayatus Shogirin saja, melainkan bisa ditempuh melalui jalur pendidikan formal seperti di madrasah ibtidaiyah atau yang lainnya. Apalagi di era disrupsi dimana segala sesuatu dapat diakses melalui teknologi, maka akan lebih memudahkan masyarakat dalam bidang pendidikan, termasuk pada bidang pendidikan Islam.
3. Faktor-faktor yang dapat mempengaruhi persepsi masyarakat Desa Senenan terhadap keberadaan Madrasah Diniyah Hidayatus Shogirin di era disrupsi sesuai penelitian yang dilakukan peneliti melalui wawancara dan observasi yaitu; 1) profesi atau pekerjaan masyarakat, 2) tingkat pendidikan masyarakat, 3) gaya hidup masyarakat. Selain beberapa faktor tersebut, persepsi masyarakat juga dipengaruhi oleh sistem manajemen madrasah diniyah. Pelaksanaan pembelajaran di Madrasah Diniyah Hidayatus Shogirin cenderung berjalan secara tradisional menggunakan kitab-kitab yang telah ditentukan dan guru menjelaskan sesuai kitab tersebut. Sedangkan kondisi murid yang dikategorikan sebagai generasi millenial dituntut untuk melek teknologi. Sehingga masyarakat kurang tertarik dengan Madrasah Diniyah Hidayatus Shogirin.

SARAN

Penulis merekomendasikan kepada semua *stakeholder* untuk bersama-sama membenahi manajemen madrasah diniyyah, memperbaiki kualitas setidaknya memenuhi Standar Nasional Pendidikan.(SNP) dengan memperhatikan standar kompetensi Lulusan (SKL), standar isi, standar proses, standar pendidik dan tenaga kependidikan (PTK), standar sarana prasarana, standar pengelolaan, standar pembiayaaan, dan standar penilaian. Harapannya adalah madrasah diniyyah sebagai warisan tradisi keilmuan Islam masyarakat Nahdliyyin tetap bertahan dan tidak tergerus oleh waktu dan ditinggalkan oleh masyarakat. Madrasah diniyyah perlu memiliki sumber daya manusia yang tidak

hanya kompeten dalam wawasan keilmuan agama tetapi juga sumber daya manusia yang kompeten dalam manajemen pendidikan. Harapannya madrasah diniyyah dapat dikelola dengan manajemen yang baik bukan manajemen yang ala kadarnya dan berprinsip asal jalan. Madrasah diniyyah tidak ada salahnya untuk lebih adaptif dengan perkembangan zaman atau mengadopsi hal-hal baru, berinovasi dengan menggali keunggulan sebagai nilai tambah untuk ditawarkan pada masyarakat. Harapannya adalah Madrasah diniyyah kembali menjadi primadona seperti pada masa keemasannya, masyarakat bangga menjadi bagian darinya, dan tidak berakhir sebagai warisan yang tidak diperebutkan.

DAFTAR PUSTAKA

Barizi, Ahmad. *Pendidikan Integratif Akar Tradisi & Integrasi Keilmuan Pendidikan Islam*. Malang: UIN-Maliki Press, 2011.

Cholifah, Tety Nur, I Nyoman Sudan Degeng, and Sugeng Utaya. "Pengaruh Latar Belakang Tingkat Pendidikan Orangtua Dan Gaya Belajar Terhadap Hasil Belajar Siswa Pada Kelas IV SDN Kecamatan Sananwetan Kota Blitar." *Jurnal Pendidikan* 1, no. 2 (2016): 486–91. journal.um.ac.id/index.php/jptpp/article/download/6177/2618.

Daulay, Haidar Putra. *Pendidikan Islam Dalam Lintasan Sejarah*. 1st ed. Jakarta: Kencana, 2013.

———. *Pendidikan Islam Di Indonesia : Historis Dan Eksistensinya*. 1st ed. Jakarta: Kencana, 2019.

Fatkuroji. "Desain Model Manajemen Pemasaran Berbasis Layanan Jasa Pendidikan Pada MTs Swasta Se-Kota Semarang." *Nadwa* 9, no. 1 (2015): 69. doi:10.21580/nw.2015.9.1.522.

Fauziah, Fitri Ella, Bening Kristyassari, and Sri Mulyani. "KELUARGA PENGUSAHA MEBEL WANITA DI JEPARA (The Effect of Furniture Industry Sluggish to Family Furniture Women Entrepreneurs in Jepara)." *Fokus Ekonomi* 9, no. 2 (2014): 15–33.

Hasbullah. *Dasar-Dasar Ilmu Pendidikan*. 11th ed. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013.

Huda, Khoirul. "Problematika Madrasah Dalam Meningkatkan Mutu Pendidikan Islam." *Dinamika Penelitian* 16, no. 2 (2016): 336.

Junaedi, Mahfud. "PROBLEMATIKA MADRASAH PESISIR DALAM IMPLEMENTASI KURIKULUM 2013 (Kasus MI Raudlatul Wildan Gribigan Wedung Dan MTs NU Raudlatul Mu ' Alimi N Wedung Demak)." Vol. No. Reg. I. Semarang, 2014.

Kothari, C. R. *Research Methodology: Methods & Techniques*. New Delhi, India: New Age International (P) Limited, Publisher, 2004.

Kurniawan, Hendra, and Khoironi. "Implementasi Educational Website Pada Madrasah Diniyah." Yogyakarta, 2019.

Ma'arif, Syamsul. *Revitalisasi Pendidikan Islam*. 1st ed. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2007.

Masria, Masria, Golar Golar, and Moh. Ihsan. "Persepsi Dan Sikap Masyarakat Lokal Terhadap Hutan Di Desa Labuan Toposo Kecamatan Labuhan Kabupaten Donggala." *Warta Rimba* 3, no. 2 (2015): 57–64. http://jurnal.untad.ac.id/jurnal/index.php/WartaRimba/article/view/63.

Neuman, W Lawrence. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. England: Pearson Education Limited, 2014.

Pandey, Prabhat, and Meenu Mishra Pandey. *RESEARCH METHODOLOGY: TOOLS AND TECHNIQUES*. Romania, European Union: BRIDGE CENTER, 2015.

Pemerintah Desa Senenan. “Dokumentasi Profil Desa Senenan.” Jepara: Kantor Kepala Desa Senenan, 2020.

Rasjid, Anwar. “Urgensi Madrasah Di Era Kontemporer.” *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 1 (2013).

Rosyada, Dede. *Madrasah Dan Profesionalisme Guru Dalam Arus Dinamika Pendidikan Islam Di Era Otonomi Daerah*. Edited by Murodi, Zaenal Muttaqin, and Luthfy Rijalul Fikri. 1st ed. Depok: Kencana, 2017.

Senenan, Profil Desa. “Tingkat Pendidikan Masyarakat Desa Senenan.” Jepara: Pemerintah Desa Senenan, 2020.

Shoghirin, Dokumentasi profil Madrasah Diniyah Hidayatus. “Data Peserta Didik.” Senenan Jepara, 2020.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*. 26th ed. Bandung: Alfabeta, 2017.

Sutrisman, Dudih. “Pendidikan Politik, Persepsi, Kepemimpinan, Dan Mahasiswa.” Guepedia, 2019.

Syahr, Zulfia Hanum Alfi. “Membentuk Madrasah Diniyah Sebagai Alternatif Lembaga Pendidikan Elite Muslim Bagi Masyarakat.” *Jurnal Program Studi PGMI* 3, no. 1 (2016): 47.

Syakhrani, Abdul Wahab. “Memperkuat Eksistensi Pendidikan Islam Di Era 4.0.” *CBJIS : Cross-Border Journal of Islamic Studies* 1, no. 2 (2019): 57–69. doi:10.37567/siln.v1i2.90.

Undang-Undang RI No.20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional. 1st ed. Bandung: Fokusmedia, n.d.

UPAYA PERGERAKAN UNTUK MENEGUHKAN TRANSFORMASI NILAI-NILAI ISLAM INDONESIA DALAM PELAKSANAAN PENDIDIKAN INKLUSIF

Sururin dan Nazihah

Jl. Ir H. Juanda No.95, Cemp. Putih, Kec. Ciputat Tim., Kota Tangerang Selatan, Banten 15412, Telp. (021) 7401925
sururin@uinjkt.ac.id

Abstract: The goal of PMII as the representation of IMTAK and IPTEK goes along with National Education's goal written in UU Number 2 Year 2003 about Sisdiknas. PMII possesed Ulil Albab as the main pilar of movement or called by Eka Citra. Al-Qur'an explained Ulil Albab belongs to everyone who remember Allah in a state of standing, sitting, or laying (QS. Ali-Imran: 90). The attempt to establish Ulil Albab could be seen through the concept of Ulil Albab which is connected to inclusion, the education system that allows student of all background to learn and grow together. Meanwhile, PMII as social organization with Ulil Albab as Eka Citra has not taken more action about inclusion examined by two things, first the member's knowledge and awareness about inclusion, second the action itself. Therefore, the writer will examined the attempt of PMII to affirm transformation of Islamic value in Indonesia in implementation of inclusion with qualitative descriptive as methodology.
Keywords: *PMII, Ulil Albab, Inclusion.*

Abstrak: Tujuan PMII yang merupakan representasi dari IMTAK dan IPTEK sejalan dengan tujuan Pendidikan Nasional yang tertulis dalam UU No.20 Tahun 2003 tentang Sisdiknas. PMII memiliki Eka Citra yang menjadi pilar utama dalam bergerak yaitu Ulil Albab. Al-Quran menjelaskan bahwa Ulil Albab adalah setiap mereka yang mengingat Allah SWT baik dalam kondisi berdiri, duduk maupun berbaring (QS. Ali-Imran: 191). Upaya untuk melahirkan kader Ulil Albab dilihat dari konsep Ulil Albab yang salah satunya erat kaitannya dengan pendidikan inklusif yang sangat terbuka dalam menerima kondisi, latar belakang, dan perbedaannya lainnya dalam mengikuti pendidikan. Tetapi PMII sebagai organisasi sosial yang memegang eka citra Ulil Albab belum terlihat memberikan perhatian pada dunia pendidikan inklusif. Hal ini dapat dilihat dari dua hal, pertama pengetahuan anggota terhadap pendidikan inklusif, kedua dalam hal kualiatas pelaksanaan pendidikan inklusif. Maka, secara kualitatif deskriptif penulis akan memaparkan upaya pergerakan untuk meneguhkan transformasi nilai-nilai Islam Indonesia dalam pelaksanaan pendidikan inklusif.
Kata Kunci: *PMII, Ulil Albab, Pendidikan Inklusif*.

A. PENDAHULUAN

Anggota pergerakan memegang setidaknya dua peran penting dalam kehidupan sehari-hari, pertama sebagai warga Indonesia, kedua sebagai warga pergerakan. Hal ini dapat dilihat dari makna Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (selanjutnya PMII) yang selalu diajarkan kepada anggotanya. Dalam sebuah modul Pelatihan Kader Dasar, PMII bermakna sebuah dinamika untuk mencapai tujuan berkualitas tinggi yang dilakukan oleh generasi muda dengan pendekatan *ahlu sunnah waljama'ah* serta islam *rahmatan lil 'alamin* dari, oleh, dan untuk Indonesia.[1] Setiap organisasi tentulah memiliki tujuan yang ingin dicapai. Tujuan PMII termaktub pada Anggaran Dasar PMII yakni BAB IV, Pasal 4, *"Terbentuknya pribadi muslim Indonesia yang bertaqwa kepada Allah SWT, berbudi luhur, berilmu, cakap, dan bertanggung jawab dalam mengamalkan ilmunya, dan komitmen dalam memperjuangkan cita-cita kemerdekaan Indonesia."*[2] PMII menjadi salah satu wadah gerakan mahasiswa yang mampu memberikan peran baik pemikiran maupun gerakan dalam seluruh aspek pembangunan nasional.[3] Salah satu aspek pembangunan nasional yang juga berhubungan erat dengan mahasiswa adalah aspek pendidikan. Dalam melihat aspek pendidikan, agar lebih jelas tujuannya maka harus melihat tujuan pendidikan nasional. Tujuan pendidikan yang terdapat pada Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Pasal 3, yaitu "Pendidikan naisonal berfungsi untuk mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab".[4]. Jika kita lihat dengan seksama, ada benang merah antara tujuan PMII dengan tujuan pendidikan nasional. Hal ini haruslah menjadi landasan kuat untuk warga pergerakan dalam berperan aktif membangun pendidikan nasional.

Warga pergerakan dalam membangun pendidikan nasional harus memiliki citra diri atau identitas diri, yakni dalam PMII dikenal sebagai eka citra.[5] Eka citra merupakan identitas setiap individu sebagai warga pergerakan, Identitas yang harus ada pada setiap individu tersebut adalah ulil albab. Ulil albab disebutkan sebanyak 16 kali di dalam Al-Qur'an, salah satunya dalam QS. Ali-Imran ayat 190-191. Banyak sekali pemaknaan tentang ulil albab oleh para penafsir, sebagai

[1] Komisariat Brawijaya, 2013, *Modul Pelatihan Kader Dasar XXV "Mempersiapkan Kader Profesional, Kharismatik, dan Berjiwa Ulul Albab (Aktivitas Yes, Prestasi OK),* Malang: Balai Koperasi dan UMKM, h.5.

[2] Pengurus Besar PMII, 2017, *AD-ART PMII,* Palu: Kongres PMII XIX, h.2

[3] Ahmad Hifni, 2016, *Menjadi Kader PMII,* Tangerang Selatan: Moderat Muslim Society, h.1

[4] Undang-undang Republik Indonesia Nomor.20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

[5] Willy Mukti, 2016, *PMII Kota Bandung Sukses Gelar Dialog Interaktif Memperingati Harlah PMII ke-57,* Diakses pada 28 Maret 2021, pwansorjabar.org: http://pwansorjabar.org/pmii-kota-bandung-sukses-gelar-dialog-interaktif-memperingati-harlah-pmii-ke-57/

contoh ulil albab adalah mereka yang bersunggu-sungguh dalam menggali pengetahuan, kritis, menegakan kebenaran dan keadilan, dan memiliki kedalaman ilmu. Salah satu penafsiran terhadap QS. Ali-Imran ayat 190-191 dijelaskan bahwa ulil albab adalah manusia yang memiliki daya pikir dan daya dzikir yang mendalam, jernih, serta murni karena selalu mengingat Allah ketika dia berdiri, duduk, bahkan saat terbaring lemah.[6] Sehingga ulil albab dapat menghasilkan pemahaman intelektualitas dan spiritualitas yang didasarkan kepada Allah SWT. Berdasarkan ayat tersebut, seharusnya manusia yang hendak belajar tidak terhalang oleh keadaan dirinya, secara fisik dan psikis. Selama seseorang berpikir dan berdzikir kepada Allah SWT dalam keadaan kuat ataupun lemah, maka dia termasuk ulil albab. Konsep ulil albab sesungguhnya mengajarkan pendidikan inklusif.[7]

Warga pergerakan sebagai pemilik eka citra ulil albab harus menjadi pelopor dalam pelaksanaan pendidikan inklusif. Segala sesuatu dapat dilakukan jika tahu ilmunya. Faktanya sekitar 60% hasil penelitian kepada mahasiswa pergerakan belum dapat membedakan antara pendidikan inklusif dengan pendidikan difabel atau berkebutuhan khusus. Sebanyak persentase tersebut mengatakan bahwa pendidikan inklusif dan sekolah inklusif sama. Padahal keduanya berbeda, karena pendidikan inklusif dapat dilaksanakan bukan hanya di sekolah. Oleh karena itu, rendahnya pengetahuan mahasiswa pergerakan terhadap pendidikan inklusif sedangkan mereka harus menjadi agen pendidikan inklusif karena membawa eka citri ulil albab memunculkan masalah-masalah yang dapat dirumuskan antara lain:

1. Bagaimana upaya pergerakan dalam transformasi nilai-nilai islam Indonesia dalam pelaksanaan pendidikan inklusif di lingkungan Komisariat Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, PMII Cabang Ciputat?
2. Apa saja nilai-nilai islam yang dapat ditransformasi dalam pelaksanaan pendidikan inklusif?
3. Apa saja kegiatan yang dapat memberikan peran terhadap perkembangan pelaksanaan pendidikan inklusif?

Penelitian ini dilakukan bertujuan untuk mengetahui sejauh mana upaya pergerakan dalam transformasi nilai-nilai islam Indonesia dalam pelaksanaan pendidikan inklusif. Sehingga pergerakan bisa menemukan formula yang tepat dalam rangka membantu pembangunan nasional melalui pendidikan inklusif dengan tidak melupakan nilai-nilai Islam Indonesia sebagai prinsip yang kokoh.

B. PEMBAHASAN

Metode penelitian yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah kualitatif deskriptif. Adapun data kuantitatif bersifat sebagai data fakta di lapangan sebelum penelitian akan dilakukan. Peneliti telah melakukan observasi terhadap lingkungan Komisariat Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan PMII Cabang Ciputat dalam kurun waktu 2 bulan. Peneliti melakukan wawancara

[6] Arizqi Ihsan Pratama, (2019), *Konsep Ulil Albab dalam Al-Qur'an dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Modern,* ACIEDSS: Islamisasi Ilmu Pengetahuan di Era Revolusi Industri 4.0, Vol 1 No.2, h.225.

[7] Waway Qodratullah, Maret 2016, *Konsep Ulul Albab dalam Al-Qur'an dan Implikasinya dalam Pembelajaran Agama Islam di Perguruan Tinggi,* Sigma-Mu, Vol.8 No.1 h.22.

kepada pengurus yang sedang berlangsung periode kepengurusannya. Peneliti mengkaji beberapa sumber terkait konsep ulil albab untuk menambah khazanah keilmuan dalam artikel ini. Sehingga penelitian singkat ini menghasilkan beberapa poin penting, antara lain:

Transformasi Nilai-Nilai Islam Indonesia

Istilah transformasi biasanya digunakan untuk menunjukan bahwa terjadinya suatu perubahan secara berangsur-angsur dengan mempertimbangkan respon terhadap segala faktor yang mungkin terjadi. Transformasi nilai-nilai islam Indonesia yang dimaksud penulis dalam artikel ini adalah proses penanaman dan pelaksanaan nilai-nilai islam indonesia yang terkandung dalam konsep *ahli sunnah wal jama'ah* sebagai *manhajul fikr* dan *manhajul harakat* warga pergerakan. Nilai-nilai islam dalam konsep *ahli sunnah wal jama'ah* (selanjutnya aswaja) antara lain: *tawassut* (moderat), *tawazzun* (seimbang/netral), *ta'addul* (keadilan), dan *tasammuh* (toleran).[8]

Ahli sunnah wal jama'ah sebagai *manhaj al-fikr* maksudnya adalah aswaja menjadi sebuah metode berfikir yang mencakup semua aspek kehidupan.[9] Sedangkan yang dimaksud aswaja sebagai *manhaj al-harakat* adalah aswaja sebagai sebuah metode untuk bergerak demi keberlangsungan pembangunan nasional. Kedua metode ini memiliki 4 prinsip yang sudah dituliskan sebelumnya.

Pertama, tawassut secara bahasa artinya tengah, secara istilah *tawassut* berarti tidak ekstrim kanan dan tidak ekstrim kiri dalam berbagai aspek. Prinsip ini harus membuat warga pergerakan menjunjung tinggi keharusan berlaku adil, lurus di tengah-tengah, menjadi panutan, dan menghindari segala bentuk pendekatan ekstrim.[10] Warga pergerakan dengan prinsip ini haruslah menjadi mediator dan solusi dari pelbagai masalah serta tantangan baik di dalam pergerakan dan di luar pergerakan. *Kedua, tawazzun* secara bahasa artinya seimbang. *Tawazzun* adalah sikap menjaga keseimbangan dalam berbagai hal, sehingga terpelihara keseimbangan antara kehidupan dunia dan akhirat, antara sikap altruistik dan sikap individualistik, antara pemikiran kanan dan pemikiran kiri, dan sebagainya.[11] *Tawazzun* mengarahkan kita pada kondisi tidak ada yang diuntungkan dan tidak ada yang dirugikan. Tetapi setiap pihak mampu menempatkan diri sesuai dengan hak dan kewajibannya tanpa menganggu milik orang lain. Hidup lebih terasa dinamis dengan *tawazzun,* karena semua hal dipikirkan secara matang dan seimbang tidak terburu-buru menyimpulkan, sehingga melahirkan tindakan dan keputusan yang tepat. *Ketiga, tasammuh* adalah sikap toleran terhadap perbedaan pandangan dalam hal keagamaan, terutama pada hal-hal yang bersifat cabang atau yang mengandung perbedaan, serta dalam masalah kemasyarakatan dan kebudayaan.[12] Jika dengan prinsip *tawazzun* masyarakat dapat hidup dengan dinamis, maka dengan memegang

---

[8] Ahmad Hifni, 2016, *Menjadi Kader PMII,* Tangerang Selatan: Moderat Muslim Society, h.41.

[9] *Loc.Cit.,*

[10] Helmawati, April 2018, *Implementasi Nilai-nilai ASWAJA dalam Memperkokoh Karakter Bangsa,* Sipatahoenan,Vol.4 No.1, h.59

[11] *Loc.Cit.,*

[12] Pengurus Besar Nahdatul Ulama, 2018, *Seri MKNU Buku Kesatu-Kelima,* Jakarta: MKNU PBNU, h.15.

prinsip *tasammuh* masyarakat akan hidup harmonis. *Keempat, ta'addul* secara bahasa adalah adil, adil artinya menempatkan sesuatu pada tempatnya sesuai porsinya. *Ta''addul* adalah sebuah konsep adanya proporsionalitas dalam mengejewantahkan pemikiran maupun tindakan. Dengan demikian segala bentuk sikap selalu mengedepankan kemaslahatan dengan visi keadilan bersama.[13]

Keempat prinsip di atas merupakan nilai-nilai Islam Indonesia yang berusaha ditransformasikan ke dalam bentuk pendidikan inklusif di pergerakan. Prinsip tersebut erat kaitannya dengan istilah Islam Indonesia yang digunakan oleh penulis. Penulis menggunakan istilah Islam Indonesia karena agama Islam yang ada di Indonesia berbeda dengan yang berada di negara lain. Maksudnya Islam di Indonesia ramah akan karakteristik budaya dan tradisi setempat, menyesuaikan ruang dan waktu serta keadaan. Seperti salah satu prinsip yang juga diterapkan oleh warga pergerakan mengikuti *nahdiyin* yaitu *al-muhaafadzotu a'la al-qadiim al-ashaalih, wa al-akhdzu bi al-jadiidi al-ashlaah,* menjaga tradisi dan mengembangkan inovasi.

Jika diperhatikan lebih mendalam, keempat prinsip juga erat kaitannya dengan prinsip pendidikan inklusif. Misal prinsip *tasammuh,* dalam pendidikan inklusif mempersiapkan siswa menjadi masyarakat yang menghargai dan menghormati perbedaan, serta mempromosikannya kepada masyarakat luas.[14] Prinsip *ta'addul* misalnya erat berkaitan dengan prinsip pendidikan inklusif bahwa proses pembelajaran untuk semua anak sesuai dengan kebutuhannya[15]

Jadi, pelaksanaan pendidikan inklusif dari, untuk, dan oleh warga pergerakan sejatinya dilakukan demi mencapai tujuan meneguhkan transformasi nilai-nilai Islam Indonesia yakni islam *rahmatan lil a'lamin* yang berpegang teguh pada prinsip *tawassuth, tawazzun, tasammuh, ta'addul.*

Pelaksanaan Pendidikan Inklusif

Pendidikan Inklusif

Istilah Inklusi berasal dari bahasa Inggris "inclusion" yang berarti sebagai penerimaan anak-anak yang memiliki hambatan ke dalam kurikulum, lingkungan, interaksi sosial dan konsep diri atau visi misi sekolah.[16] Inklusif juga dapat diartikan sebagai cara berfikir dan bertindak yang memungkinkan setiap individu merasakan diterima dan dihargai. Konsep pendidikan inklusif adalah sekolah harus mengakomodasi kebutuhan belajar semua anak tanpa melihat latar belakang dan kondisinya yang beragam seperti keadaan fisik, intelektual, sosial, emosi, bahasa, atau kondisi-kondisi lain, termasuk anak-anak penyandang cacat, anak-anak berbakat *(gifted children).* Lebih luas lagi kepada mereka yang memiliki hambatan secara sosial seperti pekerja anak dan anak jalanan, anak di daerah terpencil, anak-anak dari kelompok etnik dan bahasa minoritas serta anak-anak

---

[13] Ahmad Hifni, 2016, *Menjadi Kader PMII,* Tangerang Selatan: Moderat Muslim Society, h.41.

[14] Pendidikan inklusif dan Impelemntasinya di Indonesia, *Seminar Nasional Pendidikan di Universitas Jenderal Soedirman,* Purwokerto, 24 Januari 2010.

[15] Stubs, 2002, *Inclusive education Where There are Few Resources,* Oslo: The Atlas Alliance, h.38.

[16] David Smith, 2012, *Sekolah Inklusif Konsep dan Penerapan Pembelajaran,* Bandung: Nuansa, hlm. 45

yang tidak beruntung dan terpinggirkan dari kelompok masyarakat (Salamanca Statement, 1994).

Pendidikan yang bersifat inklusi artinya sistem pendidikan yang berupaya untuk meningkatkan partisipasi siswa dalam proses pembelajaran seoptimal mungkin sehingga menjadikan siswa selalu bersama budaya dan komunitasnya. Orang kebanyakan sering mengabaikan atau tidak dapat membedakan pengertian sekolah inklusif dengan pendidikan inklusif, antara konteks masyarakat inklusif dan perkembanngan inklusif.

Pendidikan inklusif mempunyai makna yang lebih luas dari pada sekolah inklusif. Kenyataan bahwa dua per tiga dari negara di dunia (negara-negara selatan) di dalam masyataknya tidak memiliki sekolah tetapi memiliki pendidikan dan pendidikan terjadi di tempat-tempat yang bervariasi dan merefleksikan pendekatan-pendekatan yang merentang sangat luas. Oleh karena itu pendidikan inklusif mencakup: pendidikan informal,pendidikan non-formal, pendidikan di rumah, pendidikan di masyarakat petani di ladang, pendidikan agama yang spesifik di Mesjid, di Candi, di Gereja dan semua bentuk pendidikan yang bersifat tradisional. Pendidikan inklusif adalah bagian dari strategi untuk memajukan masyarakat inklusif. Masyarakat inklusif memungkinkan semua anak dan orang dewasa apapun keadaan mereka : jenis kelamin, kemampuan, ketidakmampuan, dan etnik untuk berpartisipasi dan berkonstribusi di dalam masyarakat.[17]

Pendidikan Inklusif di Komisariat Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, Cabang Ciputat

Penulis akan menyajikan hasil penelitian dengan membagi menjadi dua jenis pendidikan yang dilakukan warga pergerakan, pertama pendidikan kaderisasi, kedua pendidikan non-kaderisasi. Pendidikan kaderisasi di PMII secara formal terdapat empat ranah, ada Masa Penerimaan Anggota Baru (MAPABA), Pelatihan Kader Dasar (PKD), Pelatihan Kader Lanjutan (PKL), dan Pendidikan Kader Nasional (PKN). Ranah pendidikan yang dilaksanakan di tingkat komisariat adalah MAPABA dan PKD.

Pelaksanaan pendidikan inklusif di pergerakan rupanya akan menjadi sebuah wajah baru. Karena dalam proses mendapatkan data dari warga pergerakan dengan populasi Komisariat Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (selanjutnya KOMFAKTAR), Cabang Ciputat, bahwa 60% responden belum bisa membedakan antara pendidikan inklusif dan pendidikan khusus, serta pendidikan inklusif dan sekolah inklusif. Padahal untuk dapat melaksanakan pendidikan inklusif yang tepat guna di lingkungan pergerakan, maka harus adanya pemahaman yang mumpuni tentang pendidikan inklusif. Tentu ini menjadi pekerjaan rumah bagi kita semua demi mencapai tujuan PMII dan berperan dalam pembangunan nasional.

Berdasarkan hasil observasi, pelaksanaan pendidikan inklusif dalam rangka pendidikan kaderisasi di KOMFAKTAR secara teknis sudah dilakukan. Misal dalam aspek metode pembelajaran dan penerimaan anggota. Ketika proses penerimaan anggota baru berlangsung, sesungguhnya tidak ada pembedaan anggota baik dari keadaan fisik, mental, dan latar belakang. Tetapi karena PMII merupakan organisasi Islam maka anggotanya harus seorang muslim, justru jika

---

[17] Zaenal Alimin, *Pendidikan Kebutuhan Khusus*, *Modul 1,* Prodi Pendidikan Kebutuhan Khusus SPS UPI, PLB FIB UPI, h.18.

menerima non-muslim, maka hal itu terkesan memaksakan dan jauh dari prinsip inklusif. Tidak ada seleksi khusus agar anggota baru dapat menerima pendidikan, dan tidak ada diskriminasi terhadap kondisi fisik, mental, latar belakang, suku, ras, bahkan kemampuan.[18] Kemudian dalam rangka proses pendidikan, pihak pengurus selalu berupaya menggunakan model dan metode yang bervariatif agar semua anggota mampu mendapatkan pendidikan secara maksimal dengan upaya yang optimal. Hal yang belum dilaksanakan adalah mengenai penyusunan kurikulum yang inklusif. Secara resmi, dalam melaksanakan pendidikan kaderisasi, belum ada kurikulum tertulis yang bersifat inklusif. Kurikulum pendidikan semata-mata dibuat dalam rangka memenuhi materi pembelajaran selama pendidikan.

Menurut para anggota, dalam proses menjalani pendidikan, organisasi selalu berusaha meminimalisir segala bentuk diskriminasi, dan para anggota didampingi untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan organisasi.

Adapun dalam kegiatan berorganisasi, para anggota mengemukakan bahwa organisasi selalu berupaya melibatkan semua anggotanya, dan satu sama lain memperlakukan sebagai sesama manusia dan dapat berperan aktif. Segala perbedaan yang terjadi di antara anggota selalu diupayakan untuk diminimalisir sehingga tidak terjadi diskriminasi, walaupun anggota yang diterima beragam. Semua anggota diberi kesempatan yang sama untuk ikut serta dalam kegiatan yang mendukung dan bermanfaat bagi masyarakat setempat. Selain itu, untuk menjaga keharmonisan, selain saling menghargai antara warga pergerakan, mereka juga dibiasakan untuk menghargai anggota organisasi lain.

Selanjutnya, pelaksanaan pendidikan inklusif dalam rangka pendidikan nonkaderisasi dilakukan pada kegiatan yang bersifat penelitian, pengembangan, dan pengabdian masyarakat yang dilakukan oleh organisasi. Menurut pengurus PMII KOMFAKTAR, dalam rangka melaksanakan pendidikan inklusif, mereka mengadakan kegiatan berupa KOMFAKTAR Mendidik.[19] Pada saat proses pengrekrutan relawan, anggota melalui tahapan rekrutmen yang terbuka.[20] Selain itu, para relawan memberikan pendidikan di lokasi kegiatan dengan cara menampung semua anak yang membutuhkan proses pembelajaran karena terhambat internet saat pembelajaran daring. Mereka mengajarkan membaca, menulis, berhitung, serta keterampilan dan mengenalkan terkait pandemi Covid-19 sebagai ajang mencari dokter cilik.

Kegiatan berlangsung tidak hanya untuk mengajarkan ranah kognitif, tetapi para relawan juga mengajarkan ranah afektif dan psikomotor. Mereka melatih anak-anak membuat kerajinan tangan dari bahan botol plastik bekas dan stik eskrim, melatih cara menanam biji kacang hijau, dan di akhir kegiatan diberikan materi berkaitan dengan pendidikan karakter. Kegiatan tersebut dilakukan sebagai upaya dan langkah kecil untuk mencapai amanat Undang-undang Dasar dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, dan pendidikan layak untuk

---

[18] Hasil wawancara dengan Pengurus Komisariat, 25 Maret 2021.

[19] Bidang Pendidikan dan Pengabdian Masyarakat PMII KOMFAKTAR, 2021, *Laporan Kegiatan.*

[20] Syifa' Nurda Mu'affa, 2021, *KOMFAKTAR Mendidik Bukti PMII Mengabdi,* Diakses pada 1 April 2021, pmiikomfaktar.com: https://pmiikomfaktar.com/komfaktar-mendidik-bukti-pmii-mengabdi/

semua tanpa terkecuali. Seperti pernyataan Stubbs tentang pendidikan inklusif, Stubbs menyatakan bahwa pendidikan inklusif memiliki konsep yang mirip dengan pendidikan universal atau pendidikan untuk semua dan peningkatan kualitas sekolah. Pendidikan inklusif merupakan usaha untuk menghilangan ketimpangan dan kecemasan dari suatu kelompok tertentu akan terpenuhinya kebutuhan belajar, usaha tersebut difokuskan kepada memberikan pelayanan pendidikan yang sesuai kebutuhan, dan mengurangi bahkan menghilangkan hambatan belajar sehingga semua anak dapat berpartisipasi dalam proses pembelajaran.[21]

Uraian di atas memberikan gambar bahwa, jika yang dimaksudkan dengan pelaksanaan pendidikan inklusif adalah proses dari mulai perencanaan sampai tahap evaluasi yang dilakukan dengan inklusif serta sistematis, maka PMII KOMFAKTAR belum melakukan sepenuhnya pada tahap proses tersebut. Tetapi jika yang dimaksud pendidikan inklusif seperti yang dinyatakan Stubbs, maka di PMII KOMFAKTAR sudah melakukannya. Jadi, hal yang belum nampak ke permukaan adalah berupa proses yang sistematis, terencana, dan terarah mengenai pelaksanaan pendidikan inklusif.

Di samping itu, jika kita melihat istilah inklusif dan inklusivitas, maka dalam menjalankan roda organisasi serta melaksanakan kegiatannya, berdasarkan hasil wawancara kepada anggota dan pengurus, sebagai organisasi sosial, pergerakan sudah bersifat inklusif dengan didasari pada prinsip-prinsip aswaja.

Pelaksanaan pendidikan inklusif di lingkungan pergerakan rupanya mendapat sebuah tantangan yaitu kurangnya pengetahuan anggota tentang pendidikan inklusif. Tetapi, pada dasarnya di lingkungan pergerakan sering dilaksanakan kajian-kajian dan diskusi khususnya mengenai pendidikan dan kegamaan, umumnya tentang aspek kehidupan lainnya terkait dengan fenomena yang terjadi di masyarakat, Selain minimnya pengetahuan anggota terkait dengan pendidikan inklusif, tantangan yang lain adalah tentang *awareness* atau kepekaan dan kepeduliaan pada pelaksanaan pendidikan inklusif itu sendiri, Jika kepekaan yang dapat membangun sikap inisiatif muncul, pasti melahirkan setidaknya seorang anggota pergerakan yang menjadi *fornt liner* dalam meneguhkan nilai-nilai Islam Indonesia dalam pelaksanaan pendidikan inklusif. Inisiatif terhadap pelaksanaan pendidikan inklusif di lingkungan pergerakan masih belum terlihat diakibatkan oleh tidak adanya anggota yang berkebutuhan khusus secara fisik, sehingga tidak ditemukannya *core issue* untuk melaksanakan pendidikan inklusif. Padahal pelaksanaan pendidikan inklusif tidak perlu didasarkan karena adanya seorang yang berkebutuhan khusus, karena pada dasarnya kita selalu berada di tengah lingkungan yang beragam.

Sebagai organisasi sosial, pergerakan melalui berbagai kegiatannya berupaya untuk memberikan manfaat kepada masyarakat dengan memberikan peran aktif kepada para anggotanya. Anggota diberikan kesempatan untuk belajar sekaligus menggunakan kemampuannya untuk memberikan manfaat kepada masyarakat tanpa terkecuali.

---

[21] Stubs, 2002, *Inclusive education Where There are Few Resources,* Oslo: The Atlas Alliance. h.38.

C. KESIMPULAN

Penelitian ini menghasilkan beberapa kesimpulan, antara lain:

1. Upaya pergerakan untuk meneguhkan transformasi nilai-nilai islam Indonesia dalam pelaksanaan pendidikan inklusif masih dalam langkah awal. Inklusif sebagai pola pikir sudah terlihat di lingkungan pergerakan dalam melakukan kegiatan dan menjalankan roda organisasi. Pelaksanaan pendidikan inklusif sudah dilaksanakan tetapi belum sistematis, terencana, dan terarah, serta belum ada upaya khusus untuk melaksanakannya.
2. Transformasi nilai Islam Indonesia yang dimaksud adalah meneguhkan prinsip-prinsip aswaja yakni *tawassth, tawazzun, tasammuh,* dan *ta'addul* melalui pelaksanaan pendidikan inklusif.
3. Kegiatan yang paling berpengaruh dalam pengembangan pelaksanaan pendidikan inklusif di lingkungan warga pergerakan adalah kegiatan KOMFAKTAR Mendidik.

D. SARAN

Penelitian yang telah dilakukan menghasilkan beberapa saran dan rekomendasi untuk berbagai lapisan:

1. Anggota sebagai warga pergerakan disarankan memiliki inisiatif yang tinggi untuk membantu pengurus dalam meningkatkan kepedulian warga pergerakan kepada pelaksanaan pendidikan inklusif. Sehingga pelaksanaan pendidikan inklusif menjadi tugas bersama, bukan hanya tugas satu pihak.
2. Pengurus disarankan untuk membuat badan khusus terkait dengan pelaksanaan pendidikan inklusif. Karena tanpa adanya sebuah badan khusus yang berfokus pada pelaksanaan pendidikan inklusif, maka akan sulit untuk mencapai pelaksanaan pendidikan inklusif yang sistematis, terencana, dan terarah.
3. Intelektual dari pergerakan disarankan untuk memberikan pelatihan, pengajaran, dan pandangan tentang pelaksanaan pendidikan inklusif di lingkungan pergerakan. Sehingga pengetahuan anggota tentang pendidikan inklusif menjadi jelas dan dapat melahirkan sebuah inisiatif untuk melaksanakan pendidikan inklusif yang sistematis.
4. Seluruh warga pergerakan tidak bisa lepas dari prinsip aswaja, oleh karenanya dalam melaksanakan pendidikan inklusif tidak bisa dijauhkan dari prinsip aswaja demi melahirkan masyarakat yang dinamis, harmonis, dan optimis. Hal yang paling penting dari prinsip aswaja adalah untuk meneguhkan *islam rahmatan lil a'lamiin.*
5. Diperlukan penelitian lebih lanjut terkait cara meningkatkan kesadaran terhadap pentingnya pendidikan inklusif, apalagi di lingkungan warga pergerakan komisariat Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, mengingat para anggota merupakan para calon pendidik.

DAFTAR PUSTAKA

Alimin, Zaenal. Pendidikan Kebutuhan Khusus, *Modul 1.* Prodi Pendidikan Kebutuhan Khusus SPS UPI, PLB FIB UPI.

Bidang Pendidikan dan Pengabdian Masyarakat PMII KOMFAKTAR. 2021. *Laporan Kegiatan.*

Hasil wawancara dengan Pengurus Komisariat, 25 Maret 2021.

Helmawati. April 2018. Implementasi Nilai-nilai ASWAJA dalam Memperkokoh Karakter Bangs. *Sipatahoenan*. Vol.4 No,1

Hifni, Ahmad, 2016. *Menjadi Kader PMII.* Tangerang Selatan: Moderat Muslim Society.

Komisariat Brawijaya, 2013. *Modul Pelatihan Kader Dasar XXV "Mempersiapkan Kader Profesional, Kharismatik, dan Berjiwa Ulul Albab (Aktivitas Yes, Prestasi OK".* Malang: Balai Koperasi dan UMKM.

Mu'affa, Syifa' Nurda. 2021. *KOMFAKTAR Mendidik Bukti PMII Mengabdi.* Diakses pada 1 April 2021. Pmiikomfaktar.com: https://pmiikomfaktar.com/komfaktar-mendidik-bukti-pmii-mengabdi/

Mukti, Willy. 2016. *PMII Kota Bandung Sukses Gelar Dialog Interaktif Memperingati Harlah PMII ke-57.* Diakses pada 28 Maret 2021. Pwansorjabar.org: http://pwansorjabar.org/pmii-kota-bandung-sukses-gelar-dialog-interaktif-memperingati-harlah-pmii-ke-57/

Pendidikan inklusif dan Impelemntasinya di Indonesia, *Seminar Nasional Pendidikan di Universitas Jenderal Soedirman,* Purwokerto, 24 Januari 2010.

Pengurus Besar Nahdatul Ulama, 2018. *Seri MKNU Buku Kesatu-Kelima.* Jakarta: MKNU PBNU.

Pengurus Besar PMII, 2017. *AD-ART PMII.* Palu: Kongres PMII XIX.

Pratama, Arizqi Ihsan. 2019. Konsep Ulil Albab dalam Al-Qur'an dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Modern. *ACIEDSS: Islamisasi Ilmu Pengetahuan di Era Revolusi Industri 4.0.* Vol 1. No.2.

Qodratullah, Waway. Maret 2016., Konsep Ulul Albab dalam Al-Qur'an dan Implikasinya dalam Pembelajaran Agama Islam di Perguruan Tinggi. *Sigma-Mu.* Vol.8. No.1.

Smith, David, 2012. *Sekolah Inklusif Konsep dan Penerapan Pembelajaran.* Bandung: Nuansa.

Stubs, 2002. *Inclusive education Where There are Few Resources.* Oslo: The Atlas Alliance.

Undang-undang Republik Indonesia Nomor.20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

PENDIDIKAN KARAKTER MELALUI ENKULTURASI NILAI SOSIO RELIGIUS MASYARAKAT SETEMPAT DI SEKOLAH ALTERNATIF QARYAH THAYYIBAH

Elina Lestariyanti, Teguh Wibowo

[1]Pendidikan Biologi Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang
[2]Pendidikan Kimia Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang
Jl. Prof. Dr. Hamka No.3 - 5, Tambakaji, Kec. Ngaliyan, Kota Semarang, Jawa Tengah 50185, (024) 7604554
elinalestari@walisongo.ac.id[1]; teguhwibowo@walisongo.ac.id[2]

Abstract: One of the roles of education is to form positive children's character through the internalization of socio-religious values. In the globalization era, schools as formal educational institutions have a crucial role to equip and fortify their students to be adaptive to change but still not uprooted from the roots of their social life. The Qaryah Thayyibah Alternative School in Salatiga is a school that is able to compile and implement a number of regulations, programs and school activities that are inspired by the values and principles of the local community. This research uses descriptive qualitative method. Data were collected through interviews, observation and documentation study. The results showed that the internalization of the socio-religious values of the Qaryah Thayyibah Alternative School was carried out by making the socio-religious values of the local community as inspiration in shaping the vision, mission and educational goals also programs and school activities. The learning method is carried out by encouraging children's interaction with the community and engaging children actively in a social, cultural and religious activities in the village.
Keywords: *enculturation; school culture; socio-religious culture*

Abstrak: Salah satu tugas pendidikan adalah membentuk karakter anak yang positif melalui penanaman nilai-nilai sosio-religius. Ditengah arus globalisasi, sekolah sebagai institusi formal pendidikan memiliki tugas krusial untuk membekali dan membentengi peserta didiknya agar adaptif terhadap perubahan namun tetap tidak tercerabut dari akar kehidupan sosialnya. Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah di Salatiga adalah sekolah yang mampu menyusun dan menerapkan sejumlah regulasi, program dan kegiatan sekolah yang terinspirasi dari nilai dan prinsip masyarakat setempat. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif. Data dikumpulkan melalui wawancara, observasi dan studi dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa internalisasi nilai-nilai sosio-religius Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah dilakukan dengan cara menjadikan nilai-nilai sosio-religius masyarakat setempat sebagai inspirasi dalam visi, misi, dan tujuan pendidikan serta program dan kegiatan sekolah. Metode pembelajaran dijalankan dengan mendorong interaksi anak dengan masyarakat dan melibatkan anak secara aktif dengan sejumlah kegiatan sosial, kultural dan agama di desa.
Kata kunci: *budaya sekolah; enkulturasi; sosio-religius*

PENDAHULUAN

Pendidikan menjadi aktivitas dasar dan vital untuk mengasah potensi-potensi seorang anak sebagai bekal menjalani hidup di masyarakat kelak. Sebagaimana dicantumkan dalam undang-undang bahwa pendidikan merupakan proses pembelajaran yang dilaksanakan secara sadar dan terencana, agar peserta didik dapat secara aktif mengembangkan potensi-potensi dalam dirinya: spiritual keagamaan, kepribadian, akhlak mulia, pengendalian diri, kecerdasan, dan keterampilan yang diperlukan dalam berkehidupan di masyarakat, bangsa dan negara. Ki Hajar Dewantara juga menyebutkan bahwa pendidikan menjadi tuntutan di dalam hidup dan tumbuh kembangnya seorang anak. Hal ini karena dalam pendidikan terdapat upaya untuk memajukan budi pekerti, pikiran dan jasmani melalui proses belajar[1].

Pendidikan mampu berperan sebagai sarana untuk mentransmisikan dan menanamkan nilai-nilai budaya kepada generasi selanjutnya[2]. Pendidikan hakikatnya adalah proses pembentukan karakter anak melalui penanaman nilai-nilai kebaikan pada anak. Hal ini sebagaimana sejarah awal mula munculnya kegiatan pendidikan yang sesungguhnya adalah bagian dari upaya para orang tua atau leluhur mewariskan kepercayaan dan nilai-nilai lokal mereka kepada anak cucu agar kebudayaan dan kepercayaan yang dimiliki oleh leluhur senantiasa lestari[3]. Beberapa kajian juga sering disinggung bahwa antara pendidikan dan kebudayaan ibarat dua keping mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Hal ini dikarenakan dalam kebudayaan termuat ide, gagasan dan pengetahuan yang khas dipunyai oleh suatu kelompok masyarakat dan berfungsi sebagai pedoman dan pijakan masyarakat tersebut untuk menjalani hidup bersama dengan alam dan sosial [4].

Sekolah mempunyai peranan yang besar terhadap pembentukan karakter peserta didik[5]. Kondisi lingkungan sekolah yang kurang baik tentunya akan berdampak pula pada karakter peserta didik. Sekolah dijadikan pilihan utama bagi sebagian besar masyarakat untuk mendidik anaknya[6]. Harapan dari masyarakat bahwa sekolah mampu mencetak peserta didik yang berkarakter kuat. Akan tetapi pada kondisi saat ini bahwa sekolah umumnya cenderung berfokus pada ranah kognitif sehingga melahirkan peserta didik yang cerdas

---

[1] Eka Yanuarti, "Pemikiran Pendidikan Ki. Hajar Dewantara Dan Relevansinya Dengan Kurikulum 13," *Jurnal Penelitian* 11, no. 2 (2018): 237–66, https://doi.org/10.21043/jupe.v11i2.3489.

[2] Syamsul Ma'arif, Abdul Kholiq, and Misbah Zulfa Elizabeth, *School Culture Di Madrasah Dan Sekolah* (Semarang: IAIN Walisongo Semarang, 2012).

[3] Djumhur and Danasuparta, *Sejarah Pendidikan* (Bandung: CV Ilmu Bandung, 1959).

[4] Sjafri Sairin, *Perubahan Sosial Masyarakat Indonesia Perspektif Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

[5] Syamsul Kurniawan, "Pendidikan Karakter Dalam Islam Pemikiran Al-Ghazali Tentang Pendidikan Karakter Anak Berbasis Akhlaq Al-Karimah," *Tadrib: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 3, no. 2 (2018): 197, https://doi.org/10.19109/tadrib.v3i2.1792.

[6] Ahmad Fauzi, "Konstruksi Model Pendidikan Pesantren: Diskursus Fundamentalisme Dan Liberalisme Dalam Islam," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 18, no. 1 (2018): 85, https://doi.org/10.21154/altahrir.v18i1.1161.

namun kurang arif. Kurangnya penanaman nilai-nilai sosial dan agama mengakibatkan keadaan moral peserta didik semakin memprihatinkan.

Menyikapi banyak[7]nya perilaku menyimpang pada generasi muda, sebagian masyarakat lebih memilih sekolah yang mampu memberikan penguatan karakter peserta didik. Pembiasaan tingkah laku diharapkan mampu melatih peserta didik untuk berpikir rasional dan membedakan hal yang baik dan yang buruk. Enkulturasi nilai-nilai sosial dan agama di sekolah diyakini mampu memberikan kondisi moral yang baik bagi siswa[8].Faktor spiritual mampu membentuk kesadaran diri peserta didik, sehingga mampu mencegah terjadinya tingkah laku menyimpang. Pola pendidikan berbasis keagaamaan juga dipandang lebih tepat sebagai alternatif solusi untuk mencegah kemunduran moral saat usia dini[9]. Sebagaimana ditegaskan oleh Juanda dalam risetnya bahwa enkulturasi dalam proses pendidikan formal adalah bagian dari upaya membentuk perilaku peserta didik ditengah kehidupan yang modern tanpa meninggalkan atau mengabaikan budayanya[10].

Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah adalah salah satu sekolah yang menyusun visi, misi dan tujuan serta sejumlah program dan kegiatan sekolah yang terinspirasi dari nilai-nilai sosial budaya dan religius masyarakat desa. Enkulturasi nilai-nilai sosial, kultural dan religius masyarakat desa setempat yang dilakukan oleh Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah tersebut menjadi landasan penulisan riset ini agar diperoleh gambaran implementasi secara jelas dan menyeluruh.

Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Penelitian kualitatif yang memfokuskan pada mempelajari seseorang, mengumpulkan data melalui kumpulan cerita, melaporkan pengalaman individu dan mendiskusikan makna pengalaman tersebut bagi individu yang bersangkutan [11]. Penelitian dilakukan di Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah yang terletak di Desa Kalibening, Kecamatan Tingkir, Kota Salatiga di Jawa Tengah. Teknik observasi partisipatif, wawancara mendalam dan studi dokumen digunakan dalam proses pengambilan data. Partisipan dalam penelitian adalah kepala sekolah sekaligus pendiri sekolah, para pendamping belajar, para siswa, perwakilan orang tua siswa dan masyarakat Desa Kalibening. Keabsahan data penelitian diuji menggunakan triangulasi teknik dan triangulasi sumber.

---

[7] Hani Herlina, "Penanggulangan Kenakalan Remaja Di SMP Daarut Tauhid Boarding School," *Sosietas* 6, no. 2 (2016).

[8] Lukman Hakim, "Internalisasi Nilai-Nilai Agama Islam Dalam Pembentukan Sikap Dan Perilaku Siswa Sekolah Dasar Islam Terpadu Al-Muttaqin Kota Tasikmalaya," *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 10, no. 1 (2012): 67–77, http://jurnal.upi.edu/file/5_Penanaman_Nilai.pdf%0Ahttps://media.neliti.com/media/publications/108820-ID-penerapan-strategi-pembelajaran-kreatif.pdf.

[9] Muhammad Mushfi El Iq Bali and Susilowati Susilowati, "Transinternalisasi Nilai-Nilai Kepesantrenan Melalui Konstruksi Budaya Religius Di Sekolah," *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 16, no. 1 (2019): 1–16, https://doi.org/10.14421/jpai.jpai.2019.161-01.

[10] Juanda Juanda, "Peranan Pendidikan Formal Dalam Proses Pembudayaan," *Lentera Pendidikan : Jurnal Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan* 13, no. 1 (2010): 1–15, https://doi.org/10.24252/lp.2010v13n1a1.

[11] John Creswell, *Riset Pendidikan: Perencanaan, Pelaksanaan, Dan Evaluasi Riset Kualitatif Dan Kuantitatif*, I (Yogayakarta: Pustaka Pelajar, 2015).

PEMBAHASAN

Tentang Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah

Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah adalah sekolah yang didirikan atas inisiasi warga desa Kalibening dengan pelopornya beliau yang bernama Ahmad Bahruddin. Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah ini didirikan atas dasar kebutuhan masyarakat Desa Kalibening, yang mayoritas adalah petani, pada ketersediaan layanasn pendidikan yang murah, terjangkau namun tetap berkualitas. Tepatnya pada pertengahan tahun 2003 ketika masa penerimaan siswa baru setingkat SMP, para orang tua murid yang hendak menyekolahkan anak-anak mereka ke kota mengalami keresahan dan kegelisahan. Para orang tua ini kemudian bertemu dan saling membincangkan permasalahan yang mereka hadapi, mulai dari masalah biaya sekolah yang tidak terjangkau, jarak sekolah yang jauh hingga mengkritisi kualitas pendidikan yang ditawarkan oleh sekolah-sekolah formal.

Dinyatakan oleh Bahruddin bahwa selain masalah biaya sekolah yang mahal atau komersialisasi pendidikan, persoalan lain yang digarisbawahi oleh Bahruddin reduksi pemaknaan konsep dan praktik pendidikan oleh institusi pendidikan. Bahruddin menyebutkan bahwa praktik pendidikan di sekolah yang selama ini berjalan seolah memaksa anak berjarak dengan lingkungan tempat tinggalnya. Anak tidak dibelajarkan dan diajarkan bagaimana cara mengenal dan memahami potensi serta sumber daya yang ada didesanya sendiri. Sehingga tidak mengherankan jika lulusan sekolah justru gagap atau menjadi makhluk asing dan mengasingkan ketika hadir ditengah masyarakat dan berhadapan dengan kompleksitas permasalahan yang ada di masyarakat.

Anak sebagai subjek pendidikan yang mempunyai keunikan dan keberagaman kebutuhan, perasaan, sikap, minat, kreativitas dan kecerdasan cenderung disamaratakan dalam proses pendidikan. Anak digiring untuk mengikuti kurikulum, peraturan dan ketentuan di sekolah tanpa kompromi. Anak menjadi pribadi yang takut gagal, takut salah, takut berbeda sehingga memunculkan sikap yang kompetitif daripada kooperatif dan kolaboratif [12]. Secara tidak langsung, sikap-sikap intoleran terhadap perbedaan melalui enkulturasi budaya sekolah tertanam dalam diri anak. Ditegaskan oleh Bahruddin dalam wawancara dengan peneliti sebagai berikut.

> "Selama ini pemerintah menyamaratakan kurikulum. Pemerintah seperti berasumsi anak-anak bodoh dan tidak tahu sehingga harus diajari biar pintar. Kenyataannya, kurikulum nasional menjadikan anak pintar tapi kurang arif, tidak kenal lingkungan sekitarnya, potensi dan kondisi desanya. Tidak ada pelibatan anak dimana anak ikut memikirkan perbaikan desanya, melakukan konservasi dan pelestarian sumber daya desanya.

[12] Ma'arif, Kholiq, and Elizabeth, *School Culture Di Madrasah Dan Sekolah*.

> Sementara pendidikan sekolah lewat institusi negara mengatur anak dari warna kaos kaki sampai rambut". (Bahruddin/Wcr/hal.12-13)

Berdasarkan pembicaraan tersebut, muncul gagasan yang disepakati bersama oleh masyarakat untuk membentuk sekolah yang murah, ramah dan berkualitas. Qaryah Thayyibah diambil dari bahasa Arab Qaryah yang berarti dusun atau desa, sedangkan Thayyibah memiliki arti elok, cantik, indah, baik, bagus. Qaryah Thayyibah secara harfiyah mengandung arti desa yang indah. Awal pelaksanaan pendidikan di Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah adalah SMP Terbuka Qaryah Thayyibah yang dijalankan dengan menginduk pada SMP Negeri 10 Salatiga. Proses pembelajaran dijalankan sebagaimana sekolah formal pada umumnya dengan mengadopsi kurikulum nasional sebagai acuan proses belajar anak. Pada tahun 2006 SMPT-QT bertransformasi menjadi Pusat Kegiatan Belajar Masyarakat (PKBM) di bawah naungan Dinas Kesetaraan Pendidikan non formal. Perubahan menjadi PKBM tercatat secara legal di Dinas Pendidikan Pemuda dan Olahraga Kota Salatiga. Seiring perubahan status menjadi PKBM, nama SMPT-QT berubah menjadi Komunitas Belajar Qaryah Thayyibah (KBQT). Perubahan status menjadi KBQT berdampak pada penyelenggaraan pendidikan yang lebih otonom dan dinamis.

Penyelenggaraan pendidikan Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah yang otonom dan dinamis tercermin dalam visi, misi dan tujuan pendidikan yaitu:

1. pendidikan yang membebaskan yaitu pelaksanaan pembelajaran tidak membendung kreativitas dan jiwa kritis anak,
2. keberpihakan pada seluruh warga belajar yaitu pendidikan dan pengetahuan adalah hak setiap orang sehingga tidak ada diskriminasi dalam pendidikan yang mengakibatkan orang lain tidak mampu mengakses pendidikan layak,
3. partisipatif dan keterlibatan antara pengelola, orang tua, anak dan masyarakat dalam merancang sistem pendidikan,
4. kurikulum berbasis kebutuhan warga belajar dan masyarakat sekitar sebagai bagian dari usaha menjawab kebutuhan pengelolaan dan penguatan sumberdaya lokal yang tersedia untuk menjaga kelestarian lingkungan,
5. metode pembelajaran kerja sama yaitu metode pembelajaran yang dibangun selalu didasarkan pada proses kerjasama antara pendamping belajar dan warga belajar yang sama-sama berproses dalam belajar,
6. evaluasi berpusat pada subjek belajar, dan
7. percaya diri pengakuan atas keberhasilan bergantung pada subjek pembelajar sendiri bukan dari ijazah atau pengakuan dari pihak lain.

Nilai- Nilai Sosio- Religius Masyarakat dalam Budaya Sekolah

Pembiasaan nilai-nilai positif dilakukan oleh pihak sekolah melalui budaya yang ditanamkan di sekolah. Pendidikan nilai tidak diberikan dalam bentuk indoktrinasi tetapi dilakukan melalui pendekatan secara komprehensif dengan melibatkan orang tua, pendidik dan masyarakat. Pendidikan nilai melalui pendekatan komprehensif di sekolah alternatif Qaryah Thayyibah sesuai pendapat Kirschenbaum (1995 dalam Zuchdi yang dinyatakan bahwa pendidikan nilai yang komprehensif adalah adanya inkulkasi (penanaman nilai), modelling (pemberian teladan), dan fasilitasi pembuatan keputusan moral secara

bertanggung jawab dan pemberian keterampilan-keterampilan lainnya (*skill building*)[13]. Kirschenbaum juga menambahkan bahwa pendekatan penanaman nilai secara komprehensif akan semakin efektif melalui pelibatan orang tua, pendidik dan masyarakat dalam memberikan pendidikan nilai dan moralitas kepada generasi muda. Beberapa contoh sikap masyarakat yang menjadi inspirasi bagi konstruksi budaya di sekolah alternatif Qaryah Thayyibah secara lebih rinci dapat dilihat pada Tabel 1.

Tabel 1. Sikap Masyarakat sebagai Inspirasi Pembentuk Karakter Anak Melalui Budaya Sekolah

Sikap Masyarakat	Budaya Sekolah	Karakter yang Ditanamkan
Inisiasi penyelenggaraan pendidikan yang murah, ramah dan berkualitas secara mandiri	Pelaksanaan pembelajaran dibebaskan dari belenggu seperti yang ada di sekolah formal (seragam, peraturan, biaya sekolah yang mahal, dll)	kritis, berpikir merdeka
	Anak merumuskan, menetapkan, melaksanakan, menyiapkan dan melakukan evaluasi belajar secara mandiri	tanggung jawab, mandiri, kerja keras, semangat, aktif, percaya diri disiplin
	Proses belajar didasarkan pada kebutuhan, keinginan dan kecerdasan masing-masing anak	toleran, empati, semangat kekeluargaan
	Penerimaan warga belajar tidak didasarkan kriteria tertentu seperti kecerdasan dan latar belakang ekonomi	
	Besaran sumbangan sekolah disesuaikan dengan kemampuan orang tua dan tidak bersifat paksaan	sederhana, empati, peka
Pelibatan dan kemitraan masyarakat dalam merancang sistem pendidikan di desa	Pelibatan warga belajar dalam pertemuan rutin bersama orang tua serta pelibatan warga belajar pada setiap pengambilan keputusan terkait dengan kegiatan belajar di sekolah	partisipatif, egaliter, dialogis
	kerjasama antara warga belajar dan pendamping belajar dalam proses pembelajaran	kerjasama, gotong royong

[13] Zuchdi, *Humanisasi Pendidikan*, 1st ed. (Jakarta: Bumi Aksara, 2008).

Sikap Masyarakat	Budaya Sekolah	Karakter yang Ditanamkan
Musyawarah dalam menyelesaikan masalah pendidikan di desa	pelaksanaan pembelajaran dengan metode diskusi dan bersifat dialogis	komunikatif, rasa hormat, sabar, sopan santun
Kegiatan belajar di rumah ibadah yang ada di desa	Mengumandangkan adzan, sholat berjamaah, tadarrus dan tawassi/diskusi anak-anak di musholla desa	religius, berbaur, toleran
Pemanfaatan potensi dan sumber daya di desa untuk belajar	Kunjungan ke sawah, kebun, *home industry*, dll	berbaur, bersyukur, toleran, menghormati, menghargai, komunikatif, kasih sayang,
	Kunjungan atau mengundang ahli untuk berdiskusi, seperti dokter desa, petani, pengusaha, kyai/ustadz, dst	

Pemanfaatan potensi lokal dan sumber daya desa (*locallity based context*) menunjukkan penekanan pihak sekolah terhadap pentingnya interaksi sosial anak dengan nilai-nilai sosial budaya di masyarakat dalam proses pembelajaran. Pendidikan menjadi wahana untuk mentransmisikan nilai-nilai masyarakat Desa Kalibening yang positif kepada anak seperti sikap gotong-royong, bekerja keras, mandiri, religius, sopan santun, ramah tamah, toleransi, kritis dan lain-lain. Menurut Bahruddin dan masyarakat Desa Kalibening nilai sosial budaya masyarakat merupakan warisan budaya yang perlu dipertahankan dari generasi ke generasi ditengah modernitas dan globalisasi yang mengelilingi anak. Nilai-nilai masyarakat sudah selayaknya menjadi inspirasi untuk pembentuk latar belakang sosio-kultural (*socio-cultural background*) yang tertanam dan tercermin dalam sikap dan perilaku anak.

Proses enkulturasi budaya di sekolah alternatif Qaryah Thayyibah tercermin dalam kebijakan sekolah, proses pembelajaran, kegiatan anak dan interaksi sosial anak di sekolah. Salah satu diantaranya yang menarik adalah penggunaan istilah pendamping belajar dan warga belajar. Penggunaan istilah pendamping belajar dan warga belajar diyakini dapat menciptakan komunikasi non-hirarki sehingga suasana belajar anak jauh dari kesan beku dan kaku. Pembelajaran yang dialogis di sekolah alternatif tersebut pada akhirnya dapat membentuk pribadi anak yang berkarakter percaya diri, aktif, kritis, berpikir merdeka dan toleran. Hal serupa dilaporkan oleh Fakhruddin dan Utsman dalam penelitiannya mengenai pembelajaran dialogis di sekolah alternatif Qaryah Thayyibah melalui penanaman nilai-nilai religiusitas, kemandirian, kejujuran, rasa hormat, tanggung jawab, disiplin dan kolaborasi dalam pembelajaran[14].

[14] Fakhruddin; and Utsman, "Dialogical Learning Strategies to Form Character in the Alternative School Qaryah Thayyibah in Kalibening Village, Salatiga, Central Java," *Journal of Asian Scientific Research* 6, no. 2 (2016): 34–40, https://doi.org/10.18488/journal.2/2016.6.2/2.2.34.40.

Proses belajar yang memberikan tanggungjawab dan melibatkan anak dalam kondisi masyarakat melalui pemecahan permasalahan sosial, ekonomi dan budaya masyarakat setempat dapat mengantarkan anak menjadi pribadi yang percaya diri dalam mengagendakan perubahan-perubahan di lingkungan tempat tinggalnya. Pelibatan anak ini dapat menghindarkan anak dari keretakan kepribadian (*split personality*) akibat dari kontradiksi materi yang diterima di sekolah dengan fenomena ketimpangan di masyarakat [15]. Pendidikan yang dijalankan melalui pengakuan, pelibatan dan kemitraan berbagai pihak seperti anak, keluarga, masyarakat dan sekolah pada akhirnya dapat menciptakan tatanan sosial-kultural yang demokratis dan humanis.

Pendidikan, Pembudayaan (Enkulturasi) dan Sekolah

Tujuan pendidikan adalah untuk membentuk manusia agar menjadi makhluk yang mampu bersosialisasi dan menyesuaikan diri dengan masyarakat[16]. Dalam hal ini, diperlukan proses internalisasi nilai-nilai budaya setempat sebagai bekal mempersiapkan peserta didik agar siap menjalani hidup ditengah masyarakat. Sekolah menjadi sarana penting dalam proses enkulturasi atau pembudayaan nilai-nilai sosio-religius masyarakat setempat. Proses belajar tidak terbatas pada pengumpulan sejumlah pengetahuan (*to know*) tetapi juga proses untuk memahami dan menerapkan pengetahuan tersebut di kehidupan nyata.

Praktik enkulturasi nilai sosio-religius yang diilhami dari budaya masyarakat setempat dapat memperlebar ruang partisipasi dan pelibatan penyelenggaraan pendidikan bagi orang tua dan masyarakat. Sebagaimana dilakukan oleh Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah yang melibatkan masyarakat desanya dalam penentuan kebijakan sekolah atau sebaliknya, melibatkan peserta didik dengan agenda dan kegiatan-kegiatan masyarakat di desa. Hal ini menjadi penting karena pendidikan sebagaimana dicantumkan dalam Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional bahwa masyarakat juga menjadi bagian penting yang turut berperan dan memberikan dukungan sumber daya terhadap penyelenggaraan pendidikan. Namun kondisi saat ini, diketahui bahwa partisipasi masyarakat Indonesia terhadap pendidikan masih rendah. Beberapa faktor yang melatarbelakangi hal tersebut diantaranya (1) kondisi kultural, sosial dan geografis masyarakat Indonesia, (2) persoalan pembiayaan/ financial, (3) serta kebijakan yang belum mengakomodir secara baik implementasi pelibatan masyarakat dalam penyelenggaraan pendidikan [17].

Oleh karenanya, sebagai upaya untuk memastikan konsistensi pendidikan dalam proses enkulturasi, perlu dirancang dan diimplementasikan proses pembelajaran di sekolah yang mengkondisikan dan mengaitkan budaya peserta didik di sekolah dengan budaya masyarakat setempat. Sekolah sebagai lembaga pendidikan formal diposisikan sebagai tahap fungsional, yaitu sebagai agen

---

[15] Bahruddin and Makin M, *Pendidikan Humanistik (Konsep, Teori Dan Aplikasi Praktis Dalam Dunia Pendidikan)* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007).

[16] Juanda, “Peranan Pendidikan Formal Dalam Proses Pembudayaan.”

[17] S. Mas, “Partisipasi Masyarakat Dan Orang Tua Dalam Penyelengaraan Pendidikan,” *El-Hikmah: Jurnal Kependidikan Dan Keagamaan* VIII, no. 2 (2011): 241894.

transformasi nilai yang memiliki fungsi memberikan dan menanamkan nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat [18].

KESIMPULAN

Pendidikan dan kebudayaan ibarat dua keping mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Metode yang dilakukan oleh Sekolah Alternatif Qaryah Thayyibah untuk menginternalisasikan nilai-nilai sosial, kultural dan religious masyarakat setempat adalah dengan mentransformasikan nilai-nilai tersebut dalam visi, misi, dan tujuan pendidikan serta program dan kegiatan sekolah. Melalui penguatan interaksi anak dengan masyarakat dalam kegiatan sekolah dan melibatkan anak secara aktif dengan sejumlah kegiatan sosial, kultural dan agama di desa mengantarkan anak pada rasa kepemilikan (*sense of belonging*) terhadap masyarakat dan lingkungan tempat tinggalnya.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Fandi, H. (2012). Akar-akar Historis Perkembangan Pondok Pesantren. *Jurnal Al-Qalam*, 13, 74–90.

Bahruddin, and Makin M. *Pendidikan Humanistik (Konsep, Teori Dan Aplikasi Praktis Dalam Dunia Pendidikan)*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.

Bali, Muhammad Mushfi El Iq, and Susilowati Susilowati. "Transinternalisasi Nilai-Nilai Kepesantrenan Melalui Konstruksi Budaya Religius Di Sekolah." *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 16, no. 1 (2019): 1–16. https://doi.org/10.14421/jpai.jpai.2019.161-01.

Creswell, John. *Riset Pendidikan: Perencanaan, Pelaksanaan, Dan Evaluasi Riset Kualitatif Dan Kuantitatif*. I. Yogayakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Djumhur, and Danasuparta. *Sejarah Pendidikan*. Bandung: CV Ilmu Bandung, 1959.

Fakhruddin;, and Utsman. "Dialogical Learning Strategies to Form Character in the Alternative School Qaryah Thayyibah in Kalibening Village, Salatiga, Central Java." *Journal of Asian Scientific Research* 6, no. 2 (2016): 34–40. https://doi.org/10.18488/journal.2/2016.6.2/2.2.34.40.

Fauzi, Ahmad. "Konstruksi Model Pendidikan Pesantren: Diskursus Fundamentalisme Dan Liberalisme Dalam Islam." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 18, no. 1 (2018): 85. https://doi.org/10.21154/altahrir.v18i1.1161.

Hakim, Lukman. "Internalisasi Nilai-Nilai Agama Islam Dalam Pembentukan Sikap Dan Perilaku Siswa Sekolah Dasar Islam Terpadu Al-Muttaqin Kota Tasikmalaya." *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 10, no. 1 (2012): 67–77. http://jurnal.upi.edu/file/5_Penanaman_Nilai.pdf%0Ahttps://media.neliti.com/media/publications/108820-ID-penerapan-strategi-pembelajaran-kreatif.pdf.

Herlina, Hani. "Penanggulangan Kenakalan Remaja Di SMP Daarut Tauhid Boarding School." *Sosietas* 6, no. 2 (2016).

Juanda, Juanda. "Peranan Pendidikan Formal Dalam Proses Pembudayaan." *Lentera Pendidikan : Jurnal Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan* 13, no. 1 (2010): 1–

[18] Ashif Az Zafi, "Transformasi Budaya Melalui Lembaga Pendidikan (Pembudayaan Dalam Pembentukan Karakter)," *Al-Ghazali* I, no. 1 (2018): 1–16.

15. https://doi.org/10.24252/lp.2010v13n1a1.

Kurniawan, Syamsul. "Pendidikan Karakter Dalam Islam Pemikiran Al-Ghazali Tentang Pendidikan Karakter Anak Berbasis Akhlaq Al-Karimah." *Tadrib: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 3, no. 2 (2018): 197. https://doi.org/10.19109/tadrib.v3i2.1792.

Ma'arif, Syamsul, Abdul Kholiq, and Misbah Zulfa Elizabeth. *School Culture Di Madrasah Dan Sekolah*. Semarang: IAIN Walisongo Semarang, 2012.

Mas, S. "Partisipasi Masyarakat Dan Orang Tua Dalam Penyelengaraan Pendidikan." *El-Hikmah: Jurnal Kependidikan Dan Keagamaan* VIII, no. 2 (2011): 241894.

Sairin, Sjafri. *Perubahan Sosial Masyarakat Indonesia Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Yanuarti, Eka. "Pemikiran Pendidikan Ki. Hajar Dewantara Dan Relevansinya Dengan Kurikulum 13." *Jurnal Penelitian* 11, no. 2 (2018): 237–66. https://doi.org/10.21043/jupe.v11i2.3489.

Zafi, Ashif Az. "Transformasi Budaya Melalui Lembaga Pendidikan (Pembudayaan Dalam Pembentukan Karakter)." *Al-Ghazali* I, no. 1 (2018): 1–16.

Zuchdi. *Humanisasi Pendidikan*. 1st ed. Jakarta: Bumi Aksara, 2008.

SCOUTS AND RELIGIOSITY IN INDONESIAN TRANSNATIONAL ISLAMIC SCHOOLS

Toto Suharto, Abd. Faishol, Hafidah

Institut Agama Islam Negeri Surakarta
Jl. Pandawa Pucangan Kartasura Sukoharjo, Jawa Tengah Indonesia.
toto.suharto@iain-surakarta.ac.id abdullahfaishol@yahoo.com
hafida_hva@yahoo.com

Abstrak: Pramuka sebagai kepanduan Indonesia merupakan pembelajaran ekstrakurikuler yang wajib diikuti oleh seluruh siswa Indonesia, di mana kurikulumnya berisi materi keislaman. Artikel ini bertujuan untuk mendeskripsikan dimensi religiusitas materi keislaman pada Pramuka di dua SMA di Surakarta dan Klaten. Dengan analisis ideologi, dapat ditemukan enam dimensi religiusitas: dimensi ideologis, ritual-maḥḍah, ritual-sosial, apresiasi spiritual, konsekuensial, dan dimensi intelektual. Materi keislaman dalam kurikulum kepramukaan ini telah mengarah pada salafiasi kepramukaan, yaitu berupa "Quranisasi" atau "Arabisasi". Artikel ini juga menemukan adanya sinergi ideologis antara Salafi-Saudi dan Salafi-Mesir dalam kepanduan karena keduanya memiliki simpul Salafisasi yang sama yang membuat anggotanya berpikir dan bertindak secara eksklusif berdasarkan eksklusivitas ideologi Salafisme itu sendiri. Oleh karena itu, tulisan ini mengemukakan pentingnya wawasan kebangsaan dalam gerakan pramuka di seluruh dunia karena dengan wawasan tersebut anggota pramuka dapat menjadi warga negara yang inklusif dan demokratis, tidak eksklusif.
Key words*:* *Pramuka, religiusitas, Pendidikan Islam, Islam Indonesai, Salafisasi*

Abstract : Pramuka as Indonesian scouting is extracurricular learning that must be followed by all Indonesian students, where the curriculum contains Islamic material. The article aims to describe Islamic material's religiosity dimensions in the Scouts of two high schools in Surakarta and Klaten. With an ideological analysis, six religiosity dimensions can be found: ideological, maḥḍah ritual, social ritual, spiritual appreciation, consequential, and intellectual dimension. Islamic material in the scouting curriculum has turned to the Salafisation of scouting in the form of "Quranisation" or "Arabisation". The article also finds an ideological synergy between Salafi-Saudi and Salafi-Egyptian in scouting because both have a node Salafisation that makes the members think and act exclusively based on Salafism ideology's exclusivity. Thus, this article has been suggested the importance of nationalism insights in scouting movements worldwide because with this insight, scouting members can become inclusive and democratic citizen, not exclusive.
Keywords: *Pramuka*, religiosity, Islamic education, Indonesian Islam, Salafisation

A. Introduction

Indonesian independence is the result of national awareness of various elements, which is the scouting movement. This movement dramatically contributes to independence because it can foster a spirit of patriotism and nationalism by loving the motherland and accepting a nation-state's idea[1]. The Regulations of the Minister of Education and Culture Nu. 63 of 2014, the Government has set up scouting education as a compulsory extracurricular. In the 2013 Curriculum perspective, scouting education strengthens spiritual attitudes, social attitudes, or skills. There is a synergy between the subjects presented in the Curriculum 2013 with scouting education material. Scout Education for *Penegak*-level is aimed at spiritual, emotional, social, intellectual and physical development, following the religion it embraces[2], including for Muslim students. The SKU items contain Islamic material for the Scouts of this level.

An exciting phenomenon at this time is the Scouts carried out by "transnational Islamic schools". According to Lestari, schools in the Integrated Islamic School Network (JSIT) have their unique curriculum, including the Scout curriculum, which integrates the national Scout curriculum with Islamic values in the SIT (*Sekolah Islam Terpadu*) Scout[3]. Recently a video of SDIT (*sekolah dasar Islam terpadu*) students in Scouts wearing a flag was flying the *Tauhid* flag typical of the prohibited organization HTI (*Hizbut Tahrir Indonesia*)[4]. Then came the news about the exploitation of children for political purposes, which contained a group of Scouts who chanted "Ganti Presiden" with the words of *Takbir* and *Salawat*[5]. These two cases illustrate that scouting has been infiltrated by other interests that are not in line with Scout's goals. Scouting is an actual moral movement that binds its members to become model citizens who believe in God, are loyal to the country, behave well, are responsible, and care for the environment[6]. Naturally, an assessment arises that extremism's ideology has infiltrated educational institutions, including Scouts, to concern many people[7].

---

[1] Pujo Semedi, 'Padvinders , Pandu , Pramuka : Youth and State in the 20th Century Indonesia', *Africa Development*, XXXVI.3 & 4 (2011), 19–38.

[2] Tim SKU Penegak, *Panduan Penyelesaian Syarat Kecakapan Umum Pramuka Golongan Penegak: Spiritual, Emosional, Sosial, Intelektual, Dan Fisik (Pegangan Untuk Pembina)* (Jakarta: Kwartir Nasional Gerakan Pramuka, 2011).

[3] Heni Lestari, 'Pendidikan Agama Dan Nasionalisme: Studi Pada Sekolah Islam Terpadu Di Jakarta' (UIN Syarif Hidayatullah, 2017) <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/41660/1/HENI LESTARI.pdf>.

[4] Duta Islam, 'Duh, Siswa SDIT Pekanbaru Diajari Kibarkan Bendera HTI Sambil Nyanyi-Nyanyi', 2018 <https://www.dutaislam.com/2018/02/duh-siswa-sd-it-pekanbaru-diajari-kibarkan-bendera-hti-sambil-nyanyi-nyanyi.html> [accessed 10 July 2019].

[5] DetikNews, 'Viral Anak Sekolah Teriak Ganti Presiden, Tim Prabowo Tak Setuju', 2018 <https://news.detik.com/berita/d-4256975/viral-anak-sekolah-teriak-ganti-presiden-tim-prabowo-tak-setuju?> [accessed 10 July 2019].

[6] Pujo Semedi, 'Pramuka: Scouting Days of Fun', in *Identities and Social Transformations in Modern Indonesia*, ed. by Cathryn Robinson (Leiden: Brill, 2016), pp. 113–29.

[7] Suratno, 'Old Wine in the New Bottle: Revitalisasi Karang Taruna Dan Pramuka Untuk Menangkal Ekstremisme-Kekerasan', *Convey Report*, 1.7 (2018), 1–39.

Scouts have significant endurance related to religious tolerance and nationalism. Still, this endurance only applies to public school Scouts whose ideology is based on Pancasila, not schools with transnational Islamic categories. Azra noted that "Integrated Islamic schools" are now a challenge for reforming Islamic education in Indonesia[8]. Tan even mentioned that Islamic schools promote an anti-government ideology, such as Salafi educational institutions affiliated with Saudi Arabia[9], among these Indonesia Islamic schools.

Indonesian Islam, since *Era Reformasi,* was faced with an ideological challenge, namely the tendency to turn Indonesia into an Islamic state, both politically and non-politically. Suharto mentions three trends of transnational Islam already in Indonesia, *i.e*., the transnational Islam of the Sunni Arab Middle East network like movements affiliated with Hizbut-Tahrir and Muslim Brotherhood and Saudi Arabia's Salafism; the Sunni Indian subcontinent network like Tablighi Jama'at; and the Iran-Arab Shi'ism like Indonesian Shi'i movement. All these transnational Islamic movements concentrate their religious ideology efforts through Islamic education, except for the politically oriented Hizbut-

---

[8] Azyumardi Azra, 'Reforms in Islamic Education: A Global Perspective Seen from the Indonesian Case', in *Reforms in Islamic Education: International Perspectives*, ed. by Charlene Tan (London: Bloomsbury, 2014), pp. 59–75.

[9] Charlene Tan, 'Educative Tradition and Islamic School in Indonesia', *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 14.May 2010 (2014), 47–62.

Tahrir[10]. A network of Turkish educational institutions based on the Fethullah Gullen movement once existed in Indonesia, such as *SMA Semesta Semarang*. However, recently these schools separated from this movement due to Turkey's military coup in 2016[11]. Moreover, under President Susilo Bambang Yudhoyono, more attention is given to conservative Islamic groups' interests with an unprecedented level of power and legitimacy[12].

This study assumes that when the transnational Islamic school Scout curriculum contains Islamic material, then the content of this material can be viewed from the dimension of religiosity. According to the World Organization of the Scout Movement, Scout members also need to be taught materials that contain religious/spiritual content[13]. With ideological analysis, this study intends to describe the aspect of religiosity in the Scout curriculum of transnational Islamic schools, with the SMA ABBS Surakarta's case representing the Muslim Brotherhood network Islamic school and the SMA IT Ibnu Abbas Klaten representing the Salafi-Wahhabi network Islamic school. These two schools were chosen because Salafism now has the most numerous private educational institutions in Indonesia.

Modified Theory of Religiosity Dimensions

According to Ancok and Suroso, religiosity's dimensions include five things: the ideological dimension, the ritual dimension, the appreciation and experience dimension, the consequential dimension, and the intellectual dimension[14]. Meanwhile, Pearce et al. mentions five other dimensions but with different connotations[15]. *First*, the dimensions of religious beliefs, namely "the acceptance of a standard set of religious beliefs, such as God, the afterlife, the supernatural, etc.". In Islam, this term refers to the *akidah* dimension. *Second*, the dimension of religious exclusivity, that is, one holds certain religious beliefs more absolutely so that the view of all living rules is permanent and has been ordained by God. In Islam, this dimension is called maḥḍah worship. *Third*, the dimension of personal practice, namely how humans as individual creatures have a personal connection with the Sacred, is reflected in their religious behaviour in daily life. In Islamic terminology, this dimension is related to morals. *Fourth*, the external

---

[10] Toto Suharto, 'Transnational Islamic Education in Indonesia: An Ideological Perspective', *Contemporary Islam*, 12.2 (2018), 101-122. <https://doi.org/10.1007/s11562-017-0409-3>.

[11] Adirini Pujayanti, 'Hubungan Bilateral Turki-Indonesia Pasca-Kegagalan Kudeta Militer', *Majalah Info Singkat Badan Keahlian DPR*, 8.14 (2016), 4–8.

[12] David M. Bourchier, 'Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism', *Journal of Contemporary Asia*, 49.5 (2019), 713–33 <https://doi.org/10.1080/00472336.2019.1590620>.

[13] World Organization of the Scout Movement, *Scouting and Spiritual Development* (Genewa: World Scout Bureau, 2001).

[14] Djamaludin Ancok and F. Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam Atas Problem-Problem Psikologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994).

[15] L Pearce, George M. Hayward, and Jessica A. Pearlman, 'Measuring Five Dimensions of Religiosity Across Adolescence', *Review of Religious Research*, 59.3 (2017), 367–93 <https://doi.org/10.1007/s13644-017-0291-8>.

practice dimension includes a person's presence in religious activities as a community member, so it is related to social relations with other groups. In Islam, this dimension is called *mu'āmalah* worship. *Fifth*, the dimension of religious salience, namely how important religion is to an individual's life, contains a relative position that can affect his life. In Islam, this dimension can be called Islamic spirituality is a significant awareness of divinity as a guide in cleansing the heart and good deeds. Religion is not just a symbol without meaning. But with spirituality, religion becomes full of meaning[16].

To describing the religiosity of Scouts of transnational Islamic schools, this study modifies the theory of Ancok and Suroso with the ideas of Pearce et al., which appears in the following table:

Table: Modification of the Theory of Religiosity Dimensions

No.	Dimensions of Religiosity	Ancok and Suroso	Pierce et.al
1.	Ideological Dimension	1. Ideological Dimension	1. Religious-Ideological Beliefs
2.	Ritual-Mahdah Dimension	2. Ritual Dimension	2. Religious Exclusivity
3.	Ritual-Social Dimension		3. External Practice
4.	Spiritual Aprepiaction Dimension	3. Aprepiation Dimension	4. Religious Salience
5.	Consequential Dimension	4. Consequential Dimension	5. Personal Practise
6.	Intellectual Dimension	5. Intellectual Dimension	

The table above shows that the religiosity dimensions modified are substantial. Other dimensions can be considered fundamental in religiosity, so the two theories complement each other.

Islamic Religiosity in the Scouts Curriculum

Ideological Dimension

The ideological dimension for SMA ABBS is packaged in learning through PAI subjects. ABBS Scout Advisors informs that to strengthen Islam; the SMA ABBS Scouts also hold a *Kultum* Scout after Zuhr every Saturday starting at 10.20 to 12.20 WIB. There was a prayer in the congregation between this time, followed by the Scout cultivation, which provided Islamic material, including material related to the ideological dimension. *Tauhid* material, for example, is taught that in the *Api Dharma*, what is worshipped is not fire. It is only a symbol for the spirit that Islamic values do not conflict with Scouts.

Furthermore, the Coach of ABBS Scout stated:

> "Islamic material is carried out by linking Scout knowledge and skills with Islamic values. For example, the material of *Tauhid* has applied through the

[16] Haidar Bagir, *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama Dan Spiritualitas Di Zaman Kacau* (Bandung: Mizan, 2017).

Api Dharma (Campfire) activity. Here it is taught that we are not worshipping fire. This activity is only a symbol to increase enthusiasm. Also, *Trisatya* (Three Promises) and *Dasadharma* (Ten Devotions) of Pramuka must be memorized. It does not contradict Islam which is taught in the material of *Tauhid*. The learning is also associated with Quranic verses as a form of improvisation learning on the *Dasadharma Pramuka* material. This improvisation process is intended to generate enthusiasm and stability that Islamic values do not conflict with the Scouts" (personal information, August 19, 2019).

Meanwhile, for SMA Ibnu Abbas Scouts, the Scouts Coach said that Scouts at this school were held every Saturday by participating in the JSIT Scouts. It was done three years ago. For the Klaten area, this school is the only one included in the IT category, and its scouting is under the coordination of the JSIT Scouts (personal information, August 13, 2019).

It is known that JSIT adopted the *Muwāṣṣafāt* of the Muslim Brotherhood to shape its students' character. The concept of *Muwāṣṣafāt* contains "Sepuluh Kepribadian" (Ten Characters) that were designed by Hassan al-Banna, one of which is *Salīm al-Aqīdah* (straight beliefs)[17] [18]. In this context, materials related to the ideological dimension are taught to the Scout members in an integrated manner with religious learning at the Pesantren Ibnu Abbas. According to the Head of *Ambalan (*a training forum for Scouts level *Penegak* totalling around 32 members), one of the *Tauhid* subject textbooks is *Ringkasan Kitab Tauhid* by Fauzan bin Fauzan (personal information, August 19, 2019). Therefore, the Ten Scouts Personality, especially *Salīm al-Aqīdah*, becomes an ideological dimension for Ibnu Abbas Scouts taught in this JSIT Scout.

Ritual-Maḥḍah Dimension

SMA ABBS Scouts cannot be separated from learning to strengthen the ritual-maḥḍah dimension, which focuses on applying PAI (Islamic Religious Education) materials in scouting activities. ABBS Scout Coach admitted that Islamic materials that contain the values of the Qur'an and Hadith are taught, such as the belief of *'isy karīmā au mut syahīdā* (live a noble life or die a shahid). They are expected to become trustworthy and disciplined Muslim leaders. Every Saturday from 10.20 to 12.20, they pray in congregation, then follow the *Kultum* independently after praying. Tahajud prayers and congregational prayers are emphasized in the Scout camp's activities, including the Fajar prayer and reciting *al-Ma'śurāt* as morning and evening remembrance (personal information, August 19, 2019). *Al-Ma'śūrāt* contains prayers originating from the Qur'an and Sunnah, which are the daily practices of Muslim Brotherhood congregations[19]. Here, the ritual-maḥḍah dimension is practically related to daily worship.

---

[17] Yon Machmudi, *Islamising Indonesia : The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)* (Canberra: ANU E Press, 2008).

[18] Arief Munandar, 'Antara Jemaah Dan Partai Politik: Dinamika Habitus Kader Partai Keadilan Sejahtera (PKS) Dalam Arena Politik Indonesia Pasca-Pemilu 2004' (Universitas Indonesia, 2011).

[19] Hassan Al-Banna, *Majmū'ah Rasāil Al-Imām Al-Bannā*, ed. by Ismail Turki (Al-Bashair, 2010).

The same tone also happened at SMA Ibnu Abbas's Scouts. According to the Head of *Ambalan,* some fiqh books have been studied in Pesantren Ibnu Abbas, such as *Matn Abī Syujjā*' and *al-Wajīz fi Fiqh al-Sunnah wa al-Kitāb al-Azīz* (personal information, August 19, 2019). *Matn Abī Syujjā* is introductory fiqh that only contains 48 pages[20]. In contrast, *al-Wajīz* is a fiqh encyclopedia that includes 680 pages[21], authored by Abdul Azim Badawi, who has relation to Shaykh Nashiruddin al-Albani[22]. Learning fiqh with these textbooks is none other than so that Scout members have the character of "Ten Scout Personality" according to the Muwāṣafāt Jemaah Tarbiyah, especially the character *ṣaḥīḥ al-'ibādah* (valid worship).

Ritual-Social Dimension

The ritual-social dimension taught in the ABBS Scout curriculum are practical; namely, Scout members are directly involved in actual work such as cleaning the school environment. The Head of SMA ABBS admitted that Scout members were involved in various social activities to care for the environment, such as the Scout Service Day program (personal information, August 19, 2019). According to the Head of *Ambalan*, this activity is beneficial because Islamic values are taught in the classroom and proven by actual work, considering that Scouts are also part of *Dakwah*.

> "Scouts are also a means for *Dakwah*. Studying Islam based only on classroom learning is certainly not fun, but Islamic studies are more practical when taught in the Scouting realm. The hygiene materials taught by Islam, for example, have benefits if they are applied in life" (personal information, August 19, 2019).

It should be noted that although Ibn Abbas 'Scouts follow the guidelines of "Sepuluh Kepribadian Pandu" designed by the JSIT Scouts, the ritual-social dimension in the Scout curriculum at this school is less visible. Among the ten personalities of *Muwāṣafāt*, there is the character of *Nāfi' li Ghairih* (useful for other people), but how this character is taught and practised in scouting activities has not shown a real direction through its programs. According to Munandar's study, indeed, these ten characters of *Muwāṣafāt* are more focused on the training members personally, so they are called "Personal *Muwāṣafāt*"[23]. In the training patterns of the Jemaah Tarbiyah, there are three levels of *Muwāṣafāt*, namely ten Personal *Muwāṣafāt*, six Family *Muwāṣafāt* and seven *Irsyād al-Mujtama'*. These levels are the stages that the members of Jemaah Tarbiyah must take in making social changes. Because this *Muwāṣafāt* focuses on personal training, it is possible to have the Ibnu Abbas Scouts' ritual-social dimension have not shown concrete programs.

Spiritual Appreciation Dimension

---

[20] Abu Sujja' Ahmad bin Husain Al-Isfahani, *Matn Abī Syujjā'* (Kairo: Maktabah al-Jumhuriyyah al-'Arabiyyah).

[21] Abdul Azhim Badawi, *Al-Wajīz Fī Fiqh Al-Sunnah Wa Al-Kitāb Al-'Azīz* (Kairo: Dar al-Fawaid, 2013).

[22] Saaid.net, 'Nubżah Mukhtaṣarah 'an Al-Sīrah Al-Żātiyyah Li Al-Syaikh Al-Duktūr 'Abd Al-'Aẓīm Ibn Badawī' <http://www.saaid.net/Warathah/1/badaoi.htm> [accessed 16 August 2019].

[23] Munandar.

ABBS Scouts carry out the spirituality dimension by Ayatisation toward the contents of the *Dasadharma Pramuka*. Ayatisation comes from the word verse, which means taking texts from the Quran, namely relating and interpreting the Quranic verses that describe the scientific phenomenon[24]. This term can also be expressed in terms of *Tanṣīṣ* or Quranisation. The Scout Coach informs that the Quranisation/Ayatisation/*Tanṣīṣ* of the *Dasadharma* means to provide Quranic verses with the contents of the *Dasadharma*. It is a form of improvisation by the school to understand Scout members that the *Dasadharma* is not contradicting Islamic teachings to appreciate it in their scouting life (personal information, August 19, 2019). Improvising Scouting learning by doing Quranization of *Dasadharma* is intended to foster an appreciation of Islamic teachings. In the *Anggaran Dasar* (Statute) of ABBS Scouts, it is stated that the first principle of the *Dewan Ambalan* is Islamic Sharia, then Pancasila, UUD 1945, Trisatya and Dasadharma[25]. Since Islamic Sharia is the first principle, Quranization can be seen as the embodiment of this principle.

The same thing is found in Ibn Abbas's Scouts but a different form. When each Scout has a March Training (Latihan Baris-Berbaris/LBB) activity, all the terms contained in this LBB are conveyed in Arabic, not Indonesian, as practised by Indonesian Scouts in general. It was found that the information from the textbook used as a reference in Ibnu Abbas's LBB was the Scout cue which was expressed in Arabic. This Scout learning material is taken from Alim Sutoto and Toni Hermanto's book entitled *Scout Book: Materi Lengkap Pramuka*[26]. In addition to strengthening the language material, the Arabization of the Scout cues can be seen to enhance Scout members' religious spirituality, especially for those who make the Tahfidz Program their mainstay. It is known that Ibnu Abbas High School has a special program, namely Tahfidz Quran (memorizing Quran).

Consequential Dimension

Islamic material in the SMA ABBS Scouts supports the school's vision, namely developing a noble, disciplined, responsible, honest and socially sensitive generation. For this reason, the Head of SMA ABBS said that Scouting programs are launched to train their members to be wise and disciplined leaders (personal information, August 19, 2019). In keeping with this view, the Scout Coach states that "*Akhlak* material is therefore integrated into every scouting activity, and it is included in the Scout curriculum"(personal information, August 19, 2019). It means that all Islamic material in the ABBS Scout curriculum contains moral development values that can support its vision and mission.

Meanwhile, by adopting the "Sepuluh Kepribadian Pandu", the Ibnu Abbas Scouts seeks to direct all his programs to realize these characters as part of moral development. The "Sepuluh Kepribadian Pandu" are: 1) having straight faith; 2)

---

[24] Septi Gumiandari and Uswatun Hasanah, *The Implementation of The Integration of Science and Islam in Curriculum Development in Indonesia , Malaysia and Brunei* (Cirebon: CV. Convident, 2019).

[25] Dewan Ambalan Kusumayudha-Arimbi SMA ABBS Surakarta, *Anggaran Dasar-Anggaran Rumah Tangga (AD-ART) Dewan Ambalan Kusumayudha-Arimbi SMA ABBS Surakarta Masa Bakti 2018/2019*, 2019.

[26] Alim Sutoto and Toni Hermanto, *Scout Book: Materi Lengkap Pramuka* (Yogyakarta: About Team, 2014).

worship properly; 3) have a strong character; 4) have an adequate income; 5) have broad insight; 6) have a healthy and strong body; 7) able to combat lust; 8) able to organize their affairs neatly; 9) able to manage time, and 10) useful for others. According to the Coach of Ibnu Abbas Scouts, the position of the "Sepuluh Kepribadian Pandu" exceeds the *Dasadharma*. "Dasadharma is OK, but it is more focused on the Sepuluh Kepribadian Pandu", she admitted (personal information, August 19, 2019). For this reason, the contents of Sepuluh Kepribadian Pandu must be memorized and understood and are included in every activity of the Scout traditional ceremony.

Intellectual Dimension

ABBS scouts' intellectual dimension is sourced from the five principles of the Dewan Ambalan, namely: Islamic Sharia, Pancasila, the 1945 Constitution, Trisatya, and Dasadharma. All scouting activities cannot be separated from these five principles, Scouts' worldview in this school. The *Kurikulum Teknik Kepramukaan* mentioned that all weekly program aims to "add insight into scouting material by integrating it with the values of Islamic Sharia, Trisatya, and Dasadharma Pramuka[27]. In this context, as an integrated Islamic school that focuses on Bilingual learning, ABBS Scouts have tried to integrate Islamic teachings with the basic principles of scouting. In ceremonial activities, for example, besides recitation of Qur'an, the ceremony was also held raising of the Red and White Flag.

Uniquely, according to the Coach of the ABBS Scout, this Scout is precisely not involved with JSIT scouting activities. The school is under the coordination of JSIT, but its Scouts are independent of the JSIT Scouts. The Coach acknowledges that until now, there is no connection with the JSIT Scouts. The Scouts of this school organize many work programs, so it will be an added burden for Scout members if added with the JSIT Scout programs (personal information, August 19, 2019).

Meanwhile, Pesantren Ibnu Abbas is a *pesantren* oriented on Salafi-Wahhabi understanding. His leader's intellectual genealogy can be tracked as a graduate from LIPIA and the Islamic University of al-Imam Ibn Sa'ud. He had begun a study to Shaykh Utsaimin Syakih Bin Baz. Likewise, references such as Fauzan bin Fauzan and Shaykh Abdul Azim's works are used in this pesantren. However, this school's Scouts is under the Scouting JSIT, which in general, JSIT schools are affiliated with the Muslim Brotherhood ideology[28]. It is the uniqueness of Ibnu Abbas Scouts. The pesantren is based on Salafi-Wahhabi ideology, but the Scouts is intellectually under the JSIT Scouts' coordination.

Salafisation of Scouts: Ideological Synergy of Transnational Islamic Schools

Salafi ideology has made the Salafis have a high military attitude and be tough on groups that are not following his ideology[29]. This ideology has made them into a group that experienced "Puritanisation" and "Arabisation" to distance

---

[27] Dewan Ambalan Kusumayudha-Arimbi SMA ABBS Surakarta, *Kurikulum Teknik Keparmukaan (Tekpram) Tahun Ajaran 2018/2019*, 2019.

[28] Suharto.

[29] A.B Wahib, 'Dakwah Salafi: Dari Teologi Puritan Sampai Anti-Politik', *Media Syari'ah*, 13.2 (2011), 147–62.

themselves from other groups[30]. This ideology is so visible in the educational institutions it manages to belong to conservative Islamic educational institutions. The conservatism process in Indonesian Islam by van Bruinessen is called a "conservative turn"[31], which has spread at all Indonesian Muslim society levels[32].

Salafi doctrine is an exclusive ideology that does not recognize dialogue in the learning process. This entire ideology has made curriculum reform in Indonesia not going well because the dialogue space has become closed, not celebrate the differences in religious education[33]. It is the same as Pakistan not success when it reformed its madrasas from radicalism and extremism[34]. Simultaneously, exclusive ideologies are potentially dangerous because they can foster radicalism and violent extremism among the students[35]. In this context, such as Malaysian madrasas[36] promoted by *Kaum Muda*[37], Indonesian Scouts extensively experience Salafisation. Although the Government's educational policy is followed, however, the Salafi education institution's main character has not changed, namely as a centre of Islamic teaching that aimed to train new Muslim generations committed to the spread of Salafi ideology. Religious education, no doubt, is needed as a vehicle for promoting good community relations. Therefore, religious knowledge is to help the student understand the other fellow citizens of how democracies work and how differences may be accommodated[38]. In global societies, it is crucial to allow students to exercise their religious knowledge; thus, they know how to live peacefully with people holding

---

[30] A.B. Wahib, 'Being Pious Among Indonesian Salafis', *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, 55.1 (2017), 1–26 <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.1-26>.

[31] M. van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*, ed. by Martin van Bruinessen (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013).

[32] Din Wahid, 'Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia', *Studia Islamika*, 21.2 (2014), 375–90 <https://doi.org/10.15408/sdi.v21i2.1043>.

[33] Syafaatun Almirzanah, 'Celebrating Differences through Dialogue in Indonesia', *Religious Education*, 109.3 (2014), 234–45 <https://doi.org/10.1080/00344087.2014.911617>.

[34] M Bashir and Shoaib Ul-Haq, 'Why Madrassah Education Reforms Don't Work in Pakistan?', *Third World Quarterly*, 40.3 (2019), 595–611 <https://doi.org/10.1080/01436597.2019.1570820>.

[35] A Halafoff, K. Lam, and G. Bouma, 'Worldviews Education: Cosmopolitan Peacebuilding and Preventing Violent Extremism', *Journal of Beliefs & Values*, 40.3 (2019), 381–95 <https://doi.org/10.1080/13617672.2019.1600113>.

[36] Ahmad Fauzi Abdul Hamid, 'The Extensive Salafization of Malaysian Islam', *Trends in Southeast Asia*, 9 (2016), 1–41.

[37] Maszlee Malik, 'Salafism in Malaysia: Historical Account on Its Emergence and Motivations', *Sociology of Islam*, 5.4 (2017), 303–33 <https://doi.org/10.1163/22131418-00504003>.

[38] Janet Orchard, 'Does Religious Education Promote Good Community Relations?', *Journal of Beliefs & Values*, 36.1 (2015), 40–53 <https://doi.org/10.1080/13617672.2015.1021125>.

differing views[39]. However, this tradition not conducted well in the learning process in the Indonesian Salafi madrasas. Tan called this learning tradition a robotic practice in which students live in a totalistic environment that handicaps their autonomy. The atmosphere that emerges in such tradition is "unquestioning obedience", and the students were trained "to be robotic and not to question"[40].

In Hasan's view, Salafi educational institutions' emergence in Indonesia could not be separated from the Wahhabization carried out by Saudi Arabia[41]. The Salafisation of Indonesian Islam was played by Wahhabism and the Jemaah Tarbiyah of Muslim Brotherhood with SIT. Both of these transnational Islamic groups have raised their ideology through educational institutions. They now have the most significant educational institutions, whether in pesantren, schools or madrasas.

The case of SMA ABBS Scouts and SMA IT Ibnu Abbas Scouts shows that the educative tradition in the scouting of transnational Islamic schools has undergone a process of Salafisation. The Salafi-Saudi and Salafi-Egyptian networks have ideologically synergized the Scouts. SMA ABBS is organizationally under the coordination of JSIT, but the Scouts have their programs outside of the JSIT Scouts. While Pesantren Ibnu Abbas has a Salafi-Saudi Arabian ideology, the Scouts is under the JSIT Scout's coordination, whose ideology is the Muslim Brotherhood. There is an ideological synergy that leads to the Salafisation of Scouts because there is a common node, namely the doctrine and understanding of Salafism.

In the future, the Salafisation of Scout will be related to "Indonesianisation of Scouts", which concerns Indonesia's Government. At the time, scouting's research showed that Scout nationalism's spirit was reasonably good, but the Salafisation process also continued. It indicates that scouting has become an ideological battleground in the context of Indonesian Islam. How this battle will end requires an answer beyond this research capacity.

Conclusions

The study found that Islamic material in the Scout curriculum of transnational Islamic school has led to Scouts' Salafisation. By modifying the religiosity theory, emerging six dimensions of religiosity taught in Scouting learning. This learning focussed on "Shariatisation of Scouting". There is an ideological synergy between the Salafi-Saudi Arabia Scouts and the Salafi-Egyptian Scouts because there is a common node in doctrine and understanding of Salafism.

---

[39] Najwan Saada, 'The Theology of Islamic Education from Salafi and Liberal Perspectives', *Religious Education*, 113.4 (2018), 406–18 <https://doi.org/10.1080/00344087.2018.1450607>.

[40] Charlene Tan, 'Rationality and Autonomy from the Enlightenment and Islamic Perspectives', *Journal of Beliefs & Values*, 35.3 (2014), 327–339 <https://doi.org/10.1080/13617672.2014.980119>.

[41] Noorhaidi Hasan, 'Salafism in Indonesia: Transnational Islam, Violent Activism, and Cultural Resistance', in *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, ed. by Robert W. Hefner (New York: Routledge, 2018), pp. 246–56.

The Salafisation of Scout will become a "stumbling block" in strengthening the moderation of Indonesian Islam. The Salafi ideology taught in Scouting learning is suspected of making Scout members think and act exclusively as is the Salafi ideology's exclusivity. It is, of course, a hidden threat to the survival of the Unitary State of the Republic of Indonesia based on Pancasila.

References

———, ‘Rationality and Autonomy from the Enlightenment and Islamic Perspectives’, *Journal of Beliefs & Values*, 35.3 (2014), 327–339 <https://doi.org/10.1080/13617672.2014.980119>

———, *Kurikulum Teknik Keparmukaan (Tekpram) Tahun Ajaran 2018/2019*, 2019

Al-Banna, Hassan, *Majmū’ah Rasāil Al-Imām Al-Bannā*, ed. by Ismail Turki (Al-Bashair, 2010)

Al-Isfahani, Abu Sujja’ Ahmad bin Husain, *Matn Abī Syujjā’* (Kairo: Maktabah al-Jumhuriyyah al-‘Arabiyyah)

Almirzanah, Syafaatun, ‘Celebrating Differences through Dialogue in Indonesia’, *Religious Education*, 109.3 (2014), 234–45 <https://doi.org/10.1080/00344087.2014.911617>

Ancok, Djamaludin, and F. Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam Atas Problem-Problem Psikologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994)

Azra, Azyumardi, ‘Reforms in Islamic Education: A Global Perspective Seen from the Indonesian Case’, in *Reforms in Islamic Education: International Perspectives*, ed. by Charlene Tan (London: Bloomsbury, 2014), pp. 59–75

Badawi, Abdul Azhim, *Al-Wajīz Fī Fiqh Al-Sunnah Wa Al-Kitāb Al-‘Azīz* (Kairo: Dar al-Fawaid, 2013)

Bagir, Haidar, *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau* (Bandung: Mizan, 2017)

Bashir, M, and Shoaib Ul-Haq, ‘Why Madrassah Education Reforms Don’t Work in Pakistan?’, *Third World Quarterly*, 40.3 (2019), 595–611 <https://doi.org/10.1080/01436597.2019.1570820>

Bourchier, David M., ‘Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism’, *Journal of Contemporary Asia*, 49.5 (2019), 713–33 <https://doi.org/10.1080/00472336.2019.1590620>

DetikNews, ‘Viral Anak Sekolah Teriak Ganti Presiden, Tim Prabowo Tak Setuju’, 2018 <https://news.detik.com/berita/d-4256975/viral-anak-sekolah-teriak-ganti-presiden-tim-prabowo-tak-setuju?> [accessed 10 July 2019]

Dewan Ambalan Kusumayudha-Arimbi SMA ABBS Surakarta, *Anggaran Dasar-Anggaran Rumah Tangga (AD-ART) Dewan Ambalan Kusumayudha-Arimbi SMA ABBS Surakarta Masa Bakti 2018/2019*, 2019

Duta Islam, ‘Duh, Siswa SDIT Pekanbaru Diajari Kibarkan Bendera HTI Sambil Nyanyi-Nyanyi’, 2018 <https://www.dutaislam.com/2018/02/duh-siswa-sd-it-pekanbaru-diajari-kibarkan-bendera-hti-sambil-nyanyi-nyanyi.html> [accessed 10 July 2019]

Gumiandari, Septi, and Uswatun Hasanah, *The Implementation of The Integration of Science and Islam in Curriculum Development in Indonesia , Malaysia and Brunei* (Cirebon: CV. Convident, 2019)

Halafoff, A, K. Lam, and G. Bouma, ‘Worldviews Education: Cosmopolitan

Peacebuilding and Preventing Violent Extremism', *Journal of Beliefs & Values*, 40.3 (2019), 381–95 <https://doi.org/10.1080/13617672.2019.1600113>
Hamid, Ahmad Fauzi Abdul, 'The Extensive Salafization of Malaysian Islam', *Trends in Southeast Asia*, 9 (2016), 1–41
Hasan, Noorhaidi, 'Salafism in Indonesia: Transnational Islam, Violent Activism, and Cultural Resistance', in *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, ed. by Robert W. Hefner (New York: Routledge, 2018), pp. 246–56
Lestari, Heni, 'Pendidikan Agama Dan Nasionalisme: Studi Pada Sekolah Islam Terpadu Di Jakarta' (UIN Syarif Hidayatullah, 2017) <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/41660/1/HENI LESTARI.pdf>
Machmudi, Yon, *Islamising Indonesia : The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)* (Canberra: ANU E Press, 2008)
Malik, Maszlee, 'Salafism in Malaysia: Historical Account on Its Emergence and Motivations', *Sociology of Islam*, 5.4 (2017), 303–33 <https://doi.org/10.1163/22131418-00504003>
Munandar, Arief, 'Antara Jemaah Dan Partai Politik: Dinamika Habitus Kader Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dalam Arena Politik Indonesia Pasca-Pemilu 2004' (Universitas Indonesia, 2011)
Orchard, Janet, 'Does Religious Education Promote Good Community Relations?', *Journal of Beliefs & Values*, 36.1 (2015), 40–53 <https://doi.org/10.1080/13617672.2015.1021125>
Pearce, L, George M. Hayward, and Jessica A. Pearlman, 'Measuring Five Dimensions of Religiosity Across Adolescence', *Review of Religious Research*, 59.3 (2017), 367–93 <https://doi.org/10.1007/s13644-017-0291-8>
Pujayanti, Adirini, 'Hubungan Bilateral Turki-Indonesia Pasca-Kegagalan Kudeta Militer', *Majalah Info Singkat Badan Keahlian DPR*, 8.14 (2016), 4–8
Saada, Najwan, 'The Theology of Islamic Education from Salafi and Liberal Perspectives', *Religious Education*, 113.4 (2018), 406–18 <https://doi.org/10.1080/00344087.2018.1450607>
Saaid.net, 'Nubżah Mukhtaṣarah 'an Al-Sīrah Al-Żātiyyah Li Al-Syaikh Al-Duktūr 'Abd Al-'Aẓīm Ibn Badawī' <http://www.saaid.net/Warathah/1/badaoi.htm> [accessed 16 August 2019]
Semedi, Pujo, 'Padvinders, Pandu, Pramuka: Youth and State in the 20th Century Indonesia', *Africa Development*, XXXVI.3 & 4 (2011), 19–38
Semedi, Pujo, 'Pramuka: Scouting Days of Fun', in *Identities and Social Transformations in Modern Indonesia*, ed. by Cathryn Robinson (Leiden: Brill, 2016), pp. 113–29
Suharto, Toto, 'Transnational Islamic Education in Indonesia: An Ideological Perspective', *Contemporary Islam*, 12.2 (2018), 101-122. <https://doi.org/10.1007/s11562-017-0409-3>
Suratno, 'Old Wine in the New Bottle: Revitalisasi Karang Taruna Dan Pramuka Untuk Menangkal Ekstremisme-Kekerasan', *Convey Report*, 1.7 (2018), 1–39
Sutoto, Alim, and Toni Hermanto, *Scout Book: Materi Lengkap Pramuka* (Yogyakarta: About Team, 2014)
Tan, Charlene, 'Educative Tradition and Islamic School in Indonesia', *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 14.May (2014), 47–62

Tim SKU Penegak, *Panduan Penyelesaian Syarat Kecakapan Umum Pramuka Golongan Penegak: Spiritual, Emosional, Sosial, Intelektual, Dan Fisik (Pegangan Untuk Pembina)* (Jakarta: Kwartir Nasional Gerakan Pramuka, 2011)

van Bruinessen, M., *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*, ed. by Martin van Bruinessen (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013)

Wahib, A.B, 'Dakwah Salafi: Dari Teologi Puritan Sampai Anti-Politik', *Media Syari'ah*, 13.2 (2011), 147–62

Wahib, A.B., 'Being Pious Among Indonesian Salafis', *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, 55.1 (2017), 1–26 <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.1-26>

Wahid, Din, 'Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia', *Studia Islamika*, 21.2 (2014), 375–90 <https://doi.org/10.15408/sdi.v21i2.1043>

World Organization of the Scout Movement, *Scouting and Spiritual Development* (Genewa: World Scout Bureau, 2001)

KULTUR DIGITAL SEBAGAI SOLUSI TRANSFORMASI NILAI-NILAI ISLAM MODERAT DI MADRASAH IBTIDAIYAH

Uswatun Hasanah, Annas Ribab Sibilana, Nurhidayati

[12]IAIN TULUNGAGUNG, [3]MI BAROKAH AT-TAHDZIB
[1,2]Jalan Mayor Sujadi Timur 46 Tulungagung 66221, (0355) 321513, [3]Brenjuk-Kras-Kediri
uswah2601@gmail.com, annas.ribab@gmail.com , hidayatinur062@gmail.com

Abstrak: Manusia hidup tidak terlepas dari nilai-nilai yang membentenginya. Tanpa nilai manusia hidup tanpa ada batasan, sedangkan batasan itu menjadi penting agar seseorang tahu mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang boleh dan mana yang tidak boleh. Selama ini nilai-nilai keislaman banyak ditransformasikan dan diperkuat melalui proses pendidikan. Kadang seorang anak tidak tahu landasan dari apa yang ia lakukan, karena hanya mengikuti dari apa yang diajarkan kedua orang tua atau gurunya. Pendidikan sangat berperan dalam pembentukan karakter anak, terlebih dalam pendidikan dasar sebagai pondasi awal penanaman karakter. Di beberapa MI/SD anak dibiasakan untuk membaca Al-Qur'an di 15 menit awal kegiatan pembelajaran, mengerjakan sholat dhuha, dan dzikir bersama seusai solat fardhu. Kegiatan tersebut tidak hanya dapat membangun karakter spiritual siswa melainkan juga dapat melatih kedisiplinan siswa dan kerukunan dengan sesama teman. Namun kondisi tersebut menjadi berbeda ketika pembelajaran dilaksanakan secara daring. Rutinitas keagamaan yang semula dilaksanakan secara langsung di sekolah beralih pada media digital dari rumah masing-masing. Sehingga kultur keagamaan yang dilaksanakan beralih pada kultur digital.
Kata Kunci: *kultur digital, nilai-nilai islam moderat, pendidikan dasar*

Abstract: *Human life is inseparable from the values that fortify it. Without values, humans live without any boundaries, while those limitations are important so that someone knows what is good and what is bad, what is permissible and what is not. So far, many Islamic values have been transformed and strengthened through the educational process. Sometimes a child does not know the foundation of what he is doing, because he only follows what his parents or teachers teach. Education plays a very important role in shaping children's character, especially in basic education as the initial foundation for character planting. In some MI / SD children are accustomed to reading the Qur'an in the first 15 minutes of learning activities, doing the dhuha prayer, and doing dhikr together after the fardhu prayer. These activities can not only build students 'spiritual character but can also train students' discipline and harmony with fellow friends. However, this condition becomes different when learning is carried out online. Religious routines that were originally carried out directly in schools have switched to digital media from their homes. So that the religious culture that is carried out switches to digital culture*

Keywords: *digital culture, moderate Islamic values, primary education*

A. Pendahuluan

Manusia hidup tidak terlepas dari nilai-nilai yang membentenginya. Tanpa nilai manusia hidup tanpa ada batasan, sedangkan batasan itu menjadi penting agar seseorang tahu mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang boleh dan mana yang tidak boleh. Selama ini nilai-nilai keislaman banyak ditransformasikan dan diperkuat melalui proses pendidikan. Kadang seorang anak tidak tahu landasan dari apa yang ia lakukan, karena hanya mengikuti dari apa yang diajarkan kedua orang tuanya. Ada juga yang hidup dalam kluarga tidak begitu agamis namun sangat rajin beribadah, memiliki akhlak yang baik karena mengamalkan apa yang diajarkan guru, ustadz, atau kyainya.

Pendidikan memiliki peran yang cukup signifikan dalam mentransformasikan nilai-nilai keislaman, dalam hal ini nilai-nilai islam moderat. Itu karena melalui proses pendidikan transformasi nilai-nilai keislaman dapat dilakukan secara continue dan istiqomah. Transformasi nilai-nilai keislaman sejatinya adalah untuk membentuk karakter manusia. Dimana pembentukan karakter tidak bisa dilakukan secara instan, perlu waktu, perlu proses agar karakter dapat terbangun dengan baik. Pembentukan karakter perlu diperkuat sejak anak berada dalam pendidikan dasar. Ibarat membangun rumah, pendidikan di tingkat dasar diibaratkan seperti tahapan membangun pondasi, harus kuat, kokoh sehingga dapat menopang beban yang begitu berat. Begitupun dalam dunia pendidikan, apabila di pendidikan dasar anak sudah diperkuat karakternya, maka ia akan lebih kokoh dalam menghadapi berbagai macam konflik, tidak mudah terpengaruh oleh hal-hal yang negative.

Indonesia sebagai Negara yang memiliki masyarakat begitu majemuk selalu dihadapkan pada dinamika social, baik dalam hal budaya maupun agama. Perbedaan ini, jika tidak ditanggapi dengan baik, maka bukan persatuan yang didapatkan melainkan perpecah belahan. Dari aspek keanekaragaman budaya bangsa Indonesia juga sangat mungkin dan sangat mudah untuk dipecah belah, dari aspek agama pun juga demikian. Oleh karena itu, penanaman karakter untuk saling menghormati menghargai menjadi senjata utama dalam menjaga keutuhan bangsa Indonesia.

Peserta didik di pendidikan dasar perlu memahami betapa pentingnya persatuan dan kesatuan bagi Negara Indonesia. Namun, memahami saja itu belum cukup perlu adanya pembiasaan agar tahu bagaimana cara menjaga persatuan dan kesatuan. Menurut Jhon Dewey, pembelajaran yang bermakna adalah pembelajaran dengan melakukan atau yang biasa disebut *learning by doing.* Melalui proses melakukan mereka akan mendapat pengalaman secara langsung sehingga hal inilah yang justru akan terekam dalam memori jangka panjang peserta didik tersebut. Oleh karena itu beberapa sekolah/madrasah membudayakan dzikir jama'i, sholat dhuhur berjama'ah, mengaji di sekolah. Kegiatan tersebut tidak hanya mampu membangun sikap religiousitas anak, namun secara tidak langsung anak-anak juga belajar dalam mengamalkan nilai-nilai islam moderat.

Melalui kegiatan tahlil berjamaah, siswa belajar untuk bisa hidup saling berdampingan, mau duduk di dekat siapa saja, tanpa pilih-pilih teman. Melalui kegiatan sholat berjama'ah peserta didik belajar untuk mendisiplinkan diri

dengan menjaga shaf, tidak membuat kegaduhan dan toleransi. Melalui kegiatan membaca Al-Qur'an peserta didik belajar untuk menghargai, apabila ada teman yang membacanya belum lancar dan sebagainya.

Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Abdurrahman R. Mala, membangun budaya islami di sekolah dapat dilakukan dengan cara berpakaian (berbusana) Islami, shalat berjamaah, dzikir berjamaah, tadarus membiasakan adab yang baik, menampilkan citra islami (Mala, 2018). Budaya islami yang dibangun ternyata mampu mendukung pembentukan karakter yang baik bagi peserta didik.

Penelitian sejenis juga dilakukan oleh Fita Mustafida tentang pembelajaran nilai multicultural dalam budaya madrasah, dimana penelitian tersebut dilakukan di MIN I Kota Malang. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa proses pembelajaran nilai dan sikap multikultural di MIN I Kota Malang dilakukan melalui pembiasaan, dan program kegiatan yang terintegrasi dalam budaya madrasah yakni budaya beriman, berakhlak mulia dan berprestasi.

Sebagaimana dari hasil penelitian tersebut, MI Barokah At-Tahdzib juga membangun budaya religious guna mentransformasikan nilai-nilai islam, khususnya nilai islam moderat. Budaya religious tersebut secara konsisten dilaksanakan di sekolah setiap hari secara bersama-sama dan dipandu oleh guru kelas masing-masing.

Namun kondisi ini menjadi berbeda sejak adanya pandemic dan pendidikan formal dilaksanakan secara daring, kultur keislaman yang biasa dilakukan di sekolah pun beralih pada kultur digital. Dimana membaca alquran, dzikir jama'I, sholat berjamaah juga rutin dilaksanakan secara digital. Ini merupakan sebuah solusi agar kegiatan-kegiatan keislaman yang telah membudaya bisa terus dilaksanakan.

B. Kajian Teori

Nilai merupakan suatu keyakinan dan kepercayaan yang menjadi dasar bagi seseorang atau sekelompok orang untuk bertindak (Fita Mustafida, 2019). Sedangkan nilai islam moderat merupakan nilai-nilai islam yang bercorak reformis, modernis. Dengan kata lain nilai-nilai islam moderat adalah rangka pembaruan al-Qur'ân dan Sunnah dengan mengembangkan *ijtihâd*, untuk membedakannya dari ideologi-ideologi lain yang serba ekstrem, mengedepankan sikap pro kemajuan dan anti-kejumudan, psroperdamaian dan anti-kekerasan, prokeadilan dan anti-penindasan, pro kesamaan dan anti-dikriminasi; serta menjunjung tinggi nilai-nilai utama yang autentik sesuai jiwa ajaran Islam (Priatmoko, 2018). Nilai merupakan unsur yang tidak bisa lepas dari kehidupan manusia. Sebab, dengan adanya nilai manusia dapat hidup berdampingan meski terdapat banyak perbedaan.

Islam moderat atau moderasi Islam merupakan satu diantara banyak terminologi yang muncul dalam dunia pemikiran Islam terutama dalam dua dasawarsa belakangan ini, bahkan dapat dikatakan bahwa moderasi Islam merupakan isu abad ini. Term ini muncul ditengarai sebagai antitesa dari munculnya pemahaman radikal dalam memahami ajaran agama. Dengan demikian, memperbincangkan wacana moderasi islam tidak pernah luput dari pembicaraan mengenai Radikalisme dalam Islam. Kalau merujuk kepada al-Quran

sebagai acuan ekspresi keberagamaan baik pada level pemahaman maupun penerapan, maka secara eksplisit ia menegaskan eksistensi umat moderat (*Ummatan Wasathan*) (Abdurohman, 2018). Untuk itu konsep islam moderat menjadi penting untuk diajarkan sejak anak mengenyam pendidikan dasar. Agar anak dapat memahami islam tidak hanya sebatas pada aspek ritualitasnya, namun juga nilai-nilai yang ada di dalamnya.

Transformasi nilai-nilai islam moderat di madrasah diharapakn dapat memberikan pengaruh yang signifikan dalam menjaga keutuhan bangsa. Pasalnya, transformasi nilai-nilai islam di madrasah dapat dilaksanakan secara konsisten dan terprogram. Kehadiran madrasah merupakan manifestasi dan realisasi pembaharuan system pendidikan islam (Maskur, 2017). Guru juga memiliki peran yang signifikan dalam penanaman nilai-nilai islam di sekolah. Menjadi teladan bagi siswa dalam mengembangkan sikap humanis religius siswa dalam kehidupan di madrasah (Hibana, 2015). Seperti budaya disiplin dalam menjalankan solat berjamaah, antri saat berwudhu, dzikir jama'i dengan tertib dan khidmah. Budaya-budaya seperti itulah yang akhirnya mampu membuat siswa memahami sekaligus mengamalkan nilai-nilai islam moderat.

C. Metode Penelitiaan

Penelitian ini menggunkan desain penelitian kualitatif dengan metode analisis diskriptif. Melalui metode ini hasil penelitian dijelaskan sedetail mungkin sehingga dapat memberikan gambaran pada pembaca tentang kondisi yang sesungguhnya. Proses pengumpulan data dilakukan dengan teknik observasi, wawancara dan dokumen. Kemudian data yang telah terkumpul, dianalisis dengan langkah pengumpulan data, pemberian kode, refleksi terhadap data, pemaparan data dan menyimpulkan hasil.

D. Pembahasan

Pendidikan dasar dalam penelitian ini dilakukan di madrasah ibtidaiyah. Secara teoritis kehadiran madrasah merupakan manifestasi dan realisasi pembaharuan system pendidikan islam (Maskur, 2017). Dengan demikian, madrasah juga memiliki peran dalam mentransformasikan nilai-nilai keislaman.

Nilai-nilai islam moderat ditransformasikan melalui kegiatan yang akhirnya membudaya di kalangan madrasah. Transformasi nilai-nilai islam moderat tidak hanya cukup diajarkan secara teoritis di dalam kelas, namun juga harus diimplementasikan dalam kehidupan sosial di madrasah. Sehingga peserta didik tidak hanya memahami namun mereka juga mampu mengamalkan.

Sebelum pandemi, nilai-nilai islam moderat ditransformasikan dalam kegiatan berikut:

1. Sholat berjamaah

   Sholat berjamaah dilaksanakan pada saat melaksanakan sholat dhuha dan sholat dhuhur. Meskipun secara syariat sholat sunnah lebih utama dikerjakan secara munfaridan, namun untuk membiasakan siswa sholat berjamaah, akhirnya sholat dhuha di madrasah juga dilakukan secara berjamaah. Kegiatan sholat berjamaah ini dilakukan mulai jenjang kelas 1 hingga kelas 6. Selain untuk meningkatkan sikap religious peserta didik, sholat jamaah juga dapat mengajarkan toleransi, persatuan, dan kerukunan. Toleransi terbentuk ketika peserta didik melaksanakan solat, tidak boleh terlalu mengeraskan bacaannya agar tidak mengganggu

makmum yang lain. Nilai persatuan terbentuk saat peserta didik harus mengisi shaf terdepan lebih dahulu tanpa melihat siapa yang ada di sebelahnya (tidak pilih-pilih teman).

2. Belajar membaca Al-Qur'an secara berkelompok
   Belajar membaca Al-Qur'an secara berkelompok dilaksanakan sebelum pembelajaran dimulai. Peserta didik dikelompokkan berdasarkan tingkat kemampuannya dalam belajar membaca Al-Qur'an. Ada yang masuk kelompok jilid 1, 2 , 3 dst. Dari kegiatan ini siswa belajar untuk saling menghargai kemampuan membaca Al-Qur'an satu sama lain. Tidak mencela teman yang belum lancar dalam mempelajari baca Al-Qur'an, dan tidak menyombongkan diri saat bacaan Al-Qur'annya bisa lebih baik dari pada temannya.
3. Dzikir jama'i
   Dzikir jama'i merupakan aktivitas yang dilakukan setiap satu bulan sekali secara bersama-sama mulai dari kelas 1-6. Melalui kegiatan dzikir jama'i peserta didik diajarkan untuk selalu mengingat Allah. Allah Maha Tahu akan apa yang manusia lakukan. Oleh karena itu, manusia harus senantiasa berusaha berbuat baik, sebab semua perbuatannya kelak akan dimintai pertanggung jawaban. Kegiatan dzikir jama'i juga mampu mentransformasikan nilai menghargai perbedaan, dimana baik laki-laki maupun perempuan, berkulith putih atau hiam, jika ia berdzikir dengan penuh keikhlasan maka akan diterima Allah SWT, apalagi bila dilaksanakan secara berjamaah.
4. Shodaqoh jariyah,
   Shodaqoh jariyah merupakan kegiatan yang dilaksanakan setiap satu minggu sekali di hari Jum'at. Shodaqoh jariyah ini merupakan hasil menabung peserta didik MI Barokah At-Tahdzib selama satu minggu dan dikumpulkan setiap hari Jum'at. Shodaqoh jariyah ini mentransformasikan nilai-nilai kepedulian dan ikhlas. Dimana melalui kegiatan shodaqoh jariyah peserta didik bisa belajar untuk membantu sesama sesuai dengan kadar kemampuannya masing-masing. Asas dari shodaqoh ini adalah keikhlasan sehingga banyak atau sedikitnya uang yang terkumpul bukan jadi prioritas utama, yang terpenting adalah peserta didik mampu mengamalkan nilai saling tolong menolong.

Budaya religious yang telah dipaparkan tersebut, secara istiqomah telah dilaksanakan di MI Barokah At-Tahdzib sebagai sarana transformasi nilai-nilai islam moderat. Namun sejak adanya pandemic Covid-19 dimana pembelajaran dilaksanakan secara daring maka budaya/ kultur religious tersebut akhirnya mengalami pergeseran. Pihak sekolah berupaya agar budaya religious yang telah ada tetap bisa dilaksanakan dengan baik, meski pembelajaran dilaksanakan secara daring. Mengingat pembentukan nilai-nilai islam tidak bisa ditransformasikan secara instan, perlu waktu, perlu proses agar tertanam di benak peserta didik.

Oleh karena itu, kultur yang biasanya dilakukan di sekolah kini dilakukan melalu media digital, yang kemudian disebut kultur digital. Kultur digital sebagai solusi transformasi nilai-nilai islam moderat di masa pandemic, dilaksanakan melalui platform Whatsapp, google meet dan zoom. Adapun kultur digital yang telah diimplementasikan di MI Barokah At-Tahdzib adalah sebagai berikut:

1. Kegiatan sholat berjamaah
   Sholat berjamaah sebagai upaya meningkatkan rasa toleransi, disiplin dan kerukunan, tetap dilaksanakan, namun pelaksanaannya tidak di sekolah melainkan di rumah. Agar kegiatan solat berjamaah tetap dilaksankan siswa secara istiqomah, maka guru memantau kegiatan tersebut melalui Whatsapp grup. Teknisnya orang tua setiap hari melaporkan kegiatan solat berjamaah yang dilaksanakan putra-putrinya di rumah dengan mengirimkan video, foto atau table kegiatan sholat berjamaah yang ditandatangani orang tua. Sehingga pembiasaan yang dilakukan di sekolah tetap bisa dilaksanakan dengan baik di rumah.
2. Kegiatan belajar membaca Al-Qur'an
   Belajar membaca Al-qur'an merupakan rutinitas wajib yang juga harus dilaksanakan peserta didik di rumah. Setiap hari peserta didik harus membaca Al-Qur'an dengan didampingi orang tua. Namun, guru juga melakukan monitoring secara langsung. Metode yang digunakan dalam belajar membaca AL-Qur'an adalah metode Yanbu'a. Setiap hari mulai pukul 8.00 – 10.00 guru melakukan video call secara bergantian untuk memonitoring peserta didik dalam membaca Yanbu'a. Pada jam tersebut semua siswa harus siap ketika guru melakukan panggilan video guna memonitoring bacaan Al-Qur'an atau Yanbu'anya. Lama monitoring bacaan Yanbu'a setiap siswa adalah 5-10 menit. Melalui kegiatan ini siswa tetap bisa istiqomah dalam belajar dan meningkatan sikap religious nya, meski dilaksanakan secara daring.
3. Kegiatan Hafalan Al-Qur'an
   Kultur digital yang telah dilaksanakan untuk mentransformasikan nilai-nilai islam moderat selanjutnya adalah kegiatan hafalan Al-Qur'an. Kegiatan ini dilakukan dengan guru terlebih dahulu membuat video/ audio murottal suatu surat (surat pendek dalam Juz 30), kemudian mengirimkannya di *whatssapp grup* kelas. Melalui video/audio tersebut siswa mempelajari bacaan sebuah surat, memperhatikan makhroj dan makhorijul hurufnya dengan baik. Jika sudah bisa peserta didik harus menghafalkan surat tersebut dan mendokumentasikannya dalam bentuk video. Video rekaman hafalan peserta didik tersebut kemudian dikirim di *whatssapp grup* kelas untuk dinilai guru. Dari kegiatan ini siswa bisa melihat dan mengetahui kualitas hafalan masing-masing anak. Guru selalu mengingatkan bahwa perbedaan yang ada harus dihargai, saling *support* satu sama lain, dan tidak boleh saling mencela.
4. Kegiatan Kaleng Infaq
   Kaleng infaq merupakan kegiatan yang dilaksanakan setiap satu bulan sekali. Kegiatan ini dilaksanakan untuk memupuk rasa kepedulian terhadap sesama, saling mengasihi dan tolong menolong. Setiap anak memiliki kaleng infaq yang disimpan di rumahnya masing-masing. Kapanpun mereka mau, mereka bisa menyisakan sediki uang jajannya untuk dimasukkan di kaleng infaq. Pada setiap awal bulan kaleng infaq ini dikumpulkan ke sekolah untuk disalurkan kepada yang membutuhkan. Jumlah hasil kaleng infaq setiap siswa sangat beragam, banyak ataupun sedikit tidak menjadi persoalan. Yang penting peserta didik mau berbagai, peduli dan saling tolong menolong.

5. Kegiatan Dzikir Jama'i
   Dzikir Jama'I merupakan kegiatan dzikir berjamaah di luar waktu sholat, setiap satu minggu sekali. Dzikir Jama'i ini, dilaksanakan setiap hari kamis pukul 09.00 – 10.00. Dzikir jama'I diikuti oleh semua siswa, guru, kepala madrasah melalui media google meet. Meskipun dzikir jama'i ini dilakukan secara digital, namun peserta didik sangat antusias dalam berdzikir. Melalui kegiatan ini diharapkan peserta didik menjadi insan yang senantiasa mengingat Allah dalam setiap situasi dan kondisi apapun.
6. Kegiatan Transformasi akhlak mulia
   Kegiatan transformasi akhlak mulia dilakukan dengan metode uswah hasanah. Guru memberikan contoh perbuatan-perbuatan yang baik dan kemudian dikirimkan ke peserta didik melalui *whatssapp grup* untuk memberikan pembelajaran bagi siswa tentang akhlak yang baik. Seperti contoh ketika guru menyapu kelas, difoto, kemudian dikirim agar peserta didik mencontoh perbuatan menjaga kebersihan lingkungan, salah satunya dengan kegiatan menyapu. Saat guru melakukan kegiatan berbagai makanan di hari Jum'at , kegiatan tersebut juga difoto dan dikirmkan ke *whatssapp grup*, agar peserta didik mencontoh perbuatan saling berbagi dengan sesama, salah satunya dengan cara berbagi makanan.

Berdasarkan penjelasan tersebut dapat diketahui bahwa budaya-budaya religius guna mentransformasikan nilai-nilai islam moderat, tetap dapat dilaksanakan dengan baik melalui media digital, dan inilah yang kemudian memunculkan kultur baru yakni kultur digital. Kultur digital merupakan sebuah solusi agar kultur religious yang telah ada dan dilaksanakan setiap harinya tidak hilang begitu saja, meski pembelajaran dilaksanakan secara daring. Mengingat karakter nilai-nilai islam moderat tidak hanya cukup diajarkan namun harus dibiasakan. Nilai-nilai tersebut sangat penting dan berguna dalam kehidupan social bermasyarakat. Secara psikologis peserta didik di pendidikan dasar akan lebih memahami dan menghayati bila pembelajaran dilaksanakan disertai dengan praktek. Sebab apa yang mereka lakukan menjadi pengalaman yang bermakna.

Daftar Rujukan

Abdurohman, A. (2018). EKSISTENSI ISLAM MODERAT DALAM PERSPEKTIF ISLAM. *Eksistensi Islam Moderat dalam Perspektif Islam*.

Fita Mustafida, d. (2019). PEMBELAJARAN NILAI MULTIKULTURAL DALAM BUDAYA MADRASAH DI MIN KOTA MALANG 1. *PENDIDIKAN MULTIKULTURAL, VOL. 3 NOMOR 1*, 24.

Hibana, S. A. (2015). PENGEMBANGAN PENDIDIKAN HUMANIS RELIGIUS DI MADRASAH. *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi, Volume 3, No 1*, 24-26.

Mala, A. R. (2015). Membangun Budaya Islami di Sekolah. *Jurnal Irfani Volume 11 Nomor 1*.

Maskur, M. (2017). EKSISTENSI DAN ESENSI PENDIDIKAN MADRASAH DI INDONESIA. *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Dasar*, 104.

Nawar. (2020, May 26). *Opini, Review & Esai Digital*. Retrieved from kangnawar.net/

Priatmoko, S. (2018). PENGARUSUTAMAAN NILAI-NILAI ISLAM MODERAT MELALUI REVITALISASI PANCASILA DALAM PENDIDIKAN ISLAM. *Annual Conference For Muslim Schoolers* (p. 734). Surabaya: UIN SUNAN AMPEL .

PARADIGMA PENDIDIKAN ISLAM INTEGRATIF

Naibin, Edi Nurhidin, Moh. Rois Abin

[1]Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, [2]Institut Agama Islam Tribakti (IAIT) Kediri, [3]Institut Agama Islam Negeri Tulungagung
Jl. Mayor Sujadi Timur 46 Tulungagung, 66221, Telp. (0355) 321513, Fax. (0355) 321656
Jl. KH. Wahid Hasyim 64, Kota Kediri, 64114, Telp. (0354) 772879, Fax. (0354) 772879
Jl. Mayor Sujadi Timur 46 Tulungagung, 66221, Telp. (0355) 321513, Fax. (0355) 321656
[1]naibinn44@gmail.com, [2]dnurhidin@gmail.com, [3]roisabin@gmail.com

ABSTRACT

Conflict between science and religion is one of interest themes who attention the Islamic Religious Higher Education (PTKI) academics. Historically, this conflict occurred throughout the history of human civilization. Imam al-Ghazali's opinion confirms that science is divide into two groups, religious and non-religious knowledge. This shows that there is a scientific dichotomy. Now, some Muslim intellectuals efforts to the end this dichotomy of knowledge. There, the authors ask the question how the latest development discourse and practice of the integration of science in PTKIN? Can the State Islamic University (UIN) compete and become a world-class research and make a real contribution to society? The change in the status of higher education from the State Islamic Institute (IAIN) to the State Islamic University (UIN) shows a change in the scientific paradigm. This stretching became even more intense when in Islamic studies it has used various approaches, multidisciplinary, interdisciplinary, and transdisciplinary. This indicates that there is an effort to reformulate Islamic thought in a more integrative way.

Key words: *Multi-Inter-Transdisciplinary (MIT) Integration, Integrated Curriculum, Islamic Thought.*

ABSTRAK

Salah satu tema yang terus menyedot perhatian para akademisi di lingkungan Perguran Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) adalah pertentangan sains dan agama. Secara historis konflik tersebut terjadi sepanjang sejarah peradabaan masusia. Pendapat Imam al-Ghazali menegaskan bahwa keilmuan dibagi menjadi dua kelompok, ilmu agama dan ilmu non agama. Dikotomi keilmuan memang ada. Sekarang, upaya-upaya untuk mengakhiri dikotomi ilmu pengetahuan tersebut digaungkan oleh intelektual muslim. Dari situ, penulis mengajukan pertanyaan bagaimana perkembangan mutakhir wacana dan praktik integrasi ilmu di PTKIN? Dapatkah Universitas Islam Negeri (UIN) bersaing dengan perguruan tinggi umum dan menjadi universitas riset/universitas kelas dunia serta memberikan kontribusi nyata bagi masyarakat?. Perubahan alih status perguruan tinggi dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) ke Universitas Islam Negeri (UIN) menunjukkan adanya perubahan pada paradigma keilmuan. Geliat itu semakin

kentara ketika dalam studi Islam sudah menggunakan berbagai pendekatan, multidisiplin, interdisiplin, dan transdisiplin. Menandakan adanya upaya dalam merumuskan kembali pemikiran Islam lebih integratif

.

Kata kunci : Integrasi Kurikulum, Integrasi Multi-Inter-Transdisipliner (MIT), Pemikiran Islam.

PENDAHULUAN

Pemikiran Islam Indonesia mempunyai cakupan yang sangat luas. Maftukhin mengklasifikasi luasnya cakupan itu ke dalam dua bentuk objek studi. Pertama, pemikiran tokoh yaitu penelusuran mendalam aspek tertentu pemikiran tokoh. Kedua, pemikiran tematik yang diangkat oleh masing-masing individu sesuai konteks keilmuannya seperti, hukum Islam, pendidikan Islam, ekonomi Islam, dakwah, sosiologi Islam dan seterusnya. Baginya, perkembangan kajian tokoh di lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) merupakan pengaruh dari Harun Nasution karena pemikirannya mempunyai relevansi dengan kebutuhan masyarakat muslim. Adapun kajian pemikiran tematik mempunyai kuantitas jauh lebih banyak karena cakupannya lebih luas dari kajian tokoh.[1]

Salah satu tema klasik yang menarik dan terus mengalami perkembangan adalah usaha untuk mengakhiri dikotomi ilmu, pertentangan antara sains dan agama. Khozin mencatat bahwa pertentangan antara keduanya mempunyai akar sejarah panjang. Baginya, para filsuf Era Yunani Kuno yang mempertanyakan asal usul alam semesta menjadi awal penghargaan rasio sekaligus perkembangan sains yang mencapai puncaknya pada era kaum Sofis. Pertentangan ini terus berlanjut pada masa *renaissance* yang menghasilkan beberapa temuan sains terutama ketika Galileo menyatakan bahwa pusat tata surya adalah matahari (heliosentris). Temuan ini melahirkan ketegangan hubungan sains dan agama karena pada saat itu pandangan gereja adalah geosentris yaitu bumi sebagai pusat tata surya. Pada era modern, usaha mendamaikan keduanya dilakukan oleh Kant yang berpandangan bahwa sains dan agama mempunyai ruang masing-masing.[2]

Berbagai perkembangan yang terjadi di Barat sejak *renaissance*, reformasi gereja, gerakan rasionalisme, hingga revolusi industri merupakan salah satu implikasi pencerahan yang dilakukan para ilmuwan Barat sebagai hasil transformasi ilmu pengetahuan dari para ilmuwan muslim sebelumnya. Pada masa kemajuan sains Barat inilah, penguasaan ilmu di kalangan umat Islam mengalami stagnasi karena disibukkan peperangan-perebutan kekuasaan antara kerajaan-kerajaan Islam hingga runtuhnya kerajaan-kerajaan tersebut. Meski begitu, keadaan ini bukan berarti semua ilmu keislaman mengalami kemunduran

---

[1] Maftukhin, *Islam dan Dialektika Sosial*, ed. oleh Ngainun Naim (Yogyakarta: Lentera Kreasindo, 2014), 23–24.

[2] Khozin, *Pengembangan Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam: Konstruksi Kerangka Filosofis dan Langkah-langkahnya* (Jakarta: Kencana, 2016), 2–5.

karena pada kondisi ini justru menjadi momentum menguatnya ajaran dan aliran tarekat dalam Islam.[3]

Sementara itu, Mulyadhi Kartanegara menginformasikan bahwa sesungguhnya tradisi dikotomi ilmu di dunia Islam telah berlangsung lebih dari seribu tahun lalu sebagaimana karya-karya klasik yang ditulis al-Ghazali dan Ibnu Khaldun. Akan tetapi, dikotomi ilmu itu tidak mengarah pada pengingkaran atas validitas dan status ilmiah kelompok keilmuan tertentu. Baginya inilah yang membedakan dikotomi dalam dunia Islam dengan dikotomi yang lahir dari sains modern Barat yang semakin menajamkan pertentangan dikotomi ilmu karena mengingkari status keilmuan ilmu-ilmu agama yang masuk pada dunia Islam melalui proyek imperialisme.[4] Berkaitan dengan itu, Maftukhin juga menginformasikan bahwa relasi antara sains dan agama telah menjadi perbincangan sejak era klasik. Akan tetapi, semakin kompleksnya tantangan kehidupan menjadi momentum untuk mendialogkan kembali relasi antar keduanya karena sama-sama mempunyai peran besar bagi kehidupan.[5]

Gagasan untuk mengakhiri dikotomi ilmu yang digaungkan intelektual muslim periode pertama termanifestasikan dalam konsep islamisasi ilmu.[6] Gagasan islamisasi ilmu mendapat respon beragam di kalangan intelektual muslim Indonesia. Kuntowijoyo misalnya, secara tegas menolak gagasan islamisasi ilmu. Baginya gerakan intelektual yang lahir tahun 1980-an ini adalah gerakan dari konteks ke teks. Untuk itu, dia menawarkan gagasan pengilmuan Islam yang bergerak dari teks menuju konteks.[7] Gagasan pengilmuan Islam disebut sebagai ilmu integralistik yang memadukan wahyu tuhan dan hasil temuan/pemikiran manusia.[8] Paradigma ini memandang tuhan sebagai sumber semua ilmu yang tidak mengarah pada peleburan sumber-sumber ilmu lain. Hal ini sekaligus menjadi pembeda dengan paradigma ilmu integratif.[9] Sementara itu, Mulyadhi Kartanegara menawarkan konsep integrasi ilmu sebagai ikhtiar untuk mengakhiri problem-problem dikotomi keilmuan dengan menempatkan tauhid sebagai fondasi pemersatu yang mendasari integrasi-integrasi epistemologis. Pada titik ini Mulyadi menyepakati gagasan Al-Faruqi yang memosisikan tauhid sebagai esensi peradaban Islam.[10] Lebih lanjut, Mulyadhi juga menjelaskan bahwa ilmuwan muslim menyepakati bahwa sumber ilmu (sumber asli/akhir) adalah Allah. Sumber ilmu-ilmu agama adalah kitab suci dan sumber ilmu-ilmu umum adalah alam semesta. Di mana keduanya sama-sama mengkaji ayat-ayat Allah, jika yang pertama bersifat *qauliyah* maka yang kedua bersifat *kauniyah.*[11]

---

[3] Eka Putra Wirman, *Paradigma dan Gerakan Keilmuan Universitas Islam Negeri* (Jakarta: Prenada Media, 2019), 2.

[4] Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu* (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), 19–20.

[5] Maftukhin, *Islam dan Dialektika Sosial*, 98.

[6] Wirman, *Paradigma dan Gerakan Keilmuan*, 5.

[7] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 1.

[8] Kuntowijoyo, 55.

[9] Miftahuddin, *Model-Model Integrasi Ilmu Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (Studi Multi Situs Pada UIN Jakarta, UIN Yogyakarta, Dan UIN Malang)* (Salatiga: IAIN Salatiga, 2018), 36, http://e-repository.perpus.iainsalatiga.ac.id/8111/.

[10] Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, 31.

[11] Kartanegara, 47–48.

Uraian singkat ini menginformasikan bahwa perkembangan gerakan islamisasi pengetahuan berjalan seiring dengan gerakan integrasi ilmu yang berupaya menghubungkan ilmu agama dengan ilmu lain.[12] Dibalik pergumulan pemikiran mengenai istilah integrasi, integralisasi, integralistik, integratif yang digunakan. Istilah ini telah dikenal sejak abad 18 yang dipelopori Sir Sayyid Ahmad Khan yang mendorong pendirian Universitas Islam di Aligarh kemudian disusul Muhammad Abduh dan Rasyid Rida yang mengubah Al-Azhar menjadi Universitas Islam Al-Azhar untuk menyeimbangkan ilmu modern dengan ilmu keislaman.[13] Berkaitan dengan itu, Azra menjelaskan bahwa Ahmad Khan merupakan representasi kelompok rekonstruksionis yang berusaha untuk melakukan reinterpretasi ajaran Islam tertentu untuk memperbaiki hubungan peradaban modern dengan Islam. Ahmad Khan juga menyarankan umat Islam untuk mengadopsi sains modern untuk mengatasi masalah mereka.[14] Pada perkembangannya, wacana integrasi ilmu terus mengalami dinamika beragam baik berupa pengembangan teoretis maupun praktiknya. Menurut Amin Abdullah, "keseluruhan upaya ini pada akhirnya akan mengarah pada rekonstruksi metodologi studi keilmuan dan keagamaan sejak dari hulu yakni filsafat ilmu dan filsafat ilmu-ilmu keislaman sampai ke hilir yaitu proses dan implementasinya dalam praksis pendidikan dan dakwah keagamaan". Oleh karena itu, paradima integrasi-interkoneksi (i-kon) keilmuan menjadi hal yang niscaya untuk keilmuan agama sekarang dan di masa depan.[15]

Dari deskripsi di atas, muncul beberapa pertanyaan khususnya tentang bagaimana perkembangan mutakhir wacana dan praktik integrasi ilmu di PTKIN? Dapatkah Universitas Islam Negeri (UIN) bersaing dengan perguruan tinggi umum dan menjadi universitas riset/universitas kelas dunia serta memberikan kontribusi nyata bagi masyarakat? Untuk menjawab beberapa pertanyaan tersebut, niscaya memerlukan reformulasi pemikiran Islam yang termanifetasi dalam model pengembangan keilmuan di PTKIN. Konsekuensinya adalah lahirnya gagasan baru yang dikembangkan dari problem implementasi integrasi ilmu dengan berbagai tantangan yang dialami dan semua uji coba yang masih terus dilakukan dalam mengembangkan model integrasi ilmu tersebut. Selanjutnya, tulisan ini akan berupaya untuk menguraikan perkembangan mutakhir wacana integrasi ilmu sebagai basis pengembangan keilmuan di PTKI. Hal ini dimaksudkan untuk memungkinan PTKI khususnya UIN mampu memberikan kontribusi signifikan pada prediski era *golden age* sehingga tahun 2045 benar-benar menjadi bonus demografi Indonesia, bukan sebaliknya.

PEMBAHASAN

VARIAN PARADIGMA INTEGRASI ILMU DI UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

---

[12] Tim Penyusun, *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI)* (Jakarta: Direktorat PTKI Dirjen Pendis Kemenag RI, 2019).

[13] Ari Anshori, *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam; Membaca Integrasi Keilmuan atas UIN Jakarta, UIN Yogyakarta, dan UIN Malang* (Jakarta: Al-Wasat, 2018), 149–50.

[14] Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam," dalam *Strategi Pendidikan; Upaya Memahami Wahyu dan Akal*, ed. oleh Nanat Fatah Natsir dan Hendriyanto Attan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 8.

[15] M. Amin Abdullah, "Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Modern di Tengah Pandemi Covid-19," *MAARIF* 15, no. 1 (10 Juni 2020): 11–39, https://doi.org/10.47651/mrf.v15i1.75.

Salah satu model pendidikan yang dimiliki umat Islam Indonesia adalah PTKIN. PTKIN terbagi menjadi tiga jenis yaitu Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN, Institut Agama Islam Negeri (IAIN), dan Universitas Islam Negeri (UIN). Eksistensi dikotomi ilmu menjadi salah satu faktor ketertinggalan PTKIN dibandingkan perguruan tinggi lain. Kondisi ini mendorong pada berbagai upaya pembaharuan menyeluruh yang mencakup empat tingkatan antara lain tingkat kelembagaan, konten kurikulum, metodologi, dan fungsi.[16] Perubahan pada tingkat kelembagaan tampak dari peralihan status IAIN menjadi UIN yang orientasinya adalah menjadi pelopor internasionalisasi dan globalisasi PTKI menjadi universitas riset yang unggul dan kompetitif. Amanat lainnya adalah menjadi pelopor pengembangan integrasi ilmu. Ide dan gerakan ini dibebankan pada seluruh UIN untuk mengembalikan ilmu secara holistik dan komprehensif.[17] Karena itu, Azra menjelaskan bahwa sesungguhnya eksistensi STAIN dan IAIN turut melanggengkan dikotomi ilmu karena tidak memiliki perluasan mandat untuk bergerak dalam ilmu umum. Keberadaan UIN juga bukan hanya terkait dengan perluasan mandat tersebut melainkan memungkinkan terjadinya reintegrasi ilmu yaitu menyatukan kembali ilmu-ilmu *qur'aniyah* dan *kauniyah* yang merupakan kewajiban sejarah dan kebutuhan mendesak.[18] Ini berarti wacana integrasi ilmu di Indonesia terepresentasikan pada eksistensi UIN yang mempunyai model pengembangan integrasi ilmu masing-masing.

Rumusan integrasi ilmu UIN Syarif Hidayatullah Jakarta adalah interaksi ilmu terbuka dan dialogis. Pengambilan sikap atas berbagai dinamika internal dan ekternal disikapi melalui pengembangan metodologi interdisipliner dan multidisipliner. Hal ini membuka kemungkinan terjadinya interaksi dialogis, saling meminjam dan berasimilasi serta berkreasi untuk menghasilkan ilmu pengetahuan baru. Kedua, rumusan integrasi ilmu UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yaitu integrasi ilmu interdisipliner dan multidisipliner dengan skema pendekatan jarring laba-laba (*spider web of science*). Amin Abdullah menginisiasi paradigma integrasi-interkoneksi sebagai paradigma ilmu terbuka yang memberikan ruang terjadinya dialog antar disiplin ilmu sehingga menghasilkan ilmu yang relevan dengan tuntutan zaman dalam membangun peradaban umat manusia Ketiga, rumusan integrasi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang yaitu integrasi ilmu dengan simbolisasi pohon ilmu. UIN Malang berusaha menghilangkan dikotomi ilmu dan merekonstruksi paradigma ilmu dengan memosisikan agama sebagai basis ilmu pengetahuan. Dengan paradigma ini, pengembangan pengetahuan tidak hanya bersumber pada metode ilmiah, tapi juga pada Al-Qur'an dan Hadis.[19]

Keempat, rumusan integrasi ilmu UIN Sunan Gunung Djati Bandung adalah integrasi ilmu dengan simbol roda ilmu dengan prinsip wahyu memandu ilmu. Integrasi ilmu digambarkan sebagai roda yang berputar dinamis. Velg roda jari-jari mengilustrasikan cabang ilmu yang beragam. Namun semuanya tetap

---

[16] Agus Zaenul Fitri, *Integrasi Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam* (Tulungagung: IAIN Tulungagung Press, 2020), 1–3.

[17] Penyusun, *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI)*, 1–2.

[18] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di tengah Tantangan Milenium III* (Jakarta: Prenada Media, 2012), 294–95.

[19] Penyusun, *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI)*, 2–3.

berporos pada nilai *ilahiyah* (poros roda). Adapun ban roda yang terbuat dari karet menggambarkan realitas kehidupan yang tidak bisa terpisahkan dari nilai-nilai ilahiyah dan keilmuan. Kelima, rumusan integrasi ilmu UIN Alaudin Makasar adalah integrasi ilmu dengan simbol rumah peradaban. Rumah peradaban terinspirasi dari khazanah local masyarakat Sulawesi Selatan yang mempunyai bentuk dan filosofi unik dan distingtif yang diperkuat dengan visi 'Pusat Pencerahan dan Transformasi Ilmu Pengetahuan dan Teknologi berbasis Peradaban Islam'. Ilustrasi rumah peradaban antara lain, fondasi rumah merepresentasikan Al-Qur'an dan Hadis, pilarnya adalah nilai-nilai agama dan kearifan local, lantai dan halaman sebagai budi pekerti, dindingnya adalah ipteks yang aplikatif, jendela menjadi simbol keterbukaan-wawasan dan pandangan luas, serta atap sebagai lambang persaudaraan, egalitarian, sikap moderat, toleran, dan inklusif.[20]

Keenam, rumusan integrasi ilmu UIN Sunan Ampel Surabaya adalah integrasi ilmu dengan simbol menara kembar tersambung dengan jembatan. UINSA berupaya membangun struktur ilmu yang memungkinkan ilmu agama dan ilmu sosial/sains berkembang bersama dan memadai. Di mana status semua ilmu itu sejajar, tidak ada yang merasa lebih superior dari yang lain. Jembatan penyambung melambangkan perkembangan ilmu agama dan ilmu-ilmu lain secara bersamaan dan memungkinkan interaksi yang mutualistik. Fungsi simbolis lainnya adalah interaksi antar ilmu agama dengan ilmu-ilmu lainnya untuk memperkaya tradisi konstruksi keilmuan antar keduanya. Ketujuh, rumusan integrasi UIN Walisongo Semarang adalah integrasi ilmu dilambangkan sebagai intan berlian ilmu. UIN Semarang meyakini bahwa pada dasarnya semua ilmu adalah satu kesatuan yang berasal dan bermuara pada Allah melalui wahyunya. Sehingga semua ilmu harus bisa mengantarkan para pengkajinya menjadi lebih dekat dengan Dia.[21]

Selain tujuh model integrasi ilmu yang dirumuskan Direktorat PTKI Dirjen Pendis Kemenag RI dalam Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di PTKI. Wirman memberikan pengayaan dengan menambahkan 4 model integrasi ilmu lainnya. Pertama, UIN Raden Fatah Palembang yaitu holistik-integratif dengan metafora rumah ilmu. UIN Palembang merekonstruksi ilmu sebagai respon atas problem paradigmatik, epistemologis, substansi teoretis dan aksiologi sains modern untuk melahirkan konstruksi ilmu holistik terpadu (*integrated-holistic sciences*) dengan bersandar pada paradigm tauhidi. Integrasi ilmu adalah menjadikan semua konstruksi ilmu berbasis pada ajaran tauhid.[22] Kedua, UIN Mataram yaitu internalisasi-integrasi-interkoneksi dengan metafora horizon ilmu. Paradigma internalisasi-integrasi-interkoneksi menitikberatkan pada pemahaman dan penghayatan integrasi dan intekoneksi ilmu pada diri personal dan sistem institusional tempatnya bernaung. Internalisasi dimaksudkan sebagai penanaman nilai-nilai dan perspektif Islam dalam menilai fakta heterogenitas ilmu dengan menggunakan pendekatan doktrinal dan rasional dalam memandang realitas. Pemahaman dan penghayatan atas konsep-konsep elementer menjadi landasan integrasi-interkoneksi ilmu. Konsekuensi dari pemahaman Al-Qur'an

[20] Penyusun, 3.
[21] Penyusun, 4.
[22] Wirman, *Paradigma dan Gerakan Keilmuan*, 33–34.

dan Hadis sebagai sumber ilmu adalah meletakkan keduanya sebagai pusat pengembangan keilmuan integratif-interkonektif.[23] Adapun metafora horizon ilmu yang terdiri dari pusat dan lapisan-lapisan proses produksi ilmu yang melambangkan paradigma keilmuan UIN Mataram. Di mana lapisan-lapisan itu menggambarkan proses yang ditempuh dalam menghasilkan ilmu yang integratif-interkonektif.[24]

Ketiga, UIN Imam Bonjol Padang mengusung paradigm keilmuan interaksi-dialogis dengan metafora sarang lebah (an-Nahl). Paradigma ini merupakan prinsip dan cara pandang atas pusparagam ilmu yang menyediakan ruang untuk saling berinteraksi dan berdialog. Model dialog mengacu pada tipologi relasi ilmu dan agama menurut Barbour. Model dialog dianggap lebih akomodati terhadap realitas independensi ilmu sehingga tetap dapat mempertahankan identitas dan karakteristiknya ketika bersinggungan dengan ilmu lain. Dalam konteks ini, unsur yang berdialog adalah Islam, budaya dan ilmu pengetahuan. Secara filosofis paradigma ini berangkat dari kenyataan ontologis yang bersifat plural. Selanjutnya dimensi pluralisme ontologi berimplikasi pada aspek epistemologi dan metodologi. Epistemologi bayani, burhani, irfani diposisikan dalam satu komunitas akademis yang bersama-sama mencari kebenaran. Hal serupa juga berlaku bagi metodologi. Corak ontologi dan epistemologi tersebut akhirnya berimplikasi pada aspek aksiologi.[25] Adapun metafora sarang lebah merupakan perwujudan dari paradigma keilmuan interaksi-dialogis. Dalam metafora ini (lebah dan sarangnya), masing-masing lebah mempunyai sarang sendiri yang dikelola secara independen dan mandiri. Ini menggambarkan cara kerja ilmiah perspektif UIN Imam Bonjol Padang. Di mana masing-masing ilmu memiliki independensi dan kemandirian yang tidak dapat dicampuri orang lain. Meskipun memiliki sarang masing-masing, antara satu sarang dengan sarang lainnya terintegrasi dalam satu kesatuan. Semua sarang menyatu, namun garis batas antar sarang tidak dapat dipertegas. Masing-masing sarang menyatu tanpa harus meleburkannya dengan sarang lain. Integrasi sarang lebah tersebut menggambarkan interaksi dan dialog antar berbagai disiplin ilmu.[26]

Keempat, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten yang mengusung paradigma integrasi-komparatif-difusi yang mengambil metafora *tauhidk big bang paradigm* dengan *spiral nebula*. Paradigma ini merupakan opsi untuk mengatasi corak perkembangan ilmu yang dikotomis. Paradigma ini menganggap ilmu sebagai entitas yang tidak berbeda dengan makhluk lain yang diciptakan dan asal penciptaannya adalah Allah. Dengan begitu, ilmu-ilmu yang diciptakan sebenarnya tidak memerlukan pemaduan (integrasi) karena metode kawin ilmu justru mempertegas eksistensi dikotomi ilmu yang menghadirkan ilmu-ilmu itu dengan wajah baru yang bersatu tapi berbeda. Padahal perbedaan adalah suatu kewajaran dan bagian dari dinamika makhluk yang terus mengalami perkembangan. Dinamika ilmu ini adalah bentuk kontraksi yang memungkinkan perluasan dan pengembangan ilmu sehingga ilmu yang tadinya sedikit menjadi

---

[23] Wirman, 59–60.
[24] Wirman, 65.
[25] Wirman, 83–85.
[26] Wirman, 88–89.

bertambah banyak karena pemutakhiran ilmu yang dilakukan manusia dimaksudkan untuk mengamodasi berbagai aspek kebutuhan hidupnya. Kesamaan asal ilmu (*unity*) dan perbedaan sifat-karakteristiknya (*diversity*) yang ada melahirkan ambivalensi dan ambiguitas. Untuk mengatasi kenyataan ini, paradigma ini menawarkan konsep komparasi sebagai tahap dasar untuk merumuskan solusi damai. Perbedaan sifat ilmu yang ada harus dikomparasikan untuk menemukan common ground (basis kesamaannya). Hasil dari tahap ini adalah temuan elemen-elemen yang dapat disatukan. Paradigma ini mempunyai praanggapan bahwa sejatinya elemen tersebut sudah ada sebelumnya namun belum diformulasikan dan diteoretisasi sebagai bahan jadi yang merupakan titik temu ilmu. Penemuan kesamaan ini yang menjadi hasil dari komparasi. Tahap terakhir adalah difusi yaitu meleburkan elemen-elemen yang sama pada masing-masing ilmu yang berbeda. Difusi mempunyai makna lebih dalam dari integrasi karena elemen ilmu tidak hanya dipadukan/digabungkan tapi dileburkan menjadi satu sehingga titik dan garis pembedanya tidak lagi tampak.[27]

Beberapa rumusan di atas merupakan ikhtiar implementasi integrasi ilmu di UIN. Menurut Miftahuddin, implementasi integrasi ilmu di UIN setidaknya mencakup tiga hal yaitu perubahan kelembagaan (alih status), struktur kurikulum (mata kuliah), dan budaya akademik yang berorientasi pada pengikisan dikotomi ilmu. Adapun perbedaan rumusan integrasi ilmu dari masing-masing UIN mengacu pada perbedaan karakteristik dari para arsiteknya serta *setting* sosial politik pada lokal masing-masing.[28] Dengan demikian, perubahan status menjadi UIN bukan hanya soal kelembagaan tapi juga harus dibarengi dengan peningkatan kualitas dan pengembangan keilmuan yang berangkat dari perumusan integrasi ilmu. Selanjutnya, rumusan integrasi ilmu yang telah dicanangkan diejawantahkan dalam bentuk pembukaan program studi atau fakultas umum serta merembes pada tataran desain kurikulumnya yang ditopang oleh budaya akademik. Dengan begitu, rumusan integrasi ilmu menjadi dasar bagi pengembangan kualitas lembaga untuk terus berinovasi, meningkatkan kerjasama dan daya saing hingga tataran global serta berkontribusi pada penyelesaian problem-problem nyata.

ARAH BARU PARADIGMA PENDIDIKAN ISLAM INTEGRATIF

Perjalanan implementasi rumusan integrasi keilmuan memungkinkan terjadinya penyegaran atau pengembangan yang mengacu pada perkembangan zaman, perkembangan keilmuan dan semakin besarnya tantangan yang dihadapi. Dalam konteks pengembangan PTKI, tantangan ini terbagi menjadi dua. Pertama tantangan internal seperti bagaimana mengonstruksi struktur keilmuan, mendobrak kemapanan tradisi akademik yang membelenggu, meningkatkan kualitas dan kapasitas keilmuan mahasiswa dan dosen, melengkapi infrastruktur dan sebagainya. Sedangkan tantangan eksternal paling nyata adalah tentang bagaimana meningkatkan daya saing dengan perguruan tinggi umum yang umumnya lebih maju serta arus perkembangan kondisi sosial, ekonomi, politik, teknologi, budaya dan globalisasi. Di sinilah pentingnya pengembangan PTAI untuk menunjukkan kiprahnya dan menghasilkan lulusan yang berkualitas dan

[27] Wirman, 42–45.

[28] Miftahuddin, *Model-Model Integrasi Ilmu*, 47–48.

kompetitif. Di mana semua tantangan itu harus direspon oleh PTAI dengan mengacu pada visi dan misi yang dimiliki.[29] Selain itu, respon yang dilakukan juga harus tetap mengacu pada amanat yang dibebankan pada UIN yakni untuk melakukan proses integrasi ilmu karena kata integrasi ilmu secara eksplisit ditemukan dalam beberapa peraturan presiden yang melandasi pendidian di UIN.[30] Ini berarti pengembangan paradigma integrasi ilmu menjadi poros yang berkaitan dengan tantangan internal-eksternal sekaligus dengan perkembangan sains dan teknologi serta perkembangan zaman. Dengan demikian, *mainstreaming* pendekatan multidisiplin, interdisiplin, dan transdisiplin (MIT) dapat menjadi salah satu langkah alternatif bagi pengembangan paradigma pendidikan Islam integratif.

Pada dasarnya ketiga pendekatan ini bukan hal baru. Akan tetapi, ledakan wacana ketiga pendekatan yang dianggap baru ini menguat sejak terbitnya buku Prof. Amin Abdullah pada tahun Oktober 2020 yang berjudul "*Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*". Buku ini mendapat apresiasi sangat tinggi karena banyak universitas yang mengadakan bedah buku. Konten buku ini merupakan kelanjutan dari buku yang ditulis pada tahun 2006 "*Islamic Studies di Perguruan Tinggi*".[31] Isi pokoknya masih memuat benang merah dan kesinambungan dengan buku-buku sebelumnya.[32] Buku ini menegaskan bahwa pasca Pandemi Covid-19, kolaborasi berbagai disiplin (multi dan interdisiplin) dan lintas disiplin ilmu (transdisiplin) menjadi suatu keniscayaan untuk memahami komplesitas kehidupan. Karena itu, ilmu-ilmu keislaman harus berkolaborasi dengan ilmu-ilmu kealaman, sosial dan humaniora.[33] Selain itu, pada tahun yang sama terbit karya serupa yang memfokuskan pada pendidikan Islam yaitu buku Prof. Mujamil Qomar yang berjudul "*Pendidikan Islam: Multidisipliner, Interdisipliner, dan Transdisipliner*". Secara umum kedua karya ini mempunyai orientasi yang sama yaitu meretas jalan baru untuk mengakhiri tradisi monodisiplin ilmu karena perkembangan kehidupan saat ini menunjukkan bahwa suatu masalah tidak lagi dapat dipecahkan oleh satu disiplin ilmu, tapi membutuhkan kontribusi dari disiplin ilmu lain.[34] Perbedaan kedua karya ini terletak pada fokusnya yang disesuaikan dengan spesialisasi masing-masing. Jika karya pertama lebih bersifat filosofis yang mengarah pada kesadaran transformasi cara pandang atau pandangan dunia dalam memecahkan berbagai problem kehidupan kontemporer, maka karya kedua lebih menitikberatkan pada suatu tawaran alternatif untuk mentransformasi pendidikan Islam kontemporer di tingkat perguruan tinggi Islam, khususnya pada tingkat pascasarjana.

Pendidikan Islam kontemporer memerlukan pendekatan MIT. Linearitas ilmu dan pendekatan monodisiplin dalam rumpun ilmu-ilmu agama akan

---

[29] Maftukhin, *Islam dan Dialektika Sosial*, 81–82.

[30] Penyusun, *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI)*, 20–21.

[31] "IB Pustaka – Litera Cahaya Bangsa," 2020, https://ibpustaka.id/.

[32] M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka, 2020), v.

[33] Abdullah, x–xi.

[34] Mujamil Qomar, *Pendidikan Islam Multidisipliner, Interdisipliner, dan Transdisipliner* (Malang: Madani Media, 2020), v.

mengakibatkan pemahaman dan penafsiran agama kehilangan kontak dengan realitas dan relevansinya dengan kehidupan sekitar. Keseluruhan upaya ini pada akhirnya akan mengarah pada rekonstruksi metodologi studi keilmuan dan keagamaan sejak dari hulu yakni filsafat ilmu dan filsafat ilmu-ilmu keislaman sampai ke hilir yaitu proses dan implementasinya dalam praksis pendidikan dan dakwah keagamaan.[35] Oleh karena itu, paradigma integrasi-interkoneksi (i-kon) keilmuan menjadi hal yang niscaya untuk keilmuan agama sekarang dan di masa depan.[36] Paradigma i-kon mencakup tiga dimensi pengembangan keilmuan yaitu agama, filsafat, dan sains yang bertujuan untuk mempertemukan kembali ilmu-ilmu modern dengan ilmu-ilmu keislaman. Implementasinya pada ranah materi mempunyai tiga model yaitu model pengintegrasian dalam paket kurikulum, model penamaan mata kuliah yang menunjukkan model hubungan antara dua disiplin ilmu umum dan keislaman, dan model pengintegrasian ke dalam tema-tema mata kuliah.[37]

Kompleksitas permasalahan yang melekat dalam kehidupan manusia saat ini memerlukan setidaknya penerapan penelitian ilmu pengetahuan dan bahkan model pembelajaran bercorak transdisiplin.[38] Sebelum beranjak lebih jauh mengenai kajian pendekatan MIT, agaknya menjadi penting untuk memberikan penjelasan singkat atas ketiganya. Pertama, pendekatan multidisipliner. Pendekatan ini merupakan penggabungan beberapa disiplin ilmu untuk mengatasi masalah tertentu secara kolaboratif yaitu berusaha menghadirkan berbagai disiplin untuk memberikan pandangannya masing-masing dalam menawarkan solusi atas suatu masalah.[39] Pemikiran dan penelitian multidisiplin terjadi jika subjek penelitian dikaji dan didekati dari berbagai sudut pandang dengan mempertahankan batas-batas disiplin dan metode yang dimilikinya.[40] Pendekatan ini setidaknya terdiri dari dua disiplin ilmu sebagai solusi atas permasalahan tertentu melalui pendidikan, penelitian, dan pengabdian masyarakat.[41] Oleh karena itu, Qomar mendefinisikan pendidikan Islam multidisipliner sebagai suatu proses penelitian/kajian ajaran Islam pada ranah pendidikan yang melibatkan perspektif ilmu lain yang relevan dan bekerjasama untuk memecahkan suatu masalah yang dihadapi.[42] Kedua, pendekatan interdisipliner. Pendekatan ini berusaha untuk mengombinasikan dua disiplin ilmu atau lebih untuk membuat metode tertentu. Definisi lain dari pendekatan ini adalah penggunaan berbagai perspektif relevan atau mengintegrasikan rumpun

---

[35] Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, 97–98.

[36] Abdullah, "Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Modern di Tengah Pandemi Covid-19."

[37] Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, 100–101.

[38] Abdullah, 115.

[39] Qomar, *Pendidikan Islam Multidisipliner, Interdisipliner, dan Transdisipliner*, 6.

[40] Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, 116.

[41] Agus Zaenul Fitri, Muntahibun Nafis, dan Luluk Indarti, "Multidisciplinary, Interdisciplinary, and Transdisciplinary (MIT) Learning Approach and Strategy Based on Indonesian National Qualification Framework (KKNI) Curriculum," *Ulumuna* 24, no. 1 (6 Juli 2020): 183–204, https://doi.org/10.20414/ujis.v24i1.375.

[42] Qomar, *Pendidikan Islam Multidisipliner, Interdisipliner, dan Transdisipliner*, 8.

ilmu untuk mengatasi suatu permasalahan. Interdisipliner menunjukkan kuatnya intentistas interaksi antara satu disiplin ilmu dengan ilmu lainnya baik yang terlaksana secara langsung ataupun tidak melalui proses pembelajaran atau program penelitian untuk mengintegrasikan konsep, metode, dan analisis.[43] Penelitian interdisiplin adalah model penelitian yang memadukan informasi, data, teknik, alat, perspektif, konsep atau teori dari dua disiplin ilmu atau lebih.[44] Pendekatan ini mempunyai ciri utama sudut pandang ilmu serumpun yang terintegrasi. Dalam konteks ini, pendidikan Islam interdisipliner didefinisikan sebagai pendidikan Islam yang menggunakan beberapa disiplin ilmu yang terintegrasi dalam memberikan solusi atas masalah yang sedang dihadapi.[45]

Ketiga, pendekatan transdisipliner yaitu pendekatan yang mengumpulkan pengetahuan bersama untuk mengatasi permasalahan yang jauh lebih kompleks dan berskala luas. Pendekatan ini berupaya mengembangkan teori baru dengan mengaitkan berbagai disiplin ilmu dan keterlibatan non pakar untuk memeroleh suatu kesimpulan dan kebijakan.[46] Pendekatan ini menekankan pada tinjauan ilmu yang berada di luar keahlian seorang pakar atas suatu masalah yang dipecahkan.[47] Mawardi memaknai transdisiplin sebagai sebuah pendekatan multiperspektif dengan ciri khusus berupa integrasi berbagai disiplin ilmu.[48] Bagi Nicolescu pendekatan transdisipliner bertujuan untuk memahami dunia sekarang yang salah satu keharusannya adalah kesatuan pengetahuan.[49] Penelitian transdisiplin dapat memberi arah evolusi pengembangan dari berbagai disiplin ilmu dan produk yang dihasilkan jauh lebih besar, inilah yang menjadi pembeda penelitian transdisiplin dari interdisiplin.[50] Dalam konteks pendidikan Islam Mujamil Qomar menjelaskan bahwa pendidikan Islam transdisipliner merupakan pendidikan Islam yang melibatkan beberapa disiplin ilmu lain dalam memecahkan masalah dengan menggunakan pendekatan dan metode yang disepakati bersama sebagai hasil dari dialog terbuka yang telah menampung berbagai masukan dari disiplin lainnya sebagai bahan kesepakatan bersama.

---

[43] Fitri, Nafis, dan Indarti, "Multidisciplinary, Interdisciplinary, and Transdisciplinary (MIT) Learning Approach and Strategy Based on Indonesian National Qualification Framework (KKNI) Curriculum."

[44] Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, 115–16.

[45] Qomar, *Pendidikan Islam Multidisipliner, Interdisipliner, dan Transdisipliner*, 9–10.

[46] Fitri, Nafis, dan Indarti, "Multidisciplinary, Interdisciplinary, and Transdisciplinary (MIT) Learning Approach and Strategy Based on Indonesian National Qualification Framework (KKNI) Curriculum."

[47] Mujamil Qomar, "Filsafat Pendidikan Islam Multidisipliner," *PROSIDING SEMINAR NASIONAL PRODI PAI UMP*, 2019, 1–14, http://digital.library.ump.ac.id/246/.

[48] Imam Mawardi, "Pendidikan Islam Transdisipliner Dan Sumber Daya Manusia Indonesia," *Jurnal Pendidikan Islam* 28, no. 2 (2013): 253–68, https://doi.org/10.15575/jpi.v28i2.547.

[49] Basarab Nicolescu, "The Transdisciplinary Evolution of Learning," dalam *The International Congress on What University for Tomorrow? Towards a Transdisciplinary Evolution of the University* (Congrès de Locarno, Locarno, Switzerland: Centre International de Recherches et études Transdisciplinaires, 1997), 1–11, http://www.learndev.org/dl/nicolescu_f.pdf.

[50] Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, 116.

Meski begitu penggunaan pendekatan transdisiplin adalah sulit karena semua orang memiliki spesialisasi disipliner.[51]

Dari paparan di atas tampak bahwa pendekatan MIT sangat prospektif dijadikan sebagai salah satu titik pijak pengembangan keilmuan yang lebih integratif untuk merespon kompleksitas permasalahan kehidupan kontemporer. Ini sekaligus mensyaratkan pentingnya membangun paradigma pendidikan Islam integratif yang berangkat dari cara pandang atau pandangan dunia yang lebih luas sebagai basis pengembangan keilmuan di PTKIN. Selanjutnya paradigma itu dijadikan sebagai pijakan dasar untuk mengembangkan model kurikulum dan proses pembelajaran yang mengarah pada tradisi riset dan tradisi akademik bercorak MIT. Ketiga pendekatan ini juga memiliki kesesuaian dengan dengan konsep integrasi kurikulum yang diinisiasi Susan M. Drake. Konseptualisasi Drake tentang pendekatan MIT berangkat dari pertanyaan tentang apa yang dimaksud dengan integrasi kurikulum? Baginya, dalam konsepsi yang sederhana kurikulum terintegrasi adalah tentang membuat hubungan. Kemudian apa jenis-jenis hubungannya? Lintas disiplin? Pada kehidupan nyata? Apakah hubungannya berbasis keterampilan atau berbasis pengetahuan? Dari keragaman jenis koneksi dan berbagai implikasinya, tampak bahwa integrasi telah menjadi soal derajat dan metode.[52] Pada perkembangannya Drake mendefinisikan kurikulum terintegrasi secara umum sebagai suatu kurikulum yang menghubungkan berbagai disiplin dengan cara tertentu.[53] Bagi banyak peneliti, integrasi kurikulum jatuh pada sebuah kontinum yang terdiri dari multidisipliner, interdisipliner, dan transdisipliner.[54]

Kurikulum multidisipliner lebih terintegrasi dibandingkan dengan intradisipliner dan fusi karena muatan isi, pengajaran, dan penilaiannnya spesifik pada masing-masing disiplin. Misalnya kajian mengenai topik atau tema tertentu melalui sudut pandang terpisah dari setiap pelajaran. Koneksi antar disiplin ilmu mungkin ataupun tidak dibuat lebih eksplisit oleh beberapa guru atau di pusat pembelajaran oleh seorang guru. Sedangkan dalam kurikulum interdisipliner, disiplin ilmu tetap agak berbeda namun hubungannya lebih kuat dan dibuat eksplisit. Batasannya menjadi semakin kabur ketika mata pelajaran diorganisasikan di sekitar konsep kunci interdisipliner seperti keberlanjutan atau keterampilan interdisipliner yang kompleks seperti pemikiran kritis atau pada kompetensi seperti kompetensi antar budaya. Adapun kurikulum transdisipliner adalah model kurikulum paling terintegrasi. Di mana seorang pembelajar memulainya dengan masalah dunia nyata yang otentik daripada dengan disiplin ilmu tertentu. Dalam hal ini, minat pembelajar seringkali menjadi titik awalnya. Misalnya mereka mungkin ingin mencari solusi atas problem kemacetan lalu lintas di kota tempat mereka tinggal dengan menggunakan berbagai perspektif

---

[51] Qomar, *Pendidikan Islam Multidisipliner, Interdisipliner, dan Transdisipliner*, 17–18.

[52] Susan M. Drake dan Rebecca Crawford Burns, *Meeting Standards Through Integrated Curriculum* (Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development, 2004), 7–8.

[53] Susan M. Drake, *Menciptakan Kurikulum Terintegrasi yang Berbasis Standar: Seri Standar Kurikulum Inti*, trans. oleh Benyamin Molan, Edisi Ketiga (Jakarta: PT. Indeks, 2013), 9.

[54] Susan M. Drake dan Joanne L. Reid, “21st Century Competencies in Light of the History of Integrated Curriculum,” *Frontiers in Education* 5 (14 Juli 2020): 1–10, https://doi.org/10.3389/feduc.2020.00122.

disiplin ilmu. Beberapa versi pembelajaran berbasis proyek atau *Project Based Learning* (PBL) termasuk dalam ranah transdisipliner.[55] Berdasarkan penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa kurikulum terintegrasi sangat berkaitan dengan usaha untuk mengaitkan beberapa disiplin ilmu dengan metode tertentu yang mempunyai tingkatan integrasinya masing-masing. Di mana kurikulum trandisipliner terkategori sebagai model integrasi kurikulum paling integratif karena mendasarkan pada pencapaian solusi atas problem dunia nyata yang otentik dengan melibatkan berbagai disiplin ilmu yang relevan. Kajian integrasi kurikulum ini setidaknya dapat dijadikan salah satu bahan kajian untuk memantapkan pendekatan MIT pada level praktik. Di sinilah titik temu antara implementasi konsep integrasi kurikulum pada proses pembelajaran versi Drake dengan pendekatan MIT dalam kajian keislaman dan pendidikan Islam.

KESIMPULAN

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin. "Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Modern di Tengah Pandemi Covid-19." *MAARIF* 15, no. 1 (10 Juni 2020): 11–39. https://doi.org/10.47651/mrf.v15i1.75.

———. *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka, 2020.

Anshori, Ari. *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam; Membaca Integrasi Keilmuan atas UIN Jakarta, UIN Yogyakarta, dan UIN Malang*. Jakarta: Al-Wasat, 2018.

Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di tengah Tantangan Milenium III*. Jakarta: Prenada Media, 2012.

———. "Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam." Dalam *Strategi Pendidikan; Upaya Memahami Wahyu dan Akal*, disunting oleh Nanat Fatah Natsir dan Hendriyanto Attan, 1–12. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Drake, Susan M. *Menciptakan Kurikulum Terintegrasi yang Berbasis Standar: Seri Standar Kurikulum Inti*. Diterjemahkan oleh Benyamin Molan. Edisi Ketiga. Jakarta: PT. Indeks, 2013.

Drake, Susan M., dan Rebecca Crawford Burns. *Meeting Standards Through Integrated Curriculum*. Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development, 2004.

Drake, Susan M., dan Joanne L. Reid. "21st Century Competencies in Light of the History of Integrated Curriculum." *Frontiers in Education* 5 (14 Juli 2020): 1–10. https://doi.org/10.3389/feduc.2020.00122.

[55] Drake dan Reid.

Fitri, Agus Zaenul. *Integrasi Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam*. Tulungagung: IAIN Tulungagung Press, 2020.

Fitri, Agus Zaenul, Muntahibun Nafis, dan Luluk Indarti. "Multidisciplinary, Interdisciplinary, and Transdisciplinary (MIT) Learning Approach and Strategy Based on Indonesian National Qualification Framework (KKNI) Curriculum." *Ulumuna* 24, no. 1 (6 Juli 2020): 183–204. https://doi.org/10.20414/ujis.v24i1.375.

"IB Pustaka – Litera Cahaya Bangsa," 2020. https://ibpustaka.id/.

Kartanegara, Mulyadhi. *Integrasi Ilmu*. Bandung: Mizan Pustaka, 2005.

Khozin. *Pengembangan Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam: Konstruksi Kerangka Filosofis dan Langkah-langkahnya*. Jakarta: Kencana, 2016.

Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

Maftukhin. *Islam dan Dialektika Sosial*. Disunting oleh Ngainun Naim. Yogyakarta: Lentera Kreasindo, 2014.

Mawardi, Imam. "Pendidikan Islam Transdisipliner Dan Sumber Daya Manusia Indonesia." *Jurnal Pendidikan Islam* 28, no. 2 (2013): 253–68. https://doi.org/10.15575/jpi.v28i2.547.

Miftahuddin. *Model-Model Integrasi Ilmu Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (Studi Multi Situs Pada UIN Jakarta, UIN Yogyakarta, Dan UIN Malang)*. Salatiga: IAIN Salatiga, 2018. http://e-repository.perpus.iainsalatiga.ac.id/8111/.

Nicolescu, Basarab. "The Transdisciplinary Evolution of Learning." Dalam *The International Congress on What University for Tomorrow? Towards a Transdisciplinary Evolution of the University*, 1–11. Locarno, Switzerland: Centre International de Recherches et études Transdisciplinaires, 1997. http://www.learndev.org/dl/nicolescu_f.pdf.

Penyusun, Tim. *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI)*. Jakarta: Direktorat PTKI Dirjen Pendis Kemenag RI, 2019.

Qomar, Mujamil. "Filsafat Pendidikan Islam Multidisipliner." *PROSIDING SEMINAR NASIONAL PRODI PAI UMP*, 2019, 1–14. http://digital.library.ump.ac.id/246/.

———. *Pendidikan Islam Multidisipliner, Interdisipliner, dan Transdisipliner*. Malang: Madani Media, 2020.

Wirman, Eka Putra. *Paradigma dan Gerakan Keilmuan Universitas Islam Negeri*. Jakarta: Prenada Media, 2019.

SANG PENGKADER ULUNG: MELACAK SANAD KEILMUAN DAN KADER SYAIKHONA MOHAMMAD KHOLIL BANGKALAN

ZAINAL ANSHARI

(Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan IAIN Jember)
(zainalanshari@gmail.com/ hand phone: 085 236 986 141**)**

Pendidikan Islam sebagai satu sistem dari implementasi *ta'lim, ta'dib* dan *tarbiyah*, tidak bisa dilepaskan dari subjek dinamis yang menggerakkannnya. Subjek penggerak pendidikan Islam itu di tanah air, memiliki banyak istilah, di antaranya: ajengan, kiai, ustad, tuan guru, romo, mursyid, murabbi, syaikhona dan berbagai istilah lainnya. Semakin dinamis keilmuan sang penggerak pendidikan, maka semakin dinamis proses pendidikan dan kader yang dihasilkannya. Di nusantara, secara khusus di tanah Madura Jawa Timur, kita mengenal nama seorang guru, kiai, syaikhona yang tidak hanya dinilai berhasil membangun dan mewariskan pendidikan sebagai satu institusi, tapi beliau juga berhasil mewariskan banyak kader ulama yang turut menjaga dan merawat keberlangsungan pendidikan Islam yang berwawasan moderat, multikultural, sekaligus mewariskan ormas yang dinilai menjadi penyokong utama tegaknya NKRI dan Pancasila (baca: ormas NU). Beliau dikenal dengan sebutan, *Syaikhona* Mohammad Kholil Bangkalan. Bagaimana sanad keilmuan dan kader yang dihasilkan? penelitian kualitatif ini akan berupaya mengungkap itu semua. Syaikhona Muhammad Kholil Bangkalan secara keilmuan bersanad kepada Syaikh Nawawi al-Bantani salah satunya. Dan memiliki murid ternama seperti Kiai Muhammad Hasyim Asy'ari, Kiai Wahab Hasbullah, Kiai As'ad Syamsul Arifin dan lain sebagainya.

Kata kunci: ulama pengkader, sanad keilmuan, pewaris kader aswaja, untuk kemajuan Indonesia.

PENDAHULUAN

Indonesia yang majemuk dan plural ini, merupakan anugerah Allah yang sangat luar biasa untuk bangsa Indonesia. Masyarakatnya dari sisi agama sangat plural, bahasa, suku, pulau dan sebagainya penuh dengan warna-warni perbedaan. Agama Islam, sebagai pemeluk agama mayoritas, tidak menindas yang minoritas. Islam yang mayoritas, ditopang oleh NU dan Muhammadiyah sebagai organisasi masyarakat muslim terbesar di Indonesia bahkan di dunia. Bahkan NU dan Muhammadiyah itu, kini telah mengembangkan sayapnya sampai di luar negeri.

Ormas muslim NU, merupakan perkumpulan para kiai dan santri pesantren, salah satu tokoh yang amat sangat terkenal di dalamnya, ada nama Syaikhona Muhammad Khiolil Bangakalan. Kiai Kholil Bangkalan, merupakan sosok kiai pesantren yang memiliki banyak santri yang menguasai dalam berbagai disiplin ilmu, selain itu, juga ahli strtategi dalam melakukan perlawanan terhadap

pemerintah Belanda dan Jepang.[1] Bahkan beberapa santri Kiai Kholil Bangkalan telah dikukuhkan sebagai pahlawan nasional. Misalkan Kiai Hasyim Asy'ari, Kiai Abdul Wahab Chasbullah, Kiai As'ad Syamsul Arifin dan banyak ulama lainnya.[2]

Dalam perkembangan selanjutnya, para kiai yang dilahirkan dari sistem pendidikan yang dikembangkan Syaikhona Kholil Bangkalan, juga menjadi jembatan, bagi lahirnya dan berkembangnya tradisi keberagamaan dan pendidikan yang moderat dan inklusif. Hal ini tentu saja sangat membantu dan berperan besar dalam mewujudkan proses keberagamaan yang humanis dan toleran.

KH. Abdurahman Wahid (Gus Dur), menyebut Syaikhona Muhammad Kholil Bangkalan sebagai ulama' yang berhasil menggabungkan kedua kecenderungan fikih dan tarekat dalam dirinya, dalam sebuah keseimbangan yang tidak meremehkan kedudukan fikih. Keduanya harus berjalan seimbang, dan saling melengkapi, demikian kata Kiai Said Aqil Siradj, dalam sebuah pengantar buku berjudul *Menyingkap Jejak Syaikhona Kholil Bangkalan*.[3] Kiai Kholil Bangkalan sebagai ulama yang memiliki ilmu agama sangat dalam, beliau juga sebagai seorang nasionalis yang merhasil mendidik dan mengkader para santri menjadi seorang pejuang kemerdekaan.[4]

Selain sebagai seorang kiai (ulama) yang mendalam penguasaan ilmu agamanya, maka Syaikhona Kholil Bangkalan juga layak mendapat julukan sebagai seorang kiai "sang pengkader ulung". Sebab, dari pendidikan pesantren yang beliau bina, telah banyak melahirkan pendekar ilmu-ilmu agama, sekaligus pejuang kemerdekaan Indonesia.

Seorang filolog muda NU, yakni A. Ginanjar Sya'ban juga meriset salah satu karya Syaikhona Kholil Bangkalan, *Almatnusy Syarif* atau *Fath Al-Lathif*, kitab fikih langka berbahasa arab.[5] Di tengah banyak ulama nusantara menulis karya ilmiah dalam bahasa melayu, Syaikhona Kholil Bangkalan menuangkan pikiran-pikiran akademiknya dalam bentuk bahasa arab. Jika seorang ulama tersebut tidak memiliki wawasan yang cukup tentang bahasa arab dan metode lainnya, tentu saja, ia akan memilih dengan bahasa yang lain.

Ini menandakan, bahwa Syaikhona Kholil Bangkalan termasuk ulama yang alim ilmu agama sekaligus ahli strategi dari pesantren, sebagaimana disebut oleh Profesor Abdurrahman Mas'ud.[6] Pengakuan dari seorang ilmuan masa kini,

---

[1] Sholeh Hayat, *Kyai Dan Santri Dalam Perang Kemerdekaan,* Surabaya: PWNU Jawa Timur, 2016, hlm 84-118.

[2] Lihat dalam Abdul Mun'im Dz, *KH. Abdul Wahab Chasbullah, Kaidah Berpolitik Dan Bernegara,* Depok: Langgar Swadaya, 2015. Juga dalam Abdul Mun'im Dz, *Fragmen Sejarah NU: Menyambung Akar Budaya Nusantara,* Jakarta: Pustaka Compas, 2017.

[3] Said Aqil Sirajd, *Menyingkap Jejak Syaikhona Kholil Bangkalan dalam Proses Pendirian NU,* (Surabaya: Khalista dan Pena Insani, 2012), viii.

[4] Baca dalam Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama,* Yogyakarta: LKIS dan IAIN Sunan Ampel Press, 2007. Baca juga dalam Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-Orang Dari Pesantren*, Bandung: PT. Al-Maarif, 1974. Dan Saifuddin Zuhri, *Secercah Dakwah,* Bandung: PT. Al-Maarif, 1983.

[5] A. Ginanjar Sya'ban, *Mahakarya Islam Nusantara: Kitab, Naskah, Manuskrip Dan Korespondensi Ulama Nusantara,* Ciputat: Pustaka Compas, 2017, hlm 237-242.

[6] Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain Ke Nusantara; Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Prenada Media Group, 2006. Dan Abdurrahman Mas'ud, *Tradisi Intelektual Pesantren*. Yogyakarta: LKIS, 1998.

terhadap keahlian yang dimiliki Syaikhona Kholil Bangkalan, bukan secara serta merta, namun pengakuan itu diberikan, setelah sang peneliti melakukan riset bertahun-tahun terkait dengan tokoh yang dikajinya.

Syaikhona Kholil Bangkalan termasuk tipologi seorang ulama yang sangat komplit. Secara keilmuan sangat mumpuni, kemampuan dan ketajaman spiritualitasnya telah banyak diakui para ulama, ahli tirakat dan ahli strategi pengembangan pendidikan pesantren. Banyak karya keilmuan yang telah dihasilkan, termasuk telah banyak ulama yang lahir sebagai buah kaderisasi yang dilakukan syaikona. Dalam konteks ini, tentu saja, kaderisasi berbasis *ahlus sunnah wal jamaah ala an nahdliyyah* (walaupun pada waktu itu, NU belum lahir sebagai sebuah organisasi).

Untuk melihat dan membuktikan bagaimana "buah tangan" pengkaderan yang dilakukan Syaikhona Kholil Bangkalan, salah satunya lihat dalam catatan intelektual muda NU, Zainul Milal Bizawie. Yang mengurai secara detail dan komprehensif terkait dengan kader-kader pesantren yang dihasilkan Syaikhona Kholil Bangkalan, berada di barisan terdepan dalam melakukan perlawanan pada Negara imperialisme, yang telah dating dan bertahun-tahun menjajah nusantara.[7]

Suasana Islam nusantara yang kondusif di Indonesia, tentu tidak bisa dilepaskan dari peran dan "tanaman" ulama yang telah dihasilkan Syaikhona Kholil Bangkalan. Kader ulama yang dihasilkan Syaikhona Kholil Bangkalan, bukan hanya alim ilmu agama, dan bukan hanya menjadi pejuang kemerdekaan di Indonesia, tapi juga turut melahirkan kultur dan dinamika keislaman yang moderat dan inklusif.[8]

TINJAUAN PUSTAKA

Pertama; penelitian berupa disertasi yang ditulis oleh Abdurrahman Mas'ud dengan judul *Tradisi Intelektual Pesantren* (1998) dan *Dari Haramain ke Nusantara; Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (2006). Penelitian kualitatif dengan multi kasus tersebut menemukan hal-hal sebagai berikut, adanya peran yang cukup besar ulama-ulama Nusantara dalam mengembangkan tradisi ilmu pengetahuan, baik yang berkembang di Nusantara maupun di Timur Tengah, dalam konteks ini yang menjadi objek kajian adalah Syaih Nawawi Al Bantani, Mahfud at-Turmusi, KH. Asnawi Kudus, Syaikhona Mohammad Kholil Bangkalan dan KH. M. Hasyim Asyari.

Laporan disertasi tersebut di tulis sebagai syarat meraih gelar P.hD di UCLA (*University Of California Los Angeles*) AS. Kemudian diterbitkan LKIS Yogyakarta pada tahun 2004 dan diterbitkan Kencana Prenada Media Group pada tahun 2006. [9]

---

[7] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad Dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945),* Ciputat: Pustaka Compas, 2016.

[8] Nasaruddin Umar, *Islam Nusantara: Jalan Panjang Moderasi Beragama Di Indonesia,* Jakarta: Quanta, 2019.

[9] Abdurrahman Mas'ud, *Tradisi Intelektual Pesantren* (Yogyakarta: LKIS, 1998) dan Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara; Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006).

Kajian Profesor Abdurrahman Mas'ud begitu luas mencakup lima kiai di Indonesia, khususnya di tanah Jawa. Tentu saja dari aspek kajian, lebih luas milik Professor Abdurrahman Mas'ud, tapi dari sisi komprehensip, penelitian yang kami lakukan jauh lebih mendalam, mencakup latar belakang keluarga, pendidikan, kitab yang pernah dikajinya, guru-gurunya hingga ke beberapa santrinya yang telah menjadi panutan di tengah-tengah masyarakat.

Penelitian Profesor Abdurrahman Mas'ud, mengklasifikasikan Syaikhona Muhammad Kholil Bangkalan sebagai salah satu ulama ahli strategi pengembangan pesantren. Namun pada saat yang bersamaan, Abdurrahman Mas'ud tidak menyajikan secara keseluruhan dari karya tulis ilmiah yang pernah dihasilkan oleh Syaikhona Mohammad Kholil Bangkalan. Dalam penelitian yang kami lakukan, menyajikan karya lebih banyak yang dihasilkan dari buah pemikiran Syaikhona Muhammad Kholil Bangkalan.

Kedua, penelitian yang dilakukan Alzani Zulmi M, dengan judul; *Tarekat Qodariyah Wa Naqsabandiyah Syaikhona Muhammad Kholil Bangkalan tahun 1834-1925.*[10] Dalam penelitian tersebut mendeskripsikan tentang hal-hal berikut; *Pertama*, Syaikhona Kholil merupakan seorang kiai atau ulama yang berasal dari Madura, yang masih tetap dikenang dan dihormati oleh masyarakat sampai sekarang. Syaikhona Kholil tidak hanya terkenal di Madura, tetapi juga di luar Madura, hal ini dikarenakan perjuangannya dalam menyebarkan ajaran agama Islam. *Kedua*, banyak murid-murid Syaikhona Kholil yang menjadi tokoh besar dan berpengaruh bagi masyarakat. Syaikhona Kholil juga terkenal sebagai ulama yang mampu menggabungkan antara ilmu fikih dan ilmu tarekat dengan serasi tanpa mempertentangkan keduanya. *Ketiga*, Syaikhona Kholil mampu menundukkan tarekat di bawah fikih. Sehingga tarekat memiliki batasan-batasan sendiri yaitu fikih. Syaikhona Kholil belajar ilmu fikih di pondok pesantren Bangkalan dan Jawa, sedangkan ilmu tarekat dipelajarinya di Makkah kepada Syaikh Ahmad Khatib Sambas selaku pendiri tarekat Qodariyah Wa Naqsabandiyah. *Keempat*, ilmu tarekat yang dipelajari dari Syaikh Ahmad Khatib Sambas memungkinkan Syaikhona Kholil menganut tarekat yang sama.

Ketiga, buku yang ditulis Saifur Rahman, buku tersebut merupakan kumpulan cerita yang berkaitan dengan karomah yang masyhur, yang dimiliki Syaikhona Muhammad Kholil Bangkalan. Karomah-karomah tersebut, dikumpulkan berdasarkan pemaparan lisan para kiai dan santri yang pernah nyantri kepada Syaikhona Muhammad Kholil Bangkalan.[11]

Keempat, buku yang ditulis oleh Mohammad Rifa'i,[12] dengan judul *KH Mohammad Kholil Bangkalan; Biografi Singkat.* Buku ini merupakan kumpulan karomah dan sejarah hidup Syaikhona Kholil Bangkalan, secara substansi, buku ini tidak memiliki banyak perbedaan dengan buku yang ditulis oleh Saifur Rahman. Hanya saja, buku ini lebih mutakhir terbit, sehingga sangat

[10] Alzani Zulmi M, "Tarekat Qodariyah Wa Naqsabandiyah Syaikhona Mohammad Kholil Bangkalan tahun 1834-1925", Surabaya: Jurnal Avatara, Vol. 1, No. 2. Mei 2013, hlm 89.

[11] Saifur Rahman, *Biografi dan Karamah KH Mohammad Kholil BangkalanBangkalan; Surat Kepada Anjing Hitam.* Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.

[12] Mohammad Rifa'i, *KH Mohammad Kholil Bangkalan; Biografi Singkat 1835-1925*. Yogyakarta: Garasi, 2009.

dimungkinkan akan lebih banyak pembaca dari kalangan milenial yang akan mengetahui dan mengerti kepada Syaikhona Kholil Bangkalan.

Kelima, buku yang ditulis oleh Mokh. Syaiful Bahri dengan judul, *Syaikhona Cholil Bangkalan*; *Ulama Legendaris Dari Madura* dan buku yang lain *Syaikhona Cholil Bangkalan*; *Riwayat Hidup Dan Karya Tulis,* buku tersebut sekelumit mengulas karomah kiai kholil Bangkalan beserta dengan karya tulis yang dihasilkan Syaikhona Kholil Bangkalan.[13]

Secara akademik, pendidikan Islam itu, kata Profesor Abd. Halim Soebahar dapat dilihat dari 4 aspek, yaitu: 1) pendidikan Islam sebagai sistem, maka lahirlah madrasah. 2) pendidikan Islam sebagai materi, maka lahirlah al-quran –hadist, fikih dan sebagainya. 3) pendidikan Islam sebagai kultur, maka lahirlah sistem pendidikan pesantren. 4) pendidikan Islam sebagai budaya, maka lahirlah tuntutan dan bimbingan keagamaan dalam kehidupan sehari-hari.[14]

Syaikhona Kholil Bangkalan adalah termasuk prototipe ulama yang berhasil menggabungkan 4 kecenderungan pendidikan Islam sebagaimana disebutkan Profesor Abd. Halim Soebahar tersebut.[15] Dan dalam konteks saat ini, tidak banyak ulama yang bisa kita jumpai seperti Syaikhona Kholil Bangkalan. Nah, apakah tradisi pendidikan yang dikembangkan Syaikhona Kholil Bangkalan masih dapat kita terapkan untuk konteks kehidupan saat ini? Tentu saja, tidak ada yang tidak bisa dilakukan,s elama subjek pendidikan Islam itu mau melakukannya.

METODE PENELITIAN

Pendekatan penelitian ini dalam konteks metode penelitian ilmiah adalah termasuk penelitian kualitatif, dengan jenis *library research* (studi pustaka). Sanad keilmuan dan para kader (santri) Syaikhona Kholil Bangkalan, oleh peneliti, banyak ditemukan dalam berbagai refrensi atau buku bacaan yang mengulas para tokoh kiai dan santri pondok pesantren, mulai dari kiai dan santri di Madura, kiai dan santri di tanah Jawa, sampai dokumen kiai dan santri di luar pulau Jawa, seperti Bali dan sekitarnya, misalkan.

Sementara itu, untuk sumber dan teknik pengumpulan data penelitian ini, lebih banyak mengkaji dokumen berupa kitab, syair, hizib, doa yang diwariskan Syaikhona Kholil Bangakalan. Selain mengkaji dokumen yang berupa karya Syaikhona Kholil, penelitian ini juga melibatkan beberapa dokumen hasil riset yang berkaitan langsung atau tidak langsung dengan Syaikhona Kholil Bangkalan.

Beberapa karya Syaikhona Kholil Bangkalan yang menjadi dokumen penelitian ini adalah *Al Matnu Asy Syarif* (kitab fikih dasar)[16] dan *As Shilah Fi*

---

[13] Mokh. Syaiful Bahri, *Syaikhona Cholil Bangkalan*; *Ulama Legendaris Dari Madura.* Pasuruan: Cipta Pustaka Utama, 2006. Dan Mokh. Syaiful Bahri, *Syaikhona Cholil Bangkalan*; *Riwayat Hidup Dan Karya Tulis.* Pasuruan: Cipta Pustaka Utama, 2008.

[14] Abd. Halim Soebahar, *Matriks Pendidikan Islam,* Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2009.

[15] Abd. Halim Soebahar, *Matriks Pendidikan Islam,*

[16] Mohammad Kholil Bin Abdul Latif Al-Bangkalani, *Al-Matnu As Syarif*, (Surabaya: Maktabah Khalid Bin Ahmad Bin Nabhan, tt). Kitab Syaikhona Kholil Bangkalan ini, diterbitkan bersamaan kitab berjudul *Aqidatut Tauhid,* karya KH. Muhammad Hasan Genggong (santri Syaikhona Kholil Bangkalan). Kitab fikih *Al-Matnus Syarif* ini tidak banyak diketahui peneliti dan

Bayani An Nikah.[17] Ketiga, Sholawat Syaikhona Kholil, terdapat dalam kitab *Saadatud Daroini Fis Sholati Ala An Nabiyyi As Shaqolaini,* ditulis KH. Kholid Muhammad Jember.

Sebelum melakukan analisis terhadap karya Syaikhona Kholil Bangkalan, peneliti terlebih dahulu melakukan pengumpulan naskah yang berkaitan dengan tokoh pesantren Demangan tersebut. Setelah itu, dilakukan klasifikasi dokumen yang berkaitan, dilanjutkan dengan melakukan analisis dokumen, dan menarik kesimpulan dari semua data yang masuk pada laporan penelitian ini.

Untuk melakukan uji validasi terhadap hasil penelitian ini, maka peneliti setidaknya menggunakan dua alat, yang pertama menggunakan triangulasi, dan yang kedua menggunakan model diskusi dengan teman sejawat. Setelah satu data dibandingkan dengan berbagai data yang masuk, langkah selanjutnya, peneliti mendiskusikan dengan beberapa teman sejawat yang memiliki pemahaman tentang dunia pesantren dan perjuangan kiai dan santri.

HASIL PENELITIAN

PERTAMA, sanad keilmuan Syaikhona Kholil Bangkalan, tidak jauh dari silsilah keluarganya, termasuk para tokoh agama yang berada di sekitar lingkungan Syaikhona Kholil Bangkalan. Semua itu dapat digambarkan sebagai berikut:

1) belajar dasar-dasar ilmu agama dalam lingkungan keluarganya sendiri.[18]

2) belajar kepada Tuan guru Dawuh, yang dikemudian hari dikenal dengan *Bujuk Dawuh,* yang bermukim di desa Malajeh Bangkalan.[19] Cara mengajarnya di sembarang tempat, unik, kondisional dan spontan.

3) berguru kepada Tuan guru Agung, yang kemudian dikenal dengan *bujuk Agung.* Guru ini alim dalam ilmu lahir dan batin.[20] Kata Saifurrahman, "ketika berguru kepada beliau, Syaikhona Kholil Bangkalan sudah mencapai *alimun rabbaniyyun wa bi ahkamihi* (menguasai ilmu ketuhanan dan ilmu fikih)".[21]

---

penulis tentang Syaikhona Kholil Bangkalan. Bahkan Abdurrahman Mas'ud, Saifur Rahman, Mohammad Rifa'i, Ibnu Assayuthi Ar Rifai, RKH. Fuad Amin Imron dan Jajad Burhanuddin, tidak mengemukakan.

[17] Mohammad Kholil Bin Abdul Latif Al-Bangkalani, *As Shilah Fi Bayani An Nikah,* (Surabaya: Awadh Bin Abdillah At Tamimiy, tt). Kitab ini berhasil penulis temukan di PP. Raudlatul Ulum, Sumber Wringin Sukowono Jember pada bulan Juni 2013 dan PP Syaikhona Kholil Bangkalan pada tahun yang sama.

[18] Pandangan ini diperkuat atas laporan kajian yang dilakukan Saifurrahman (1999 dan 2001), kemudian diperkuat juga oleh RKH. Fuad Amin. Tradisi belajar agama di dalam keluarga, merupakan tradisi yang cukup kuat dilingkungan Madura. Hampir dapat dipastikan, kiai-kiai Madura sebelum keluar dari rumahnya untuk belajar ilmu kepada tokoh, ulama atau kiai di daerah lain, kebiasaannya mereka terlebih dahulu dibekali dasar-dasar ilmu agama oleh orang tuanya sendiri.

[19] Dalam Saifurrahman (1999 dan 2001). Bandingkan dengan Majalah Ijtihad (edisi 32/tahun XVII/Rabiul Awwal-Rajab/1431 H., 29-31).

[20] Saifurrahman, *Surat Kepada Anjing Hitam,* 80-181. Ada 40 hikayah yang telah di-*tasheh,* terkait dengan karomah Syaikhona Kholil Bangkalan.

[21] Saifurrahman, *Biografi dan Karamah,* 16.

4) juga berguru kepada KH. Mohammad Noer desa Mandungan, Widang Tuban. Kiainya wafat tahun 1870 M. Syaikhona Kholil Bangkalan berada di langitan selama 3 tahun.[22]

5) KH. Asyik, Cangaan Bangil Jawa Timur. Beliau termasuk ulama yang sangat alim dalam ilmu alat dan fikih. Sehingga hal ini dapat dilihat pada kecenderungan keilmuan yang dikuasai santri (kader) Syaikhona Kholil Bangkalan.[23]

6) Kiai Arif, pesantren Darus Salam, Kebon Candi, Pasuruan. Kiai Arif termasuk seorang ulama yang sangat alim dan waro'.[24]

7) KH. Noer Hasan, Sidogiri Pasuruan, Jawa Timur. Beliau termasuk ulama fikih yang sangat alim dan *waro'.*

8) KH. Abdul Bashar, Banyuwangi, Jawa Timur.[25]

9) Syaikh Imam Muhammad Nawawi Al Bantani, pertemuan belajarnya berada di kota Mekkah.[26]

10) Syaikh Umar Khatib Bima.

11) Syaikh Muhammad Khotib Sambas Bin Abdul Ghafur Al Jawi.

12) Syaikh Ali Rahbini.[27]

Sedangkan laporan menurut versi majalah Ijtihad, majalah 6 bulanan PP. Sidogiri, Pasuruan Jawa Timur, berikut adalah beberapa gurunya *pertama*, Kiai Sholeh, PP. Bunga Gersik. *Kedua*, KH. Asyik, PP. Cangaan Bangil Pasuruan. *Ketiga*, Kiai Arif, PP. Keboncandi Pasuruan. *Keempat*, Kiai Abu Dharrin atau *mbah* Tugu. *Kelima*, KH. Noer Hasan Bin Nawawi. *Keenam*, Kiai Tirmis, Banyuwangi.[28]

Ada nama guru Syaikhona Mohammad Kholil Bangkalan yang tidak disebutkan dalam tulisan Saifurrahman, di antaranya, ada nama Kiai Abu Dharrin atau *mbah* Tugu, yang hanya disebutkan oleh Majalah Sidogiri, sementara penulis lain tidak menyebutkannya.[29]

KEDUA, kader (santri) Syaikhona Kholil Bangkalan. Para santri Syaikhona Kholil Bangkalan terus mengembangkan ajaran gurunya, bukan hanya pada penanaman pengetahuan agama semata, bahkan pendidikan itu juga berupa pendidikan nasionalisme, pendidikan cinta tanah air, pendidikan untuk melawan dan mengusir penjajahan dari bumi Indonesia.[30]

Data ini diperoleh dari berbagai sumber, baik berupa buku, majalah dan hasil wawancara penelitian yang kami lakukan. Adapun beberapa santri dan

---

[22] Saifurrahman, *Biografi dan Karamah,* 16.

[23] Saifurrahman, *Biografi dan Karamah,* 18.

[24] Saifurrahman, *Biografi dan Karamah,* 19.

[25] Selama di pesantren ini, Syaikhona Kholil Bangkalan sambil bekerja memanjat pohon Kelapa, milik kiai dan masyarakat sekitar. Upah dari memanjat pohon Kelapa ini, menjadi bagian kisah melanjutkan studi ke Mekkah *Al Mukarromah*.

[26] Sahilun A. Nasir "Syaikh Muhammad Nawawi Al-Bantani Al-Jawi (*Studi Pemikiran Kalam Seorang Ulama Perintis*)" Surabaya: ringkasan disertasi S3 IAIN Sunan Ampel, 2008, hlm 15.

[27] Saifurrahman, *Biografi dan Karamah,* 16.

[28] Majalah Ijtihad, edisi 32/tahun XVII/Rabiul Awwal-Rajab/1431 H., 29-31.

[29] Bandingkan antara Saifurrahman, *Biografi dan Karamah,* 16 dan Majalah Ijtihad, edisi 32/tahun XVII/Rabiul Awwal-Rajab/1431 H., 29-31.

[30] Lihat dalam Sholeh Hayat, *Kyai Dan Santri Dalam Perang Kemerdekaan,* Surabaya: PWNU Jawa Timur, 2016, hlm 84-118.

kader pergerakan yang lahir dari tangan dingin Syaikhona Kholil Bangkalan adalah sebagai berikut:[31]

1. KH. M. Hasyim Asy'ari, Pendiri pesantren Tebuireng, Jombang Jawa Timur dan pendiri NU.
2. KH. Raden As'ad Syamsul Arifin, Pengasuh pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo Jawa Timur. Fasilitator, penyampai pesan Syaikhona Kholil kepada KH. M. Hasyim Asy'ari terkait pendirian NU.
3. KH. Abd. Wahab Hasbullah, Pendiri pesantren Tambak Beras, Jombang Jawa Timur.[32]
4. KH. Bisri Syansuri, Pendiri pesantren Denanyar, Jombang Jawa Timur.
5. KH. Maksum, Pendiri pesantren Lasem, Rembang Jawa Timur.
6. KH. Mas Alwi Bin Abdul Azis Surabaya, beliau adalah kiai yang memberikan usul untuk memberikan nama Nahdlatul Ulama (NU) kepada KH. M. Hasyim Asyari.[33]
7. KH. Ridlwan Abdullah Surabaya, beliau merupakan sahabat dari KH. Mas Alwi Bin Abdul Azis Surabaya, sama-sama santri Kiai Kholil Bangkalan dan sama-sama pejuang di dalam organisasi Islam Nahdlatul Ulama.[34]
8. KH. Cholil Harun, Rembang Jawa Timur.[35]
9. KH. Bisri Mustofa, Pendiri pesantren Rembang, Rembang Jawa Timur
10. KH. Mohammad Siddiq, pendiri pesantren Siddiqiyah, Jember Jawa Timur.[36]
11. KH. Mohammad Hasan Genggong, Pendiri pesantren Zainul Hasan Genggong, Probolinggo Jawa Timur.[37]
12. KH. Zaini Mun'im, Pendiri pesantren Nurul Jadid, Paiton Probolinggo Jawa Timur.
13. KH. Abdullah Mubarok, Pendiri pesantren Suralaya, Tasikmalaya Jawa Barat.
14. KH. Asy'ari, Pendiri pesantren Darut Thalabah, Bondowoso Jawa Timur.
15. KH. Abi Sujak, Pendiri pesantren Asta Tinggi, Sumenep Jawa Timur.
16. KH. Ali Wafa, Pendiri pesantren Tempurejo, Jember Jawa Timur.

---

[31] Penyajian data ini disesuaikan dengan data yang dikeluarkan oleh Abdurrahman Mas'ud, Saifurrahman dan Mohammad Rifa'i.

[32] Saifur Rahman, *Biografi dan Karamah KH. Mohammad Kholil Bangkalan; Surat Kepada Anjing Hitam,* juga dalam Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* Surabaya: PT Duta Aksara Mulia, 2010, hlm 14.

[33] Lihat dalam Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* Surabaya: PT Duta Aksara Mulia, 2010, hlm 04 dan lihat pada catatan kaki pada halaman 389.

[34] Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* Surabaya: PT Duta Aksara Mulia, 2010, hlm 04 dan lihat pada catatan kaki pada halaman 389.

35 Said Aqil Siradj, *Menyingkap Jejak Syaikhona Kholil Bangkalan*, vi.

36 Afton Ilman Huda, *Biografi Mbah Siddiq* (Jember: PP Al Fattah, tt). Hal ini diperkuat dengan keterangan yang disampaikan oleh KH. Mahfudz Abdul Halim Shiddiq pada Senin, 21 November 2016.

37 Arif Umar AN, Sejarah Hidup Almarhum KH Mohammad Hasan Genggong Kraksaan, (Probolinggo: YPP Zainul Hasan, 1975).

17. KH. Thoha, Pendiri pesantren Bata-Bata, Pamekasan Jawa Timur.
18. KH. Mustofa, Pendiri pesantren Macan Putih, Blambangan.
19. KH. Usmuni, Pendiri pesantren Usmuni, Sumenep Jawa Timur.
20. KH. Karimullah, Pendiri pesantren Curah Dami, Bondowoso Jawa Timur.
21. KH. Manaf Abdul Karim, pendiri pesantren Lirboyo, Kediri Jawa Timur.[38]
22. KH. Munawwir, Pendiri pesantren Krapyak, Yogyakarta.
23. KH. Khozin, Pendiri pesantren Buduran, Sidoarjo Jawa Timur.
24. KH. Nawawi, Pengasuh pesantren Sidogiri, Pasuruan Jawa Timur.
25. KH. Abdul Hadi, Lamongan Jawa Timur.
26. KH. Zainuddin, Pengasuh Pesantren Mojosari, Nganjuk Jawa Timur.
27. KH. Maksum, Pondok Pesantren Al Hidayat, Lasem Jawa Tengah.[39]
28. KH. Abdul Fatah, Pendiri pesantren Al Fatah, Tulungagung Jawa Timur.
29. KH. Zainul Abidin, Kraksaan Jawa Timur.
30. KH. Munajad, Kertosono.
31. KH. Romli Tamim, Pesantren Rejoso, Jombang Jawa Timur.
32. KH. Muhammad Anwar, Pesantren Pacul Bawang, Jombang Jawa Timur.
33. KH. Abdul Majjid, Pesantren Bata-Bata, Pamekasan Jawa Timur.
34. KH. Abdul Hamid Bin Istbat, Banyuwangi Jawa Timur.
35. KH. M Thohir Jamaluddin, Pesantren Sumber Gayam, Madura Jawa Timur.
36. KH. Zainur Rosyid, Pesantren Kironggo, Bondowoso Jawa Timur.
37. KH. Hasan Mustofa, Pesantren Garut, Garut Jawa Barat.
38. KHR. Fakih Maskumambang, Gersik Jawa Timur.
39. Ir. H. Suekarno, Presiden RI pertama kali, hal ini berdasarkan keterangan dari KH. Raden As'ad Syamsul Arifin.
40. KH. Sayyid Ali Bafaqih, Pendiri pesantren Loloan Barat, Negare Bali.
41. KH. Zainul Mu'in, Pengasuh ke 3 Pondok Pesantren Nurur Rahmah, Sambirampak Lor Kota Anyar Probolinggo.40
42. KH. Mohammad Romli, Pamekasan Madura.[41]
43. KH. Damanhuri, Pamekasan Madura.[42]

Dan masih banyak lagi santri yang dihasilkan Syaikhona Kholil Bangkalan, sebagai penggerak pendidikan dan penggerak kemerdekaan di Indonesia. Setelah kemerdekaan di raih, para santri-kiai itu kembali lagi ke dunia pesantren, untuk mengembangkan pendidikan yang pada akhirnya berimplikasi pada pengembangan kualitas sumber daya manusia Indonesia. Tentu saja, hal itu

38 Ahmad Idris Marzuki, dkk, *3 Tokoh Lirboyo*, (Kediri: BPK-P2L, 1998) cetakan ke IV.

39 M Luthfi Thomafi, *Mbah Ma'shum Lasem*, *The Authorized Biography of KH Ma'shum Ahmad* (Yogyakarta, Pustaka Pesantren, 2012).

[40] Keterangan diperoleh dari Nyai Rumzatur Rofiah (putri KH Zainul Mu'in) dan Ust Ahmad Fatah, menantu KH. Zainul Mu'in, wawancara dilakukan pada bulan Juli 2012.

[41] Ach. Fauzy Damanhuri, *Sejarah Auliya' Batu Ampar,* Madura: Pamekasan, tt, hlm: 21-23.

[42] Ach. Fauzy Damanhuri, *Sejarah Auliya' Batu Ampar,* hlm: 21-23.

merupakan sumbangsih yang sangat luar biasa, dalam mewujudkan manusia Indonesia yang berkualitas dan berdaya saing.

Sebuah lembaga pendidikan dengan sistem yang dianut di dalamnya, pasti memiliki kelebihan dan kelemahannya tersendiri. Yang peneliti sajikan adalah seberkas kelebihan yang telah dihasilkan dari system pendidikan yang dikembangkan Syaikhona Kholil Bangkalan. Namun, terkait dengan kelemahan dan koreksi atas berbagai kekurangan system pendidikan yang dikembangkan Syaikhona Kholil Bangkalan, tidak disajikan dalam makalah ini. Karena tulisan ini hanya dimaksudkan melacak sanad keilmuan dan kader yang dihasilkan Syaikhona Kholil Bangkalan.

PEMBAHASAN

Syaikhona Kholil Bangkalan, merupakan sosok ulama yang dilahirkan dari seorang ulama yang "berdarah - nasab" kepada Sunan Gunung Jati Jawa Barat. Ini adalah data yang tidak bisa dianggap biasa. Oleh karenanya, nasab keluarga dan nasab pendidikan Syaikhona Kholil Bangkalan, merupakan sanad yang mendapatkan perhatian dalam tradisi pendidikan Islam.

Sebagai seorang ulama pesantren, tentu saja Syaikhona Kholil Bangkalan termasuk seorang kiai yang dapat menjadi prototipe pengembangan pendidikan pesantren. Dimana kiai tidak hanya serta merta mengajarkan dasar-dasar kajian keislaman dan pengemabangannya semata, tapi sekaligus, menjadikan santri sebagai kader yang akan membumikan nilai-nilai keislaman di tengah-tengah masyarakat.

Santri yang pada awalnya sebagai seorang murid di pesantren, pada akhirnya akan naik kelas, sebagai seorang ustad atau seorang kiai di tengah-tengah masyarakat. Naik kelas itu, suatu hal yang biasa dan wajar dalam proses pendidikan, baik pendidikan formal maupun non formal. Karena kehidupan manusia selalu berputar sesuai dengan siklus dan perjalanan kehidupannya.

Jika melihat tradisi pendidikan Syaikhona Kholil Bangkalan, bukan hanya serta merta melakukan pendidikan kepada peserta didik (santri), tapi Syaikhona Kholil Bangkalan termasuk yang menata dirinya dengan kehidupan yang serba spiritualitas. Ikhtiar rasionalitas dikembangkan, tapi hubungan spiritualitas juga termasuk yang mendapatkan perhatian dan dipupuk oleh Syaikhona Kholil Bangkalan.

Dalam konteks dunia pendidikan saat ini, tentu perlu memotret model pendidikan yang dikembangkan Syaikhona Kholil Bangkalan, walaupun tidak mampu melakukan secara utuh sebagaimana Syaikhona Kholil Bangkalan, tapi paling tidak, dapat memotret sekian persen dari tradisi pendidikan yang telah terbukti melahirkan banyak kader ulung dan sejati tersebut.

KESIMPULAN

Kiranya, judul makalah ini, "Sang Pengkader Ulung: Melacak Sanad Keilmuan Dan Kader Syaikhona Mohammad Kholil Bangkalan, merupakan percikan ikhtiar untuk dapat menyajikan tradisi pendidikan ulama nusantara.

Syaikhona Kholil Bangkalan, adalah tipe ulama yang mendalami dan mencari ilmu dari lingkungan keluarga, kemudian dilanjutkan mencari ilmu pada kiai atau tagama yang berada di sekitar rumahnya, kemudian melanjutkan

pembelajaran ke berbagai pesantren di tanah jawa, sehingga melanjutkan tradisi pendidikan ke Timur Tengah. Dan pada akhirnya kembali lagi ke nusantara, menanamkan, mengembangkan dan menghidupkan pendidikan Islam di nusantara.

Para kader ulama yang dilahirkan Syaikhona Kholil Bangkalan, setelah terjun ke masyarakat, mereka bukan hanya menjadi tokoh, tapi mereka juga menjadi pembimbing sekaligus pemberi arah atas tradisi kehidupan keberagamaan dan pendidikan yang berkembang di tengah-tengah masyarakat. Bahkan para kader ulama tersebut, turut membuat barisan independen yang melakukan perlawanan terhadap penjajahan Belanda dan Jepang.

DAFTAR PUSTAKA

A. Ginanjar Sya'ban, *Mahakarya Islam Nusantara: Kitab, Naskah, Manuskrip Dan Korespondensi Ulama Nusantara,* Ciputat: Pustaka Compas, 2017, hlm 237-242.

Abd. Halim Soebahar, *Matriks Pendidikan Islam,* Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2009.

Abdul Mun'im Dz, *Fragmen Sejarah NU: Menyambung Akar Budaya Nusantara,* Jakarta: Pustaka Compas, 2017.

Abdul Mun'im Dz, *KH. Abdul Wahab Chasbullah, Kaidah Berpolitik Dan Bernegara,* Depok: Langgar Swadaya, 2015.

Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain Ke Nusantara; Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Prenada Media Group, 2006.

Abdurrahman Mas'ud, *Tradisi Intelektual Pesantren*. Yogyakarta: LKIS, 1998.

Ach. Fauzy Damanhuri, *Sejarah Auliya' Batu Ampar,* Madura: Pamekasan, tt, hlm: 21-23.

Afton Ilman Huda, *Biografi Mbah Siddiq* (Jember: PP Al Fattah, tt). Hal ini diperkuat dengan keterangan yang disampaikan oleh KH. Mahfudz Abdul Halim Shiddiq pada Senin, 21 November 2016.

Ahmad Idris Marzuki, dkk, *3 Tokoh Lirboyo*, (Kediri: BPK-P2L, 1998) cetakan ke IV.

Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama,* Yogyakarta: LKIS dan IAIN Sunan Ampel Press, 2007.

Alzani Zulmi M, "Tarekat Qodariyah Wa Naqsabandiyah Syaikhona Mohammad Kholil Bangkalan tahun 1834-1925", Surabaya: Jurnal Avatara, Vol. 1, No. 2. Mei 2013, hlm 89.

Arif Umar AN, *Sejarah Hidup Almarhum KH Mohammad Hasan Genggong Kraksaan*, (Probolinggo: YPP Zainul Hasan, 1975).

Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* Surabaya: PT Duta Aksara Mulia, 2010, hlm 14.

Keterangan diperoleh dari Nyai Rumzatur Rofiah (putri KH Zainul Mu'in) dan Ust Ahmad Fatah, menantu KH. Zainul Mu'in, wawancara dilakukan pada bulan Juli 2012.

M Luthfi Thomafi, *Mbah Ma'shum Lasem*, *The Authorized Biography of KH Ma'shum Ahmad* (Yogyakarta, Pustaka Pesantren, 2012).

Majalah Ijtihad (edisi 32/tahun XVII/Rabiul Awwal-Rajab/1431 H., 29-31).

Mohammad Kholil Bin Abdul Latif Al-Bangkalani, *Al-Matnu As Syarif,* (Surabaya: Maktabah Khalid Bin Ahmad Bin Nabhan, tt).

Mohammad Kholil Bin Abdul Latif Al-Bangkalani, *As Shilah Fi Bayani An Nikah,* (Surabaya: Awadh Bin Abdillah At Tamimiy, tt).

Mohammad Rifa'i, *KH Mohammad Kholil Bangkalan; Biografi Singkat 1835-1925*. Yogyakarta: Garasi, 2009.

Mokh. Syaiful Bahri, *Syaikhona Cholil Bangkalan*; *Riwayat Hidup Dan Karya Tulis.* Pasuruan: Cipta Pustaka Utama, 2008.

Mokh. Syaiful Bahri, *Syaikhona Cholil Bangkalan*; *Ulama Legendaris Dari Madura.* Pasuruan: Cipta Pustaka Utama, 2006.

Nasaruddin Umar, *Islam Nusantara: Jalan Panjang Moderasi Beragama Di Indonesia,* Jakarta: Quanta, 2019.

Sahilun A. Nasir "Syaikh Muhammad Nawawi Al-Bantani Al-Jawi (*Studi Pemikiran Kalam Seorang Ulama Perintis*)" Surabaya: ringkasan disertasi S3 IAIN Sunan Ampel, 2008, hlm 15.

Said Aqil Sirajd, *Menyingkap Jejak Syaikhona Kholil Bangkalan dalam Proses Pendirian NU,* (Surabaya: Khalista dan Pena Insani, 2012), viii.

Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-Orang Dari Pesantren*, Bandung: PT. Al-Maarif, 1974.

Saifuddin Zuhri, *Secercah Dakwah,* Bandung: PT. Al-Maarif, 1983.

Saifur Rahman, *Biografi dan Karamah KH Mohammad Kholil BangkalanBangkalan; Surat Kepada Anjing Hitam.* Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.

Sholeh Hayat, *Kyai Dan Santri Dalam Perang Kemerdekaan,* Surabaya: PWNU Jawa Timur, 2016, hlm 84-118.

Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad Dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945),* Ciputat: Pustaka Compas, 2016.

MELACAK STRUKTUR BANGUNAN DASAR ILMU PENGETAHUAN MANAJEMEN PENDIDIKAN ISLAM

Mukhamad Sukur, Liatul Rohmah, Khusnul Mufidati

[1]Institut Agama Islam Negeri Tulungagung
Jl. Mayor Sujadi Timur 46 Tulungagung, 66221, Telp. (0355) 321513, Fax. (0355) 321656

m.sukur1983@gmail.com, liatulrohmah10@gmail.com, mufidati23@gmail.com

Abstract
Science management requires knowledge about science, so that it has a belief about science which it claims to be a science. With the hope that Islamic education management science will always develop and create new knowledge related to the action of managing an organization that can anticipate the changing times that are fast, complex and irregular as is characteristic of a science. The structure of science is an illustration of the relationship between facts, concepts and generalizations. With these linkages, it will form a building for the framework of this knowledge. There are two main things in a scientific structure. First, the framework of science which consists of facts, concepts, generalizations, and theories that characterize the science concerned in accordance with the environment (boundary) it has. The scientific framework consists of related elements, from the concrete (in the form of facts) to the abstract level (in the form of a theory). Second, the method of study or research that contains questions and research methods in order to obtain answers to problems related to this science. Sometimes, "knowledge" and "knowledge" are the same meaning, sometimes even as a compound sentence which has its own meaning. In fact, if the two words are separated, they will have their own meaning and the differences will appear. Science, is a form of human effort process to acquire knowledge both in the past, present, and later in a more accurate manner and a human ability to adapt himself and change his environment and change his own characteristics.

Keywords: Basic Building Structure, Science, Islamic Education Management

Abstract
Manajemen ilmu memerlukan ilmu tentang ilmu, agar ia memiliki sebuah keyakinan tentang ilmu yang diklaimnya sebagai sebuah ilmu pengetahuan. Dengan harapan agar ilmu manajemen pendidikan Islam senantiasa mengembangkan dan mencipta ilmu baru yang berhubungan dengan tindakan mengelola organisasi yang dapat mengantisipasi perubahan zaman yang cepat, kompleks dan tidak teratur sebagaimana ciri khas dari sebuah ilmu pengetahuan. Struktur ilmu merupakan ilustrasi hubungan antara fakta, konsep serta generalisasi. Dengan keterkaitan tersebut akan membentuk suatu bangunan kerangka ilmu tersebut. Terdapat dua hal pokok dalam suatu struktur ilmu. Pertama, kerangka ilmu yang terdiri dari fakta, konsep, generalisasi, dan teori yang menjadi ciri khas bagi ilmu yang bersangkutan sesuai dengan lingkungan

(boundary) yang dimilikinya. Kerangka ilmu terdiri dari unsur-unsur yang berhubungan, dari mulai yang konkrit (berupa fakta) sampai ke level yang abstrak (berupa teori), semakin ke fakta maka semakin spesifik, sementara semakin mengarah ke teori maka semakin abstrak karena lebih bersifat umum. Kedua, cara pengkajian atau penelitian yang mengandung pertanyaan dan metode penelitian guna memperoleh jawaban atas permasalahan yang berkaitan dengan ilmu tersebut. Terkadang, "pengetahuan" dan "ilmu" disama artikan, bahkan terkadang dijadikan kalimat majemuk yang mempunyai arti tersendiri. Padahal, jika kedua kata tersebut dipisahkan, akan mempunyai arti sendiri dan akan tampak perbedaannya. Ilmu, merupakan bentuk proses usaha manusia untuk memperoleh suatu pengetahuan baik dimasa lampau, sekarang, dan kemudian hari secara lebih cermat serta suatu kemampuan manusia untuk menyesuaikan dirinya dan mengubah lingkungannya serta merubah sifat-sifatnya sendiri.

Kata Kunci: Struktur Bangunan Dasar, Ilmu Pengetahuan, Manajemen Pendidikan Islam

Pendahuluan

Perbincangan dan pembahasan tentang ilmu manajemen pendidikan Islam semakin menarik untuk di kaji dan diskusikan. Hal ini seiring dengan banyaknya Perguruan Tinggi yang membuka jurusan manajemen pendidikan Islam dan mengubah program studi kependidikan Islam menjadi jurusan Manajemen Pendidikan Islam. Mulai dari UIN, IAIN, STAIN dan beberapa kampus swasta lainya termasuk IAIN Tulungagung yang sudah membuka jurusan manajemen pendidikan Islam sejak tahun 2005.

Hingga tahun 2018, terdapat 224 Prodi MPI di S-1, 72 Prodi MPI di S2 dan 8 Prodi MPI di S3 seluruh Indonesia yang tersebar di UIN, IAIN, STAIN dan beberapa PTAIS se-Indonesia. Peraturan Menteri Agama (PMA) No 36 Tahun 2009 merupakan tonggak awal lahirnya program studi Manajemen Pendidikan Islam (MPI) di Indonesia. Program studi tersebut menyiapkan lulusannya menjadi calon pengelola lembaga pendidikan Islam agar lembaga pendidikan Islam bermutu. Mengacu pada Standar Kompetensi Lulusan (SKL) Kementerian Agama Tahun 2018 dinyatakan bahwa lulusan MPI disiapkan untuk menjadi: 1. Tenaga administrasi Pendidikan; 2. Asisten Peneliti; 3. Asisten Konsultan Pendidikan. Realitas rekrutmen PNS/ASN Tahun 2018 jabatan tersebut belum mucul dalam Formasi ASN bagi lulusan MPI.

Dari sekian banyak perbincangan dan pembahasan tentang manajemen pendidikan Islam, ternyata lebih banyak mengkaji dari sisi objek formalnya saja. Seperti pembahasan tentang pengelolaan lembaga pendidikan dasar, pendidikan menengah, pendidikan tinggi, pendidikan pesantren dan lain sebagainya yang lebih bersiafat aksiologi.

Tulisan ini akan menelaah tentang struktur bangunan dasar ilmu pengetahuan manajemen pendidikan Islam dari sisi objek materiilnya. Hal ini dimaksudkan untuk mengurai secara ssederhana tentang keabsahan sebuah ilmu (*context of justification*). Oleh karena itu manajemen ilmu memerlukan ilmu tentang ilmu, agar ia memiliki sebuah keyakinan tentang ilmu yang diklaimnya sebagai sebuah ilmu pengetahuan. Dengan harapan agar ilmu manajemen pendidikan Islam senantiasa mengembangkan dan mencipta ilmu baru yang berhubungan dengan tindakan mengelola organisasi yang dapat mengantisipasi

perubahan zaman yang cepat, kompleks dan tidak teratur sebagaimana ciri khas dari sebuah ilmu pengetahuan.

Untuk menganalogikan bahwa ilmu manajemen pendidikan Islam dapat dikatakan sebagai sebuah ilmu pengetahun penulis mengambil contoh beberapa konsep manajerial seperti auditing, monitoring dan kualitas kinerja organisasi ternyata dapat diperiksa secara kritis dan diuji secara ilmiah agar bisa memperbaiki praktik organisasi. Ketiga istilah tersebut berhubungan dengan persoalan transparansi, integritas, keterbukaan, indikator, pengukuran dan tanggung jawab perusahaan. Ketiga istilah yang terdengar aksiologis ini sedemikian rupa harus dibawa ke ranah epistemologis agar secara teoretis mengalami pembaruan keilmuan.

Konsep 'transparansi' yang berhubungan dengan tata kelola, baik di dalam dunia bisnis, pemerintahan maupun pendidikan itu, biasanya dilaksanakan dalam rangka menjamin akuntabilitas, tanggung jawab dan keterbukaan finansial organisasi agar kinerjanya menjadi lebih baik. 'transparansi' dapat bermakna bahwa semua ilmu harus jernih, jelas dan tidak ditutup-tutupi. Misalnya, efek samping dari obat yang dijual bebas pun harus secara rinci disebutkan dalam kemasan. Berarti, dalam kuasa ilmu harus ada transparansi atau keterbukaan.

Konsep berikutnya adalah integritas yaitu tindakan yang dilakukan secara utuh dan satu kesatuan, antara perbuatan dengan perkataan, bukan karena tunduk dan patuh karena mengikuti aturan, tidak mengatakan atau bertindak pada suatu waktu 'A' sementara pada saat yang lain tanpa atau dengan sebab-sebab yang khusus bertindak dan berkata 'bukan 'A'. Menghadirkan integritas bukan asal membuat orang lain merasa senang atau secara eksklusif berupaya memenuhi kepentingan pribadinya.

Di dalam ilmu manajemen, tindakan yang memperhitungkan kualitas suatu ilmu disebut dengan manajemen ilmu (knowledge management). Bidang ini bertujuan mengkaji kreativitas, inovasi dan proses bagaimana publik mengklaim keabsahan sebuah ilmu (context of justification). Oleh karena itu manajemen ilmu memerlukan ilmu tentang ilmu, agar ia memiliki sebuah keyakinan tentang ilmu yang diklaimnya.

Filsafat dan ilmu adalah dua kata yang saling terkait, baik secara substansial maupun historis karena kelahiran ilmu tidak terlepas dari peran filsafat. Sebaliknya perkembangan ilmu memperkuat keberadaan filsafat. Kedudukan filsafat sebagai induk dari ilmu pengetahuan, memiliki proses perumusan yang sangat sulit dan membutuhkan pemahaman yang mendalam, sebab nilai filsafat itu hanyalah dapat dimanifestasikan oleh seseorang filsuf yang otentik.

Perumusan tersebut merupakan suatu stimulus atau rangsangan untuk memberikan suatu bimbingan tentang bagaimana cara kita harus mempertahankan hidup. Manusia sebagai makhluk pencari kebenaran, dalam eksistensinya terdapat tiga bentuk kebenaran, yaitu ilmu pengetahuan, filsafat dan agama. Filsafat disebut pula sebagai ilmu pengetahuan yang bersifat eksistensial, artinya sangat erat hubungannya dengan kehidupan kita sehari-hari. Bahkan filsafat menjadi dasar bagi motor penggerak kehidupan, baik sebagai makhluk individu atau pribadi maupun makhluk kolektif dalam masyarakat. Oleh karena itu kita perlu mempelajari filsafat hingga keakar-akarnya. Khususnya pada dasar ilmu pengetahuan, sebab manusia hidup pastilah memiliki pengalaman

yang berbeda-beda, yang kemudian dari pengalaman itu akan muncul ilmu sebagai kumpulan dari pengalaman atau pengetahuan yang ada agar terbuka wawasan pemikiran yang filosofis.

Ilmu pengetahuan yang dibangun atas dasar pengamatan manusia sejatinya tidak lain hanya merupakan dugaan atau asumsi. Ilmu pengetahuan tidak pernah benar secara mutlak atau salah secara mutlak tetapi bersifat relatif. Ilmu hanya dapat berkembang apabila terus menerus dikaji. Lewat kajian tersebut akan ditemukan data dan fakta baru yang membuktikan kebenaran dan kesalahannya. Karena itu, ilmu pengetahuan berangkat dari fakta dan berakhir dengan fakta pula.

Dengan filsafat, ilmu pengetahuan terus berkembang dengan pesat. Ragam ilmu dan keilmuan bertambah seiring perkembangan jaman dan kebutuhan manusia. Kendati bermacam-macam ilmu pengetahuan yang berkembang, jika dianalisa lebih dalam semua memiliki struktur bangunan keilmuan yang sama. Seperti halnya bangunan rumah yang beragam corak serta modelnya, semuanya memiliki struktur bangunan yang sama. Hal inilah yang menjadi fokus pembahasan tulisan ini, yaitu "*Menelaah Struktur Bangunan Dasar Ilmu Pengetahuan Manajemen Pendidikan Islam*".

Kerangka Teoritis

Definisi Pengetahuan

Secara bahasa (*etimologi*), pengetahuan berasal dari bahasa inggris yaitu knowledge. Dalam *Encyclopedia Of Philosophy* dijelaskan bahwa definisi pengetahuan adalah "kepercayaan yang benar (*knowledge is justified true belief*).[1] Menurut istilah (terminologi), pengetahuan adalah apa yang diketahui atau hasil pekerjaan tahu. Menurut Sidi Gazalba dalam bukunya sistematika filsafat, pekerjaan tahu adalah hasil dari kenal, sadar, insyaf, mengerti dan pandai.[2] Sehingga pengetahuan merupakan hasil dari proses usaha manusia untuk menjadi tahu.

Masalah munculnya pengetahuan adalah masalah yang amat penting dalam epistemologi, sebab akan menimbulkan jawaban yang bervariasi paham filsafatnya, apakah jawaban itu bersifat apriori (jawaban yang belum terbukti dengan pengalaman indra maupun batin) atau aposteriori (jawaban yang telah terbukti dengan adanya pengalaman dan percobaan). Dengan demikian, Abbas Hamami berpendapat bahwa pengetahuan ini bertumpu pada kenyataan objektif.[3] Dibawah ini ada beberapa sumber dalam memperoleh pengetahuan, yaitu:

1. Pengalaman indera (*sense experience*)

   Penginderaan adalah alat yang paling vital dalam memperoleh pengetahuan, karena pengetahuan berawal mula dari kenyataan yang dapat diinderai. Paham seperti ini dapat juga disebut dengan realisme, yaitu paham yang berpendapat bahwa semua yang dapat diketahui adalah kenyataan saja.
2. Nalar (reason)

---

[1]Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2004), 85.
[2]Sidi Gazalba. *Sistematika Filsafat.* (Jakarta: Bulan Bintang. 1992), 21.
[3]Surajiyo. *Ilmu Filsafat; Suatu Pengantar*. (Jakarta: Bumi Aksara, 2005), 55

Penalaran (reason) yaitu berfikir dengan menggabungkan beberapa pemikiran yang dianggap dapat diterima (rasional) untuk memperoleh pengetahuan.

a. Otoritas (*authority*)

   Otoritas adalah kekuasaan yang sah yang dimiliki oleh seseorang dan diakui oleh kelompoknya. Otoritas menjadi salah satu sumber pengetahuan karena dengan hak otoritas seseorang, kelompok memiliki pengetahuan, dan pengetahuan yang diperoleh melalui otoritas ini biasanya tidak diujikan lagi kebenarannya, karena kewibawaan sang penguasa.

b. Intuisi (*intuition*)

   Intuisi adalah suatu kemampuan manusia melalui proses kejiwaan yang mampu membuat suatu pernyataan yang dapat diakui sebagai pengetahuan. Pengetahuan yang diperoleh dari intuisi ini tidak dapat dibuktikan melalui kanyataan, namun diyakini kuat sebagai pengetahuan.

c. Wahyu (*revelation*)

   Wahyu adalah berita yang disampaikan tuhan kepada utusannya untuk kepentingan umat. Yang kemudian dijadikan sebagai suatu kepercayaan karena didalamnya terdapat pengetahuan.

Bagi kelompok pragmatis,[4]seperti yang dinyatakan oleh John Dewey tidak membedakan antara pengetahuan (knowledge) dengan kebenaran (truth), jadi pengetahuan itu harus benar, dan setiap kebenaran adalah pengetahuan. Jika diambil kesimpulan dari john dewey diatas, pengetahuan itu bersifat umum, sehingga kajiannya pun sangat luas. Namun Burhanuddin dalam mengklasifikasikan pengetahuan itu kedalam 4 pokok bahasan:[5] yaitu:

1. Pengetahuan biasa atau umum (*common sense atau good sense*), yaitu pengetahuan dasar yang dinilai sesuai dengan apa yang dirasakan, diketahui, dilihat (sesuai dengan fakta yang ada) yang berasal dari pengalaman dan pengamatan dalam kehidupan sehari-hari. Contoh: sesuatu dinilai atau dikatakan merah, karena memang keadaan warna yang sebenarnya adalah berwarna merah.
2. Pengetahuan ilmu (*science*), dapat diartikan secara sempit untuk menunjukkan ilmu pengetahuan alam yang sifatnya kuantitatif dan objektif,[6] yang berprinsip untuk mengorganisasikan dan mensistematisasikan common sense dengan cermat dan teliti dengan menggunakan berbagai metode.
3. Pengetahuan filsafat, yaitu pengetahuan yang membahas suatu hal dengan lebih mendasar, luas dan mendalam.
4. Pengetahuan Agama, yaitu pengetahuan tentang ajaran ketuhanan, lewat utusan-Nya.

---

[4]Pragmatis adalah kelompok yang meyakini benar, jika dapat membuktikan kebenaran tersebut.

[5]Burhanuddin Salam. *Pengantar Filsafat.* (Jakarta: Bumi Aksara, 2005), 5.

[6]*Ibid*, 9

Pengetahuan pada hakikatnya merupakan segenap apa yang diketahui tentang objek tertentu, termasuk didalamnya ilmu. Sedangkan pengetahuan ilmiah adalah pengetahuan yang berasal dari common sense yang kemudian di tindak lanjuti keranah yang lebih ilmiah, sehingga pengetahuan ilmiah merupakan a higher level of knowledge dalam dunia keilmuan. Maka dari itu filsafat ilmu tidak dapat dipisahkan dari filsafat pengetahuan .

Telah kita ketahui bersama bahwa pengetahuan merupakan hasil tahu manusia terhadap sesuatu, atau segala perbuatan manusia untuk memahami suatu objek tertentu. Pengetahuan dapat berwujud barang-barang fisik. Namun pemahamannya dilakukan dengan cara persepsi, baik lewat indra maupun akal, sebab pengetahuan adalah kepandaian dari segala sesuatu yang diketahui. Sedangkan Pengetahuan yang diproses menurut metode ilmiah merupakan pengetahuan yang memenuhi syarat keilmuan, dan dapat disebut sebagai pengetahuan ilmiah. Sehingga ada syarat-syarat tertentu bagi suatu ilmu atau pengetahuan untuk bisa dikatakan sebagai suatu pengetahuan ilmiah.

Adapun syarat-syaratnya antara lain adalah sebagai berikut:[7]

1. Harus memiliki objek tertentu (formal dan material).
2. Harus mempunyai sistem (harus runtut atau berkaitan).
3. Harus memiliki metode (deduksi, induksi atau analisis).

Menurut surajiyo dalam bukunya ilmu filsafat suatu pengantar, menjelaskan suatu ilmu atau pengetahuan ilmiah memiliki sifat atau ciri sebagai berikut:

1. Empiris. Pengetahuan itu diperoleh berdasarkan pengamatan dan percobaan.
2. Sistematis. Berbagai keterangan dan data yang tersusun sebagai kumpulan pengetahuan itu mempunyai hubungan ketergantungan (berkaitan) dan teratur.
3. Objektif. Ilmu yang berarti pengetahuan itu bebas dari prasangka perseorangan dan kesukaan pribadi (harus sesuai keadaan objek).
4. Analitis. Pengetahuan ilmiah berusaha membedakan pokok persoalannya kedalam bagian yang terperinci untuk memahami berbagai sifat, hubungan, dan peranan dari bagian tersebut.
5. Verifikatif. Dapat diperiksa kebenarannya oleh siapapun juga.

Asal Usul Munculnya Ilmu Pengetahuan

Ilmu Pengetahuan muncul dari rasa ingin tahu yang merupakan sifat dan ciri khas manusia. Pengetahuan dapat dikembangkan oleh manusia karena ada 2 alasan yang mendasar, *Pertama*, manusia mempunyai bahasa yang mampu mengkomunikasikan jalan pikirannya yang melatar belakangi munculnya ilmu pengetahuan. *Kedua*, manusia mempunyai kemampuan berfikir menurut suatu alur kerangka berfikir tertentu.

Dalam ruang lingkup filsafat, ilmu pengetahuan diketahui dari adanya beberapa aliran pemikiran, diantaranya:

1. Empirisme

---

[7]Surajiyo. *Ilmu Filsafat...*, 62-63.

Empirisme berasal dari bahasa yunani, empeirikos yang artinya "pengalaman". Menurut aliran ini, manusia memperoleh pengetahuannya lewat pengalaman. Yang dimaksud pengalaman disini adalah pengalaman indrawi (*sense experience*). Namun aliran seperti ini banyak kelemehannya, diantarnya :

a. Indera yang terbatas. Contoh : penglihatan terhadap benda yang jauh.
b. Indera yang menipu. Contoh : penderita malaria merasakan gula terasa pahit dll.
c. Objek yang menipu. Contoh : fatamorgana dan ilusi.

2. Rasionalisme

Aliran ini menyatakan bahwa akal adalah dasar kepastian pengetahuan, dengan cara manusia menangkap objek lalu diukur kebenarannya dengan akal. Dengan aliran ini, kesalahan pada aliran empirisme yang disebabkan kelemahan alat indera dapat dikoreksi dengan akal yang sehat. Namun dengan adanya alat indera, menjadikan akal terangsang untuk berfungsi dengan maksimal.

Adapun cara yang digunakan akal dalam menyusun pengetahuan adalah dengan melakukan penalaran atau mengolah konsep-konsep rasional yang universal yang sudah mapan. Kelemahan dari aliran ini adalah tidak dapat melakukan evaluasi kebenaran dari penalaran ini, sebab penalaran itu bersifat abstrak. Contoh, ide yang menurut seseorang baik belum tentu dianggap baik oleh orang lain.

3. Kritisisme

Aliran ini merupakan penyempurna dan penyelesaian dari pertentangan antara rasionalisme dan empirisme. Aliran ini dikemukakan oleh Immanuel kant dengan metode kritisismenya. Aliran ini menggunakan pengalaman sebagai pengumpul data, akal sebagai pengolah data atau konsep dengan dikuatkan oleh pengadaan eksperimen dan memasukkan ukuran-ukuran batasan tertentu. sehingga muncul 3 pengetahuan baru dalam aliran pemikiran ini, yaitu :

a. Pengetahuan analitis, yaitu pengetahuan yang memerlukan perhitungan analisis terhadap objek. contoh, adanya perhitungan bahwa lingkaran itu bulat.
b. Pengetahuan sintetis aposteriori, yaitu pengetahuan yang dihubungkan dengan pengalaman indrawi. Misalnya pada kalimat "hari ini sudah turun hujan" merupakan suatu hasil observasi indrawi terhadap hujan yang telah turun.
c. Pengetahuan sintetis apriori, yaitu pengetahuan yang memadukan antara akal dengan pengalaman indrawi. Misalnya Ilmu pasti (sains), ilmu pesawat, ilmu alam, dan lain-lain.

Dari ketiga aliran di atas, semuanya bersandar pada hakikat pengetahuan yang tidak terlepas darinya, yaitu hakikat dari realisme dan idealisme. Realisme adalah hakikat pengetahuan yang menggaris-bawahi bahwa pengetahuan akan bernilai benar jika sesuai dengan fakta atau keadaan yang sebenarnnya (kenyataan). Sedangkan idealisme memberikan gambaran bahwasannya pengetahuan tidaklah menggambarkan hakikat kebenaran, karena pengetahuan

hanyalah pendapat atau penglihatan orang yang mengetahuinya (subjek). Dalam dunia filsafat, pengembangan ilmu pengetahuan itu dilandasi oleh 3 buah sistematika atau pendekatan terhadap ilmu pengetahuan itu sendiri, diantaranya yaitu :

a. Ontologi, teori yang membahas atau mendefinisikan (apa) "keberadaan" sesuatu benda, atau ilmu secara empiris. Sehingga menghasilkan realitas, misalnya; apakah alam semesta itu?, apa yang dimaksud makhluk hidup?
b. Epistemologi, teori yang mengkaji tentang pengetahuan. Epistemologi membahas "bagaimana" pengetahuan itu bisa lahir atau bagaimana cara mendapatkan pengetahuan itu, sehingga akan menghasilkan suatu metode ilmu yang nantinya akan melahirkan berbagai cabang ilmu pengetahuan (sains) seperti yang dikenal sekarang.
c. Aksiologi, teori yang membahas "mengapa/ untuk apa" adanya ilmu atau suatu benda, sehingga menghasilkan tujuan dan nilai (yang didalamnya terkandung norma sosial, dasar berpikir/ bernalar, landasan hidup dan guna dari pengetahuan tersebut, dan lain-lain).

Struktur Dasar Ilmu Pengetahuan Manajemen Pendidikan Islam

Ilustrasi sederhana untuk memahami arti *struktur* adalah bagaimana sebuah rumah berdiri. Rumah adalah sebuah bangunan yang terdiri atas komponen-komponen bentukannya, seperti besi, semen, batu, bata, kayu, genteng dan sebagainya. Komponen tersebut tidak akan bisa membentuk sebuah rumah tanpa susunan dan campuran yang benar. Agar rumah bisa berdiri sebagai bangunan yang kokoh maka orang membutuhkan landasan atau pondasi dasar yang kuat.

Demikian halnya dalam ilmu pengetahuan yang memiliki struktur dasar. Sebuah ilmu pengetahun muncul dan bertahan karena struktur didalamnya solid. Menurut Teguh dalam bukunya yang berjudul filsafat ilmu, ada enam bangunan dasar ilmu pengetahuan yaitu masalah, sikap ilmiah, metode ilmiah, adanya aktivitas, adanya kesimpulan, adanya pengaruh.[8]

1. Masalah

   Struktur bangunan ilmu pengetahuan yang paling dasar adalah masalah. Bermula dari masalah ini kemudian manusia berusaha mencari kebenaran atau jawaban atas semua masalah yang dihadapinya. Masalah ini sebenarnya adalah realitas yang terjadi dalam kehidupan. Munculnya masalah bermula dari adanya kesenjangan antara konsep ideal tentang suatu hal dan fakta yang dihadapi manusia. Kebenaran yang diperoleh manusia melalui usaha mempertanyakan masalah tersebut secara radikal dan melalui langkah - langkah ilmiah memunculkan sebuah ilmu pengetahuan yang baru.

   Realitas yang terjadi disekeliling bahkan pada diri manusia bisa menjadi masalah untuk dipertanyakan. Apa yang ditangkap panca indera manusia adalah pengetahuan yang kemudian menjadi sumber pertanyaan ketika ada sesuatu yang tidak sesuai antara harapan dan kenyataan. Menurut Bambang Sunarto, apabila dari pertanyaan-pertanyaan yang timbul, fisik manusia bisa mencari, mengumpulkan, dan menyediakan data-data untuk dipikirkan oleh otak, oleh pikiran, maka pertanyaan itu diserahkan oleh

[8] Teguh, *Filsafat Ilmu*, (Tulungagung: IAIN Tulungagung Press, 2017), 95-106

sepenuhnya kepada otak untuk menyelesaikannya. Dari situ manusia menemui kebenaran, pemahaman akan masalah, akan realitas tersebut.[9]

2. Sikap Ilmiah

Masalah yang terjadi pada manusia akan terasa biasa jika tidak tertanam sikap ilmiah padanya. Sikap ilmiah inilah yang mendorong manusia untuk berfikir kritis dan radikalis menghadapi sebuah persoalan atau masalah kehidupan yang menjadi sumber pengembangan ilmu pengetahuan. Lahirnya disiplin ilmu baru bermula dari keingintahuan yang besar dari seseorang untuk mencari tahu kebenaran terhadap sesuatu.

Sikap kritis mengarahkan seseorang untuk melihat suatu objek kajian dari berbagi sudut yang berbeda secara mendetail dan komprehensif. Selain kritis, pertanyaan mendalam dan mendasar mewarnai sikap ilmiah seseorang. Tidak hanya pertanyaan tentang *apa* namun *mengapa* dan *bagaimana* dalam menyikapi sebuah objek kajian. Sekalipun sudah terjawab, pertanyaan lanjutan akan terus diberikan sampai sudah tidak ada lagi pertanyaan *mengapa*. Sebagai contoh adalah mengapa pemilihan umum (Pemilu) tetap diadakan padahal budget yang dikeluarkan sangat besar dan hasilnya tidak menjamin kesejahteraan rakyat meningkat.

Sikap ilmiah meliputi kecurigaan (curiousity), keterbukaan, objektif, kesementaraan (*temporer*), dan menangguhkan kesimpulan. Menurut Ginting dan Situomorang, secara pokok, ada lima hal yang mencirikan sikap ilmiah. Kelima hal tersebut adalah sikap ingin tahu, skeptik, kritik, objektif, *free from etique*.[10] Sikap ingin tahu adalah sikap bertanya/penasaran terhadap sesuatu, karena ada hal-hal atau bagian-bagian atau unsur-unsur yang tidak biasa, yang tidak wajar atau ada kesenjangan. Skeptik adalah sikap ragu-ragu terhadap pernyataan-pernyataan yang belum cukup kuat dasar-dasar pembuktiannya. Kritik adalah kemampuan untuk menunjukkan batas-batas suatu soal, mampu membuat perumusan masalah, mampu menunjukkan perbedaan dan persamaan sesuatu hal dibanding dengan yang lainnya (komparatif) dan terampil dalam menempatkan suatu pengertian di dalam kedudukannya yang tepat. Objektif berarti mementingkan peninjauan tentang obyeknya; pengaruh subyek perlu di kesampingkan, dengan kata lain perkataan memang tidak mungkin mencapai obyektivitas yang mutlak. *Free from Etigue* berarti ilmu itu nomologis yaitu mempunyai tugas menilai apa yang benar dan apa yang salah; namun apakah tidak sebaiknya memperhatikan etika? Artinya memperhatikan pula apa yang baik dan apa yang buruk bagi kemanusiaan (kehidupan): *"science is not only for science but also for people"*.

Selain sikap ilmiah pokok di atas, ada beberapa tambahan sikap ilmiah yang dijelaskan oleh ilmuwan. Tambahan sikap ilmiah lainnya adalah seperangkat budi pekerti. Sikap ilmiah tersebut meliputi tabah hati, keras hati,

---

[9] A. Sonny Keraf- Makhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 15.

[10] Paham Ginting-Syafrizal Helmi Situmorang, *Filsafat Ilmu dan Metode Riset*, (Medan: USU Press, 2008), 59-60.

rendah hati, jujur dan toleran.[11] Dengan sikap ilmiah itu, ilmu pengetahuan yang dihasilkan bernalai positif atau baik.

3. Metode

Metode dalam hal ini adalah metode ilmiah, yaitu prosedur atau mekanisme dalam membangun ilmu pengetahuan dari pengetahuan-pengetahuan yang masih bersifat pra-ilmiah, dengan pola sistematis dan patuh asas prosedural dan teknik normatif, sehingga dihasilkan validitas atau kesahihan keilmuan yang dapat dipertanggungjawabkan. Metode ilmiah ini tentu harus disesuaikan dengan sifat dasar (*nature*) obyek-obyeknya.

Ada tiga ciri metode keilmuan, yaitu: *empiris*, *rasional*, dan *sistematis*.[12] Ide dan konsep berasal dari pengalaman dan kebenaran hanya dapat dibangun berdasarkan pengalaman. Inilah ciri empiris dalam metode ilmiah. Dengan demikian, cara-cara yang dilakukan dalam empiris dapat diamati oleh indra manusia, sehingga orang lain dapat mengamati dan belajar dari pengalaman yang ada. Rasional adalah ciri metode ilmiah yang menyatakan bahwa kebenaran dapat diketahui dengan nalar, oleh karena itu kegiatan penelitian harus dilakukan dengan cara-cara yang masuk akal sehingga terjangkau oleh nalar manusia. Sistematis adalah proses yang dilakukan sesuai dengan prosedur yang telah ditetapkan.

4. Aktivitas

Aktivitas adalah kegiatan ilmiah dalam rangka untuk menggali data dan informasi tentang objek kajian yang dilakukan. Aktivitas bisa bersifat individu (*personal*) atau sosial (*interpersonal*). Bentuk aktivitas tergantung dari jenis kajian yang dilakukan. Hal ini berkaitan dengan jenis grand desain penelitian yang dipilih. Aktivitas ilmiah bisa bersifat individu jika desain penelitian Kualitatif dipilih. Penggalian data dan informasi yang sahih hanya bisa dilakukan oleh peneliti sendiri. Artinya peneliti harus menjadi bagian dari *setting* penelitian itu sendiri. Kahadiran peneliti pada lokasi penelitian tidak bisa dihindarkan.

Oleh karena itu maka seorang individu harus beraktivitas dalam penggalian data dengan instrument dirinya sendiri. Tidak hanya jenis penelitian kualitatif, desain penelitian kajian pustaka juga mensyaratkan peneliti untuk menjadi pelaku (*actor*) aktivitas ilmiah. Secara individu, dia harus mengumpulkan informasi, mengkategorisasi, mensinkronisasi, menjustifikasi, menarik konklusi dari data-daya yang ada pada literature. Hal itu hanya bisa dilakukan oleh peneliti sendiri sebagai individu.

Aktivitas ilmiah juga bisa bersifat sosial, artinya dalam melakukan kegiatan ilmiah, orang lain dapat terlibata atau dilibatkan secara aktif dalam pengumpulan data dan informasi yang dibutuhkan. Jenis penelitian kuantitif memberi peluang peneliti melibatkan orang lain dalam penggalian data dan informasi. Peran peneliti bisa sebagai *desaigner* yaitu orang yang mendesain atau menata instrument penggalian data, seperti angket atau kuesioner. Dengan demikian, penggalian data bisa dilakukan orang lain dengan berbekal kuesioner yang sudah disiapkan.

---

[11] *Ibid*, 61.

[12] Paham Ginting-Syafrizal Helmi Situmorang, *Filsafat Ilmu* ..., 50.

5. Adanya Kesimpulan

   Kesimpulan adalah jawaban dari masalah yang dihadapi atau pertanyaan yang diajukan. Kesimpulan mengandung kebenaran yang diyakini oleh peneliti karena struktur bangunan dasar keilmuan sudah dilakukan dengan benar. Kesimpulan harus *proposi* bukan *definisi*. Proposisi adalah bentuk lahiriyah dari sebuah keputusan, yang bisa bersifat positif/penegasan dengan ditandai kopula positif, seperti: *adalah, yaitu, ialah* atau bersifat negatif/menegasikanyang ditandai dengan kopula negatif, seperti: *tidak, bukan* . Definisi adalah membatasi terhadap sesuatu dan ditandai dengan kopula positif.
6. Pengaruh

   Hasil sebuah penelitian hendaknya memiliki implikasi positif terhadap ilmu dan keilmuan. Dalam konteks manajemen, seharusnya ada tiga ranah implikasi (pengaruh). Ketiganya adalah pengaruh terhadap jurusan manajemen pendidikan Islam itu sendiri, teknologi, industri, masyarakat dan peradaban.

   Ilmu pada dasarnya merupakan kumpulan pengetahuan atau sistem yang bersifat menjelaskan berbagai gejala alam yang memungkinkan manusia melakukan serangkaian tindakan untuk menguasai gejala tersebut berdasarkkan penjelasan yang ada dengan metode tertentu. Dalam hal ini, ilmu mempunyai struktur dalam menjelaskan kajiannya.

   Struktur ilmu menggambarkan bagaimana ilmu itu tersistematisir, terbangun atau terkonstruksi dalam suatu lingkungan (*boundaries*), di mana keterkaitan antara unsur-unsur nampak secara jelas. Struktur ilmu merupakan *A scheme that has been devided to illustrate relationship among facts, concepts, and generalization*, yang berarti struktur ilmu merupakan ilustrasi hubungan antara fakta, konsep serta generalisasi. Dengan keterkaitan tersebut akan membentuk suatu bangunan kerangka ilmu tersebut. sementara itu, definisi struktur ilmu adalah seperangkat pertanyaan kunci dan metode penelitian yang akan membantu untuk memperoleh jawabannya, serta berbagai fakta, konsep, generalisasi dan teori yang memiliki karakteristik yang khas yang akan mengantarkan kita untuk memahami ide-ide pokok dari suatu disiplin ilmu yang bersangkutan.

   Dengan demikian nampak dari dua pendapat di atas bahwa terdapat dua hal pokok dalam suatu struktur ilmu. *Pertama*, *A body of Knowledge* (kerangka ilmu) yang terdiri dari fakta, konsep, generalisasi, dan teori yang menjadi ciri khas bagi ilmu yang bersangkutan sesuai dengan lingkungan (*boundary*) yang dimilikinya. Kerangka ilmu terdiri dari unsur-unsur yang berhubungan, dari mulai yang konkrit (berupa fakta) sampai ke level yang abstrak (berupa teori), semakin ke fakta maka semakin spesifik, sementara semakin mengarah ke teori maka semakin abstrak karena lebih bersifat umum.

   Kedua, *A mode of inquiry*, yaitu cara pengkajian atau penelitian yang mengandung pertanyaan dan metode penelitian guna memperoleh jawaban atas permasalahan yang berkaitan dengan ilmu tersebut. Terkadang, “pengetahuan” dan “ilmu” disama artikan, bahkan terkadang dijadikan kalimat majemuk yang mempunyai arti tersendiri. Padahal, jika kedua kata tersebut dipisahkan, akan mempunyai arti sendiri dan akan tampak perbedaannya.

Dalam encyclopedia Americana, di jelaskan bahwa ilmu (science) adalah pengetahuan yang besifat positif dan sistematis. The Liang Gie mengutip Paul Freedman dari buku The Principles Of Scientific Research yang dikutip oleh Amsal Bakhtiar memberi batasan definisi ilmu, yaitu suatu bentuk proses usaha manusia untuk memperoleh suatu pengetahuan baik dimasa lampau, sekarang, dan kemudian hari secara lebih cermat serta suatu kemampuan manusia untuk menyesuaikan dirinya dan mengubah lingkungannya serta merubah sifat-sifatnya sendiri, [13]sedangkan menurut Carles Siregar, ilmu adalah proses yang membuat pengetahuan.[14]

Ilmu dapat memungkinkan adanya kemajuan dalam pengetahuan sebab beberapa sifat atau ciri khas yang dimiliki oleh ilmu. Dalam hal ini randall mengemukakan beberapa ciri umum dari pada ilmu,[15]diantaranya:

1. Bersifat akumulatif, artinya ilmu adalah milik bersama. Hasil dari pada ilmu yang telah lalu dapat digunakan untuk penyelidikan atau dasar teori bagi penemuan ilmu yang baru.
2. Kebenarannya bersifat tidak mutlak, artinya masih ada kemungkinan terjadinya kekeliruan dan memungkinkan adanya perbaikan. Namun perlu diketahui, seandainya terjadi kekeliruan atau kesalahan, maka itu bukanlah kesalahan pada metodenya, melainkan dari segi manusianya dalam menggunakan metode itu.
3. Bersifat obyektif, artinya hasil dari ilmu tidak boleh tercampur pemahaman secara pribadi, tidak dipengaruhi oleh penemunya, melainkan harus sesuai dengan fakta keadaan asli benda tersebut.

Berdasarkan keterangan di atas penulis merumuskan beberapa fungsi dari ilmu pengetahuan manajemen pendidikan Islam adalah:

1. *Planning*

   Planning adalah proses mendefinisikan tujuan manajemen, membuat strategi untuk mencapai tujuan itu dan mengembangkan rencana aktivitas kerja dalam sebuah organisasi. Perencanaan merupakan proses yang penting dari segala bentuk fungsi Manajemen, karena tanpa adanya perencanaan semua fungsi-fungsi lainnya tidak akan dapat berjalan. Dalam perencanaan, Terdapat beberapa faktor dalam Planning yang patut untuk dipertimbangkan, yaitu :

   a. *Specific*, yaitu berarti sebuah perencanaan harus jelas apa maksut dan tujuanya beserta ruang lingkupnya.
   b. *Measurable*, yaitu suatu tingkat keberhasilan yang harus dapat diukur dari program kerja dan rencana yang dibuat.
   c. *Achievable*, yaitu sesuatu tersebut bisa tercapai dan diwujudkan, bukan hanya sekedar fiktif dan khayalan belaka.
   d. *Realistic*, yaitu sesuatu yang sesuai dengan kemampuan dan sumber daya yang ada, harus seimbang tetapi tetap ada tantangan didalamnya.
   e. *Time*, yaitu ada batas waktu yang jelas, sehingga bisa dinilai dan dievaluasi.

---

[13]Amsal Bakhtiar. *Filsafat Ilmu*.., hlm.91

[14]*Ibid.,* hlm. 92.

[15]Burhanuddin Salam, *Pengantar Filsafat…,* hlm. 23-24

2. *Organizing*

Pengorganisasian (*Organizing*) adalah fungsi kedua dalam Manajemen. Organizing adalah proses kegiatan dalam menyusun struktur organisasi sesuai dengan tujuan-tujuan, sumber-sumber dan lingkungannya. Dengan demikian, hasil dari pengorganisasian itu berupa struktur organisasi.

Setiap tujuan disebuah organisasi pasti ingin dicapai, dan untuk meraih hal tersebut, pengorganisasian sangat berperan penting. Dalam sebuah perusahaan, pengorganisasian biasanya disusun dalam bentuk badan organisasi atau struktur organisasi, setelah tiu baru dipecah menjadi beberapa jabatan. Disinilah letak salah satu prinsip Manajemen yang membagi setiap tugas dan tanggung jawab dalam sebuah perusahaan yang dibebankan pada semua anggota organisasi menurut skill dan kemampuan masing-masing individu.

3. *Actuating*

Actuating (Pelaksanaan) adalah suatu tindakan yang mengusahakan agar semua perencanaan dan tujuan perusahaan bisa terwujud dengan baik dan seperti yang diharapkan. Jadi, pelaksanaan merupakan suatu upaya yang menggerakkan orang-orang untuk mau bekerja dengan sendirinya dan dengan kesadaran yang besar demi mengabulkan seluruh cita-cita perusahaan dengan dan secara efektif.

Perencanaan dan pengorganisasian akan berjalan kurang baik jika tidak disertai dengan pelaksanaan. Oleh karena itu, sangat dibutuhkan sekali bentuk nyata dari kerja keras, kerjasama dan kerja nyata didalamnya. Pengoptimalan seluruh sumber daya manusia yang ada juga sangat penting, terutama ditujukan untuk mencapai visi, misi dan Planning yang telah diterapkan. Dalam poin ini, semua sumber daya manusia yang ada harus bekerja sesuai dengan tugas yang dibebankan, fungsi serta peran dan kompetensi dari masing-masing untuk mencapai tujuan organisasi atau perusahaan tersebut.

4. *Controlling*

Pengawasan (*Controlling*) adalah proses pengamatan, penentuan standar yang akan diwujudkan, menilai kinerja pelaksanaan, dan jika diperlukan mengambil tindakan korektif, sehingga pelaksanaan dapat berjalan dengan semaksimal mngkin dalam mencapai tujuan perusahaan. Agar pekerjaan dapat berjalan sesuai dengan yang diharapkan, maka akan dibutuhkan pengontrolan yang optimal, baik itu dalam bentuk supervisi, pengawasan, inspeksi dan audit. Tujuan utama dari kegiatan pengawasan adalah menciptakan kegiatan-kegiatan manajemen yang dinamis dan terwujud secara efektif dan efisien. Sesuai dengan perannya dalam sebuah organisasi, *controlling* memiliki beberapa fungsi utama:

a. Mencegah terjadinya penyimpangan
b. Memperbaiki kelemahan dan kesalahan, serta menindak penyalahgunaan dan penyelewengan.
c. Mendinamisasikan organisasi serta kegiatan dalam manajemen.
d. Memperkuat rasa akan tanggung jawab tiap individu.
e. Mengambil tindakan korektif jika pelaksanaan menyimpang dari Perencanaan atau standar yang telah ditetapkan.

DAFTAR RUJUKAN

Bakhtiar. Amsal, 2004, *Filsafat Ilmu,* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada

Gazalba. Sidi, 1992, *Sistematika Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang

Surajiyo. 2005, *Ilmu Filsafat; Suatu Pengantar*. Jakarta: Bumi Aksara

Salam. Burhanuddin. 2005, *Pengantar Filsafat.* Jakarta: Bumi Aksara,

Teguh, 2017, *Filsafat Ilmu*, Tulungagung: IAIN Tulungagung Press

Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, 20013, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Liberty

Keraf. A. Sonny - Dua. Makhael, 2001, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, Yogyakarta: Kanisius.

Ginting . Paham - Situmorang. Syafrizal Helmi, 2008, *Filsafat Ilmu dan Metode Riset*, Medan: USU Press.

PENGARUH KOMPOSISI SERAT PELEPAH SIWALAN TERHADAP KEKUATAN IMPAK KOMPOSIT BERMATRIKS POLIESTER UNTUK MATERIAL BODY PERAHU

Alfian Hudan Laksana, Merkuriana

Universitas Pawyatan Daha
Jl. Soekarno-Hatta No. 49 Telp & Fax (0354) 683044 Kediri
ah.laksana@gmail.com[1)]

Abstract: Natural fiber reinforced composites were widely developed as an alternative for glass fiber reinforced composite.The fiber of fan palm frond (Borassus Flabellifer) was a natural fiber that can be used as reinforcing the composite. The purpose of this study was to observe the effect of variations in the composition of the addition of fan palm frond fiber as reinforcing materials on the impact strength of polyester composites. The fan palm frond fiber reinforced composites are made with the hand lay-up method with different composition of fiber volume fraction (5%, 10%, 15%). Results showed that the addition of fiber increases the impact strength of the fan palm frond fiber reinforced composites. The highest impact strength was obtained by of the fan palm frond fiber reinforced composites 15% volume fraction with a value of 4.73 KJ/m^2.
Key words: *Polyester Composite, The Fan Palm Frond Fiber, Impact Strength, Hand Lay-up.*

Abstrak: Komposit yang diperkuat serat alam banyak dikembangkan sebagai pengganti komposit berpenguat serat kaca. Serat pelepah siwalan (*Borassus Flabellifer*) merupakan serat alam yang dapat digunakan sebagai penguat komposit. Tujuan dalam penelitian ini adalah menganalisis pengaruh variasi komposisi penambahan serat pelepah siwalan sebagai material penguat terhadap kekuatan impak komposit bermatriks poliester. Komposit poliester berpenguat serat pelepah siwalan dibuat dengan metode *Hand Lay-up* dengan komposisi fraksi volume serat yang berbeda (5%, 10% dan 15%). Hasil penelitian menunjukkan penambahan serat meningkatkan kekuatan impak komposit poliester berpenguat serat pelepah siwalan. Kekuatan impak tertinggi diperoleh komposit poliester berpenguat serat pelepah siwalan fraksi volume 15% dengan nilai 4,73 KJ/m^2.
Kata kunci: *Komposit Poliester, Serat Pelepah Siwalan, Kekuatan Impak, Metode Hand Lay-up*

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan Negara dengan kekayaan alam yang melimpah. Banyak potensi alam yang minim dimanfaatkan oleh masyarakat, salah satunya pemanfaatan serat alam. Potensi serat alam diklasifikasikan berdasarkan asal usulnya, yakni hewan, tumbuhan dan tambang. Serat alam pada tumbuhan dapat

diperoleh pada hasil tanaman pertanian, perkebunan dan hutan[1]. Kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan semakin meningkat. Hal ini sejalan dengan peningkatan kebutuhan manusia terhadap penggunaan material komposit, di mana disulitkan oleh bahan konvensional untuk memenuhi kebutuhan aplikasi tersebut. Keilmuan teknologi hadir memberikan terobosan alternatif sebagai pemenuhan kebutuhan pasar dengan adanya teknologi material komposit berpenguat serat alam.

TINJAUAN PUSTAKA

Material Komposit

Material komposit merupakan gabungan dari dua atau lebih bahan yang berbeda yang dicampur secara makroskopis menjadi suatu bahan yang berguna[2]. Material komposit tersusun atas matriks dan penguat (*filler*), di mana matriks memiliki sifat ulet dan mengikat jika telah mencapai titik bekunya. Penguat pada material komposit memiliki sifat elastis dan memiliki sifat mekanik yang baik[3].

Komposit berpenguat serat alami banyak diminati sebagai pengganti komposit berpenguat serat kaca atau karbon. Komposit serat alami memiliki kemudahan dalam proses pengolahan akhirnya karena material tersebut mudah terbakar dan terurai. Selain itu, keuntungan serat alami adalah adanya potensi pasar untuk komposit pada bidang indsutri otomotif, interior dan tekstil. Hal ini karena semakin berkurangnya bahan baku sintetis dan berkurangnya sumber daya alam[4]. Penelitan tentang komposit berbasis serat sangat beragam mulai dari variasi jenis matriks dan serat, jenis anyaman hingga bahan dasar matriks maupun serat. Penelitian juga berkembang dengan penggunaan bahan serat alam untuk beberapa variasi matriks resin sintetis dan alami. Komposit dengan penguat serat alami ini semakin intensif berkaitan dengan meluasnya penggunaan komposit pada berbagai bidang kehidupan serta tuntutan penggunaan material yang kuat dan berat yang lebih ringan yang sebagian dapat dipenuhi oleh komposit berbasis serat[5].

Material komposit diklasifikasikan berdasarkan beberapa jenis, yaitu: matriks yang digunakan dan jenis penguatnya[6]. Berdasarkan matriks yang digunakan sebagai pembentuk material komposit, terdapat tiga macam bahan

---

[1] Seno Darmanto, Windu Sediono, Bambang Setyoko, Murni. (2007). Kajian Pelepah Kelapa Sebagai Serat Komposit (Study Of Coconut Branch As Composite Fiber). TEKNIK. 28 (1), 66-67.

[2] Schwartz, M.M. (1984). Composite Material Hand Book. USA: Mc. Graw-Hill Book Company.

[3] Jacobs James A Thomas F. (2005). Engineering Materials Technology (Structures, Processing,Properties and Selection 5th). Ohio: New Jersey Columbus.

[4] Raja, D. Bino Prince, B. Stanly Jones Retnam, M. Ramachandran. (2015). International Journal of Applied Engineering Research. Vol. 10, No. 11 pp. 10387-10391.

[5] Edyson Hukom, Gracia Irene Huka, Rudy Serang, Paulina Limba. (2012). Analisis Sifat Mekanis Komposit Polyester Menggunakan Serat Ampas Empulur Sagu Akibat Variasi Fraksi Volume. Jurnal Simetrik, Vol. 1, No. 1, 26.

[6] Ronald F. Gibson (1994). Principles Of Composite Material Mechanics, Mc Graw Hill, Inc, New York.

matriks, yaitu: matriks logam, matriks keramik dan matriks polimer. Terdapat beberapa macam komposit berdasarkan penguatnya, antara lain: komposit berpenguat serat, komposit laminasi dan komposit berpenguat partikulat[7].

Matriks merupakan fasa yang memberikan bentuk pada struktur komposit dengan cara mengikat penguat atau serat bersama-sama. Matriks merupakan konstituen penyusun komposit yang berperan sebagai pengikat atau penyangga yang menjaga kedudukan antar fase penguat, serta mentransfer tegangan agar sedapat mungkin disangga penguat[8]. Selain itu pula matriks berperan sebagai pelindung dari segala pengaruh lingkungan yang korosif dan melindungi permukaan serat dari pengaruh abrasi[9].

Matriks berbahan polimer terbagi menjadi dua, yaitu termoset dan termoplastik. Resin poliester merupakan bahan matriks dari kelompok polimer termoset. Resin poliester adalah resin yang paling banyak digunakan, dari proses yang paling dasar dan sederhana yaitu *Hand Lay-up* sampai dengan proses dengan mesin dan cetakan yang kompleks. Terdapat banyak tipe tingkatan dari resin poliester, yaitu: orthopthalic, isophalic, dan vinylester merupakan hasil modifikasi antara poliester dan epoksi[10].

Tiga prinsip proses peletakan untuk lapisan pembuatan material komposit berpenguat serat adalah *winding*, *laying* dan *molding*. Pemilihan proses *lay-up* tergantung pada banyak faktor, antara lain: ukuran dan bentuk, harga, perencanaan, pengetahuan pada teknik khusus, dan lain sebagainya.[11] Dari beberapa macam teknik pembuatan komposit, motode *Hand Lay-up* merupakan metode yang paling sederhana. Selain proses pembuatan yang sederhana, keuntungan lain menggunakan metode *Hand Lay-up* adalah minimnya biaya dan mampu membuat benda dengan dimensi yang rumit.

Serat Alami

Serat alami (*natural fiber*) merupakan serat yang bersumber langsung dari alam (bukan merupakan buatan atau rekayasa manusia) yang berasal dari tumbuh-tumbuhan, hewan dan bahan mineral (tanpa perlakuan). Serat alam yang berasal dari tumbuh-tumbuhan biasanya didapat dari serat tanaman seperti serat bambu, serat pohon pisang, serat nanas dan lain sebagainya. Serat alami yang berasal dari jenis kayu atau non kayu mengandung unsur selulosa dan lignin. Biasanya sebelum digunakan untuk bahan serat pada komposit, serat alami mendapat perlakuan terlebih dahulu dengan menggunakan cairan kimia seperti NaOH. Perlakuan alkali serat (NaOH 5%) berpengaruh secara signifikan terhadap kekuatan dan modulus tarik komposit serat kenaf acak poliester. Kekuatan dan modulus tarik tertinggi diperoleh untuk komposit

---

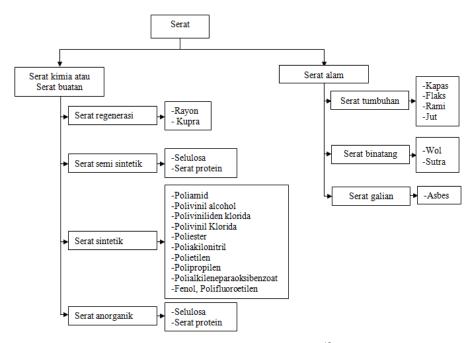
[7] Ibid, Hal 3

[8] Sulistijono. (2012). Mekanika Material Komposit. Surabaya: Penerbit itspress.

[9] Mallick P.K. (1993). Fiber Reinforced Composite, Material Manufacturing and Design, second edition. revised and expanded.

[10] Lubin George consultant. (1982). Hand Book of Composite. Edited.

[11] Robert M. Jones (1999). Mechanics of Composite Materials second edition. Taylor and Francis, Inc.

dengan perlakuan alkali serat selama 2 jam.[12] Hal ini bertujuan untuk mengurangi kadar air dan *wax* (lapisan minyak) dalam serat dan mengakibatkan permukaan lebih kasar sehingga akan meningkatkan ikatan dengan matriks yang digunakan.

Gambar 1. Klasifikasi Serat[13]

Penelitian dan penggunaan serat alami berkembang dengan sangat pesat dewasa ini karena serat alami banyak mempunyai keunggulan dibandingkan serat buatan (*sintetic*) seperti beratnya lebih ringan, dapat diolah secara alami dan ramah lingkungan. Serat alami juga merupakan bahan terbarukan dan mempunyai kekuatan dan kekakuan yang relatif tinggi dan tidak menyebabkan iritasi kulit.[14]

Pengembangan serat alam sebagai bahan komposit mempunyai potensi yang baik. Bahan komposit dengan penguat serat alam di industri otomotif dapat diterapkan pada komponen bemper, dasboard, pelapis pintu, spion dan produk aksesoris mobil lainnya. Hingga saat ini, serat komposit untuk komponen kendaran lebih banyak berasal dari serat sintetis dan serat bahan mineral/tambang meliputi graphite, logam (kuningan, perak, perunggu, alumunium), non-logam (asbes dan keramik). Selain di bidang industri/otomotif, komposit dengan penguat serat alam banyak diterapkan di

[12] Jamasri, Diharjo K., Handiko, G. W. (2005). Studi Perlakuan Alkali Terhadap Sifat Tarik Komposit Limbah Serat Sawit – Polyester, Prosiding SNTTM IV, Universitas Udayana. Bali.

[13] Tata Surdia. (1995). Pengetahuan Bahan Teknik. Cet 3. Jakarta: Pradnya Paramita.

[14] Oksman, K., Skrifvars, M., Selin, J-F., (2003). Natural Fiber as Reinforcement in Polylactic Acid (PLA) Composites, Composites Science and Technology 63, 1317-1324,.

industri bangunan, gerabah, kimia & plastik dan industri lain berbasis bahan baku serat alam.[15]

Gambar 2. Pohon dan Pelepah Siwalan

Siwalan (*Borassus Flabellifer*)

Siwalan atau Lontar (*Borassus Flabellifer*) adalah salah satu golongan tanaman palma (*Arecaceae)* yang tumbuh pada daerah kering. Persebaran tanaman ini mulai dari Arab Saudi sampai Indonesia. Di Indonesia, tanaman siwalan banyak ditemukan di beberapa Provinsi, yaitu: Nusa Tenggara Timur, Jawa Timur dan Sulawesi Selatan. Bagian-bagian pada tanaman siwalan hampir semuanya dapat dimanfaatkan. Nira merupakan produk utama dari pohon siwalan yang dihasilkan dari proses penyadapan pada bunga. Cairan dari pohon siwalan tersebut dapat digunakan sebagai produk minuman atau diolah menjadi gula. Tuak merupakan sala satu olahan minuman yang berbahan dari nira siwalan. Tuak dapat diubah menjadi bio-etanol melalui proses penyulingan. Bio-etanol berbahan nira siwalan cocok difungsikan sebagai campuran bahan bakar mesin bensin dan produk industri farmasi. Daun siwalan dapat dimanfaatkan menjadi produk kerajinan, seperti keranjang, topi dan ember sedangkan batangnya yang memiliki tekstur keras, difungsikan untuk konstruksi bangunan dan jembatan.[16]

Sifat Mekanik

Mengidentifikasi sifat mekanik suatu material penting dilakukan untuk digunakan sebagai acuan dalam pemilihan jenis material yang diaplikasikan menjadi sebuah produk. Hal ini dikarenakan dalam proses perancangan dan pembuatan suatu produk pada aplikasi teknik harus mempertimbangkan kualitas dan keamanan dari sebuah produk. Sifat mekanik suatu material adalah sifat fisik suatu material ketika dikenai suatu pembebanan. Adapun

[15] Ibid, Hal 2

[16] Parlindungan Tambunan. (2010). Potensi dan Kebijakan Pengembangan Lontar Untuk Menambah Pendapatan Penduduk (The Potential and Policy for Lon-tar Development to Increase the People Income). Jurnal Analisis Kebijakan Kehutanan, 7 (1), 27-32.

macam-macam sifat mekanik material adalah kuat tarik, kuat impak, kuat tekan, modulus elastisitas dan kekerasan.

Kekuatan impak adalah suatu kriteria penting untuk mengetahui ketangguhan material komposit untuk menyerap energi sebelum material tersebut patah. Pengujian impak Charphy, Izod dalam hal ini sering dipakai untuk melihat pengaruh takikan pada batang uji. Umumnya kekuatan impak bahan polimer lebih kecil dibandingkan logam.[17] Dengan uji impak, dapat diketahui perbedaan sifat bahan yang tidak teramati dalam uji tarik. Hasil dari uji batang bertakik tidak dengan sekaligus memberikan besaran rancangan yang dibutuhkan, karena tidak mungkin mengukur komponen tegangan tiga sumbu pada takikan. Pada uji impak kita mengukur energi yang diserap untuk mematahkan benda uji. Setelah benda uji patah, bandul berayun kembali. Semakin besar energi yang diserap, semakin rendah ayunan kembali pada bandul.[18]

METODE

Penelitian ini dilakukan secara eksperimental yang bertujuan untuk mengetahui pengaruh variasi fraksi volume serat pelepah siwalan terhadap kekuatan impak komposit bermatriks poliester. Kekuatan impak komposit diperoleh dari pengujian menggunakan mesin uji impak pada laboratorium. Tahapan yang dilakukan adalah persiapan serat dengan proses ekstraksi pelepah siwalan yang kemudian dilanjutkan proses pembuatan material komposit poliester berpenguat serat pelepah siwalan (Poliester-SPS) dan dilakukan penguiian kekuatan impak di laboratorium.

Persiapan Serat

Tahapan sebelum proses pencetakan material komposit terlebih dahulu dilakukan proses persiapan serat. Serat pelepah siwalan dihasilkan dari proses ekstraksi dengan cara perendaman pelepah siwalan ke dalam air dengan durasi 1 Minggu. Serat pelepah siwalan yang telah jadi dilakukan proses alkalisasi dengan direndam ke larutan NaOH 5% selama 2 jam untuk mengurai zat lilin yang terdapat pada serat pelepah siwalan. Setelah proses alkali, serat pelepah siwalan dicuci menggunakan aquadest dan dijemur selama 3 hari pada temperatur ruangan kemudian dikeringkan dengan oven selama 6 jam dalam temperatur 100^{o}C. Serat pelepah siwalan yang telah melalui proses pengeringan dalam oven dipotong dengan panjang ukuran 60 mm.

---

[17] Ibid. Hal 5

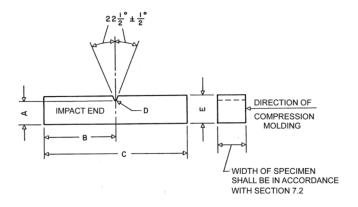
[18] George E. Dieter; alih bahasa, Sriati Djaprie. (1996). Metalurgi Mekanik ed. 3 jilid 1. Jakartar: Erlangga.

Gambar 3. Serat Pelepah Siwalan

Pembuatan Komposit

Pada penelitian ini, bahan yang digunakan adalah resin poliester tak jenuh *Yukalac® BTQN-EX* yang difungsikan sebagai matriks komposit dengan katalis *MEPOXE* (Methyl Ethyl Ketone Peroxide) sebesar 1% dari komposisi resin. Proses pembuatan komposit pada penelitian ini menggunakan metode *Hand Lay-up.* Sebelum dilakukan proses pencetakan, terlebih dahulu dilakukan perhitungan fraksi volume komposit di mana langkah awal yang dilakukan adalah dengan menghitung nilai massa jenis serat dan matriks. Komposit Poliester-SPS dibuat dengan peletakan serat secara acak. Cetakan yang digunakan berbahan kayu yang dilapisi dengan *aluminium foil*. Spesimen uji impak komposit Poliester-SPS dibuat sebanyak 3 buah setiap variasi komposisi seratnya.

Pengujian Impak

Pengujian kekuatan impak komposit Poliester-SPS dilakukan pada Laboratorium Material Jurusan Teknik Mesin Institut Teknologi Nasional Malang. Pengujian impak material komposit Poliester-SPS mengacu pada standar uji ASTM D256-03 dengan metode charpy. Adapun dimensi spesimen pengujian komposit seperti pada Gambar 4.

Gambar 4. Dimensi Spesimen Pengujian Impak[19]

Tabel 1. Dimensi Spesimen Pengujian Impak

Dimensi	Nilai
A	10 mm
B	63,5 mm
C	127 mm
D	0,25 R
E	12,7 mm

Proses pengujian impak akan memperoleh sudut hasil dari pendulum yang telah menumbuk spesimen. Perolehan sudut tersebut kemudian akan diketahui energi yang diserap oleh spesimen. Harga Impak (HI) suatu material dapat dihitung dengan persamaan berikut:

$$HI = \frac{E}{A} \quad (1)$$

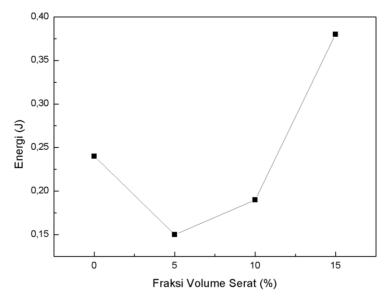
Dimana:
E : Energi yang diserap (Joule)
A : Luas Penampang di bawah titik takik (mm^2)

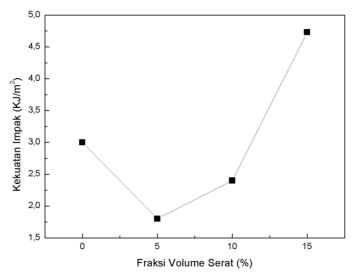
PEMBAHASAN

Pengujian impak pada material komposit Poliester-SPS memperoleh data berupa sudut akhir yang ditunjukkan oleh jarum pada alat setelah pendulum mematahkan spesimen pengujian. Data perolehan sudut tersebut kemudian dihitung dengan Persamaan (1). Berikut data hasil rata-rata pegujian impak pada material komposit yang dapat dilihat pada Tabel 2.

Tabel 2. Hasil Rata-rata Pengujian Impak Komposit Poliester-SPS

Komposisi Serat	β^o	Energi (Joule)	HI (KJ/m^2)
0%	28,3	0,24	3
5%	29	0,15	1,8
10%	28,67	0,19	2,4
15%	27,33	0,38	4,73

[19] ASTM D256-03. (2003), Standard Test Methods for Determining the Izod Pendulum Impact Resistance of Plastics, ASTM International, West Conshohocken, PA, www.astm.org.

Gambar 4. Pengaruh Komposisi Serat terhadap Energi Serap Komposit Poliester-SPS

Hasil pengujian impak menunjukkan pengaruh dari penambahan serat pelepah siwalan terhadap energi serap dan kekuatan impak material komposit Poliester-SPS. Grafik pada Gambar 4 dan Gambar 5 menunjukkan pada penambahan serat pelepah siwalan sebesar 5% fraksi volume terjadi penurunan energi serap dan kekuatan impak. Pada material komposit Poliester-SPS 5% volume, memiliki energi serap 0,15 J dengan kekuatan impak rata-rata sebesar 1,8 KJ/m^2. Pada penambahan serat sebanyak 5% fraksi volume memberikan pengaruh negatif terhadap kekuatan impak komposit karena keberadaan serat yang sedikit berpotensi menjadi pengotor (*impurity*) pada komposit, di mana hal tersebut menjadi inisiasi terjadinya retakan pada komposit ketika mendapat beban.

Gambar 5. Pengaruh Komposisi Serat terhadap Kekuatan Impak Komposit Poliester-SPS

Peningkatan kekuatan impak mulai ditunjukkan pada komposit Poliester-SPS 10% volume, yaitu sebesar 2,4 KJ/m^2 dengan energi serap sebesar 0,19 J dan kekuatan impak bertambah berangsur hingga pada komposisi serat 15% volume. Kekuatan impak rata-rata tertinggi dimiliki oleh komposit poliester-serat siwalan 15% volume, yaitu 4,73 KJ/m^2 dengan energi serap rata-rata sebesar 0,38 J. Peningkatan kekuatan impak seiring bertambahnya serat pelepah siwalan dikarenakan keberadaaan serat pada komposit akan meningkatkan kemampuan untuk menyerap energi ketika menerima beban. Adanya serat pada komposit dalam jumlah yang banyak akan membutuhkan energi yang banyak pula untuk melemahkan ikatan pada matriks.

KESIMPULAN

Berdasarkan analisis data dan pembahsan dari hasil penelitian, didapatkan kesimpulan bahwa penambahan serat mempengaruhi kekuatan impak komposit poliester-serat pelepah siwalan. Penambahan serat dapat meningkatkan kekuatan impak komposit poliester berpenguat serat pelepah siwalan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa komposit poliester berpenguat serat pelepah siwalan 5% volume memiliki kekuatan impak terendah dengan nilai 1,8 KJ/m2 dan kekuatan impak tertinggi diperoleh komposit poliester berpenguat serat pelepah siwalan 15% volume dengan nilai 4,73 KJ/m^2.

SARAN

Saran untuk pengembangan penelitian selanjutnya adalah dapat dilakukan pembuatan komposit berpenguat serat pelepah siwalan dengan variasi komposisi serat dengan persentase lebih tinggi dan dilakukan pengujian mekanik lain, seperti uji tekuk dan uji kekerasan. Selain itu dapat dilakukan karakterisasi kemampuan dalam menyerap air dan dilakukan proses karakterisasi *Scanning*

Electron Microscopy (SEM) guna mengetahui morfologi dari patahan pada material komposit.

DAFTAR PUSTAKA

ASTM D256-03. (2003), Standard Test Methods for Determining the Izod Pendulum Impact Resistance of Plastics, ASTM International, West Conshohocken, PA, www.astm.org.

Edyson Hukom, Gracia Irene Huka, Rudy Serang, Paulina Limba. (2012). Analisis Sifat Mekanis Komposit Polyester Menggunakan Serat Ampas Empulur Sagu Akibat Variasi Fraksi Volume. Jurnal Simetrik, Vol. 1, No. 1, 26.

George E. Dieter alih bahasa Sriati Djaprie. (1996). Metalurgi Mekanik ed. 3 jilid 1. Jakartar: Erlangga.

Jacobs James A Thomas F. (2005). Engineering Materials Technology (Structures, Processing,Properties and Selection 5th). Ohio: New Jersey Columbus.

Jamasri, Diharjo K., Handiko, G. W. (2005). Studi Perlakuan Alkali Terhadap Sifat Tarik Komposit Limbah Serat Sawit – Polyester, Prosiding SNTTM IV, Universitas Udayana. Bali.

Lubin George consultant. (1982). Hand Book of Composite. Edited.

Mallick P.K. (1993). Fiber Reinforced Composite, Material Manufacturing and Design, second edition. revised and expanded.

Oksman, K., Skrifvars, M., Selin, J-F., (2003). Natural Fiber as Reinforcement in Polylactic Acid (PLA) Composites, Composites Science and Technology 63, 1317-1324,.

Parlindungan Tambunan. (2010). Potensi dan Kebijakan Pengembangan Lontar untuk Menambah Pendapatan Penduduk (The Potential and Policy for Lontar Development to Increase the People Income). Jurnal Analisis Kebijakan Kehutanan, 7 (1), 27-32.

Raja, D. Bino Prince, B. Stanly Jones Retnam, M. Ramachandran. (2015). International Journal of Applied Engineering Research. Vol. 10, No. 11 pp. 10387-10391.

Robert M. Jones (1999). Mechanics of Composite Materials second edition. Taylor and Francis, Inc.

Ronald F. Gibson (1994). Principles Of Composite Material Mechanics, Mc Graw Hill, Inc, New York.

Schwartz, M.M. (1984). Composite Material Hand Book. USA: Mc. Graw-Hill Book Company.

Seno Darmanto, Windu Sediono, Bambang Setyoko, Murni. (2007). Kajian Pelepah Kelapa Sebagai Serat Komposit (Study Of Coconut Branch As Composite Fiber). TEKNIK. 28 (1), 66-67.

Sulistijono. (2012). Mekanika Material Komposit. Surabaya: itspress.

Tata Surdia. (1995). Pengetahuan Bahan Teknik. Cet 3. Jakarta: Pradnya Paramita.

DESAIN BUSINESS INTELLIGENCE DI ERA 4.0 (Studi Kasus Perancangan Dashboard IAPT 3.0 Kriteria 3)

Rizki Puji Lestari, R. Audi Cahya Lucky Ramadhan, Indah Mustika Rahayu, Yusuf Amrozi

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel
Jl. Ahmad Yani No. 117 Surabaya, 60237, Telp. (031) 8410298
rizki.puji.lestari15@gmail.com[1], audiramadhan29@gmail.com[2], indahrahayumustika@gmail.com[3], yusuf.amrozi@uinsby.ac.id[4]

Abstract: This paper aims to demonstrate the application of business intelligence in tertiary institutions to monitor quality assurance activities based on IAPT 3.0 within the scope of criterion 3 (Student) as a means of self-evaluation. This paper describes a solution using business intelligence that is proposed in the creation of a dashboard to overcome performance evaluation and monitoring problems in order to meet the IAPT 3.0 standards set by BAN-PT. This paper uses the Business Intelligence Development Step method. The results of the research in the form of Dashboard Design that can be used as a consideration material in the development of Business Intelligence Dashboard to support the readiness of college accreditation based on IAPT 3.0).
Key words*: Accreditation, Business Intelligence, Dashboard Design, IAPT 3.0, BAN-PT.*

Abstrak: Penelitian ini bertujuan untuk menunjukkan penerapan Business Intelligence di Perguruan Tinggi untuk memantau kegiatan penjaminan mutu berdasarkan IAPT 3.0 dalam lingkup kriteria 3 (Mahasiswa) sebagai sarana untuk evaluasi diri. Penelitian ini menguraikan solusi menggunakan Business Intelligence yang diusulkan dalam pembuatan dashboard untuk mengatasi masalah evaluasi dan pemantauan kinerja agar memenuhi standar IAPT 3.0 yang telah ditetapkan oleh BAN-PT. Penelitian ini menggunakan metode Business Intelligence Development Step. Hasil penelitian berupa Perancangan Dashboard dapat digunakan sebagai bahan pertimbangan dalam pengembangan Business Intelligence Dashboard untuk mendukung dalam kesiapan akreditasi perguruan tinggi berdasarkan IAPT 3.0.
Kata kunci : *Akreditasi, Business Intelligence, Desain Dashboard, IAPT 3.0, BAN-PT.*

PENDAHULUAN

Revolusi Industri Pertama muncul pada tahun 1780-an dengan adanya tenaga uap yang membuat manusia lebih produktif. Kemudian pada tahun 1870-an muncul Revolusi Industri Kedua yang ditandai dengan perkembangan produksi massal dan energi listrik. Revolusi Industri Ketiga muncul dengan perkembangan TI dan elektronik, yang memungkinkan produksi lebih efisien. Kemudian saat ini adalah fase baru di mana perpaduan beberapa teknologi tidak hanya mengotomatiskan produksi, tetapi juga pengetahuan yang menjadi simbol telah

dimulainya Revolusi Industri Keempat.[1] Revolusi Industri 4.0 pertama kali diperkenalkan pada tahun 2011 dengan sebutan Industrie 4.0 pada saat Hannover Fair dan secara resmi diumumkan pada tahun 2013 sebagai inisiatif strategis Jerman untuk mengambil peran sebagai perintis dalam industri yang sedang merevolusi sektor manufaktur.[2] Industrie 4.0 disebut juga Industri 4.0 yang melambangkan telah dimulainya Revolusi Industri Keempat.[3,4,5] Industri 4.0 lebih fokus pada digitalisasi ujung ke ujung dan integrasi ekosistem industri digital dengan mencari solusi yang sepenuhnya terintregasi.[6]

Perubahan ini terjadi karena manusia mulai mengembangkan kapasitas komputasi untuk menyimpan data dalam jumlah besar yang dapat mengaktifkan pembelajaran mesin dan menghasilkan sistem fisik siber atau *Cyber-Physical System* (CPS). Istilah sistem fisik siber diciptakan oleh US National Science Foundation pada tahun 2006 dengan menyelenggarakan beberapa lokakarya tentang kecerdasan buatan dan robotika dan pernyataan bahwa CPS selanjutnya akan menjadi bidang penelitian utama.[7] Sarros memberikan ciri-ciri Revolusi Industri 4.0 yaitu : penggunaan internet, otomatisasi pertukaran data dan proses komunikasi, memprioritaskan layanan yang memiliki nilai tambah, adanya interaksi mesin-manusia, adaptasi tinggi, optimalisasi produksi, dan digitalisasi.[8] Teknologi inti Industri 4.0 mencakup sensor, protokol komunikasi, komputasi awan (*cloud computing*), *Cyber-Physical System* (CPS), manufaktur aditif, *business intelligence* dan *big data*, dan teknologi baru lainnya. Sebagian besar teknologi ini bukanlah inovasi terbaru. Namun, kombinasi teknologi, proses bisnis, dan pemrosesan data yang membuat Industri 4.0 menjadi hal yang baru.[9]

Intelijen bisnis atau *Business Intelligence (BI)* adalah salah satu teknologi di era Revolusi Industri 4.0 yang semakin populer saat ini. Gartner menyatakan dalam

---

[1] *Higher Education in the Era of the Fourth Industrial Revolution*, ed. by Nancy W Gleason (Springer Nature PP - Singapore, 2018) <https://doi.org/10.1007/978-981-13-0194-0>.

[2] Li Da Xu, Eric L Xu, and Ling Li, 'Industry 4 . 0 : State of the Art and Future Trends', *International Journal of Production Research*, 56.8 (2018), 2941–62 <https://doi.org/10.1080/00207543.2018.1444806>.

[3] Kosmas Alexopoulos and others, 'A Concept for Context-Aware Computing in Manufacturing: The White Goods Case', *International Journal of Computer Integrated Manufacturing*, 29.8 (2016), 839–49 <https://doi.org/10.1080/0951192X.2015.1130257>.

[4] Jian Qin, Ying Liu, and Roger Grosvenor, 'A Categorical Framework of Manufacturing for Industry 4.0 and Beyond', *Procedia Cirp*, 52 (2016), 173–78 <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.procir.2016.08.005>.

[5] Ling Li, 'China's Manufacturing Locus in 2025: With a Comparison of "Made-in-China 2025" and "Industry 4.0"', *Technological Forecasting and Social Change*, 135 (2018), 66–74 <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.techfore.2017.05.028>.

[6] Xu, Xu, and Li.

[7] Gleason.

[8] Hasan Argadinata and Imam Gunawan, 'The Leadership of Pancasila in Education: Foundation for Strengthening Student Characters in the Industrial Revolution Era 4.0', in *The 4th International Conference on Education and Management (COEMA 2019)* (Atlantis Press, 2019), pp. 5–7.

[9] Reiner Anderl and others, 'Guideline Industrie 4.0-Guiding Principles for the Implementation of Industrie 4.0 in Small and Medium Sized Businesses', in *Vdma Forum Industrie*, 2015, IV, 1–31.

laporannya bahwa di antara banyak alat teknologi, BI tetap menjadi yang paling disukai dalam daftar *Chief Information Officer*.[10] Teknik BI dapat diterapkan di sebagian besar organisasi termasuk pada Perguruan Tinggi. *Business Intelligence* (BI) adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan kategori luas dari aplikasi, teknologi, arsitektur, dan proses untuk mengumpulkan, menyimpan, mengakses, dan menganalisis data operasional untuk memberikan informasi kompetitif yang tepat waktu kepada pengguna bisnis untuk memungkinkan wawasan yang lebih baik untuk operasional dan pengambilan keputusan strategis.[11,12] Para ahli mendefinisikan kecerdasan bisnis sebagai istilah manajemen bisnis yang digunakan untuk menggambarkan aplikasi dan teknologi yang digunakan untuk mengumpulkan, menyediakan akses untuk menganalisis data dan informasi tentang suatu perusahaan, untuk membantu mereka membuat keputusan bisnis yang lebih tepat. [13]

Business Intelligence dapat digunakan sebagai acuan prediksi untuk memperkirakan dampak dari keputusan yang dibuat berdasarkan data yang telah ada. Melalui BI, data tersebut diolah sehingga menghasilkan suatu informasi yang berkualitas tinggi dan dapat digunakan dalam pengambilan keputusan untuk melanjutkan setiap hasil yang positif serta menghentikan apabila terdapat potensi menuju arah negatif, sekaligus mengukur hasil dari setiap keputusan yang ada terhadap faktor pendukung eksternal maupun internal bagi organisasi. *Business Intelligence* dapat berdampak positif pada pengambilan keputusan strategis pada Perguruan Tinggi.[14] Business Intelligence merupakan seperangkat alat yang mencakup konsep, strategi, proses aplikasi, data, teknologi, arsitektur teknis yang digunakan untuk mendukung pengumpulan, analisis, presentasi, dan penyebaran informasi bisnis kepada stakeholder yang berbeda untuk mendukung pengambilan keputusan. Kualitas dan mutu penddikan tinggi dapat dibuktikan oleh sistem pendidikan itu sendiri, perlu adanya evaluasi dan kegiatan akreditasi agar dapat memastikan serta meningkatkan kualitas karir dan institusi.[15]

Akreditasi merupakan kegiatan evaluasi untuk menentukan kelayakan dari sebuah Perguruan Tinggi atau Program Studi. Akreditasi mengacu pada kapasitas teknis suatu organisasi untuk memastikan bahwa kegiatannya telah sesuai dengan harapan yang dibuktikan dengan pengakuan secara formal oleh badan

---

[10] Christy Pettey and Laurence Goasduff, 'Gartner Executive Programs' Worldwide Survey of More Than 2,300 CIOs Shows Flat IT Budgets in 2012, but IT Organizations Must Deliver on Multiple Priorities', *Gartner Newsroom*, 2012.

[11] S. Negas and P. Gray, 'Business Intelligence', *Proceedings of the Ninth American Conference on Information Systems*, 2003.

[12] Hugh J Watson, 'Business Intelligence: Past, Present and Future', *AMCIS 2009 Proceedings*, 2009, 153.

[13] Jayanthi Ranjan, 'Business Intelilgence: Concepts, Components, Techniques and Benefits', *Journal of Theorical and Applied Information Technology*, 9.1 (2009), 60–70.

[14] Marco Peter Schultheis, 'The Impact of Business Intelligence Systems on the Perceived Quality of Strategic Decision Making' (Curtin University, 2016) <http://hdl.handle.net/20.500.11937/2527>.

[15] Leonardo Ortiz and Maria Hallo, 'Analytical Data Mart for the Monitoring of University Accreditation Indicators', *EDUNINE 2019 - 3rd IEEE World Engineering Education Conference: Modern Educational Paradigms for Computer and Engineering Career, Proceedings*, 2019, 1–6 <https://doi.org/10.1109/EDUNINE.2019.8875826>.

akreditasi, sehingga menunjukkan bahwa program pendidikan dari suatu instansi pendidikan telah memenuhi standar, kriteria, indikator dan parameter yang memadai dalam struktur, organisasi, operasi, masukan, proses, pengajaran, layanan, profesional serta hasil pendidikannya.[16] Pemerintah telah mengalokasi sejumlah dana untuk mendukung operasional Perguruan Tinggi. Ini menyebabkan adanya persyaratan sebagai jaminan bahwa sumber daya yang diberikan telah digunakan dengan efisien dan telah memenuhi harapan stakeholder. Untuk mendapatkan informasi dalam pengisian borang akreditasi diperlukan analisis terhadap data akademik dalam volume yang besar. Sehingga diperlukan suatu sistem yang dapat mengakses seluruh data akademik sekaligus didesain untuk dapat menyelidiki, menyaring serta menghasilkan informasi yang diperlukan dalam pengisian borang akreditasi. Oleh karena itu, perlu adanya Business Intelligence (BI) untuk dapat menyajikan data keperluan akreditasi dan evaluasi akademik.

Beberapa penelitian telah membahas tentang penerapan BI untuk membantu proses akreditasi. Antara lain adalah penelitian Agustiono (2017) yang telah berhasil merancang *Academic Business Intelligence* (ABI) yang memiliki kemampuan untuk mengumpulkan, menyimpan, mengorganisasikan, membentuk ulang serta meringkas data akademik yang diperlukan dalam pengisian borang akreditasi. Menurutnya, Penerapan BI sangat berguna untuk memudahkan proses pengisian borang akreditasi.[17] Sejalan dengan penelitian Mustafid (2013) yang menerapkan sistem *Business Intelligence* untuk mendukung pengelolaan program bisnis akademik pada perguruan tinggi menuju arah yang lebih kompetitif. Menurutnya, BI adalah elemen penting dalam perguruan tinggi difungsikan untuk membantu manajerial mengelola modal intelektual dalam proses pengambilan keputusan dalam rangka peningkatan kinerja perguruan tinggi. Sistem ini bertujuan untuk mendesain mengukur, mengelola dan mengembangkan modal intelektual, antara lain berupa pengetahuan, skill dan keahlian sumberdaya manusia perguruan tinggi. Mustafid menambahkan bahwa sistem BI yang berbasis teknologi informasi ini akan melakukan evaluasi penilaian kerja Perguruan Tinggi dengan penggunaan indikator kinerja kunci perguruan tinggi yang dianalisis agar dapat memenuhi standar mutu perguruan tinggi yang kompetitif.[18] Berbagai penelitian tentang penerapan BI dalam bidang pendidikan juga telah dilakukan oleh peneliti Internasional seperti yang dilakukan oleh Wang (2015), Mutanga (2015), Chiang (2012), Guster dan Brown (2012), Zulkefli (2006), dan Luan (2002). Hal ini menunjukkan bahwa kajian tentang penerapan *Business Intelligence* pada perguruan tinggi sangat relevan dan perlu terus dilakukan.[19]

---

[16] Juan Silas Casillas, 'Calidad Y Acreditación En La Educación Superior: Realidades Y Retos Para América Latina', *Páginas de Educación*, 7.2 (2014), 104–23.

[17] Wahyudi Agustiono and Wildan A Nasrullah, 'Desain Academic Business Intelligence Untuk Akreditasi : Studi Kasus', in *Seminar Nasional Matematika Dan Aplikasinya* (Surabaya: Universitas Airlangga, 2017).

[18] Mustafid, 'Sistem Business Intelligence Untuk Mendukung Perguruan Tinggi Yang Kompetitif', *Jurnal Sistem Informasi Bisnis*, 01 (2013), 18–24 <http://ejournal.undip.ac.id/index.php/jsinbis>.

[19] Agustiono and Nasrullah.

Instrumen Akreditasi Perguruan Tinggi (IAPT 3.0) merupakan instrumen akreditasi yang beupaya untuk membangun budaya mutu Perguruan Tinggi. Akreditasi dilakukan oleh BAN-PT untuk menilai dan menentukan mutu di Perguruan Tinggi berdasarkan kriteria yang telah ditetapkan.[20] Dalam IAPT 3.0, BAN-PT menetapkan penilaian komitmen perguruan tinggi terhadap kapasitas institusi dan keefektifan pendidikan. Kriteria IAPT 3.0 yaitu Visi, misi, tujuan dan strategi; Tata pamong, tata kelola, kerjasama; Mahasiswa; Sumbr daya manusia; Keuangan, sarana dan prasarana; Pendidikan; Penelitian; Pengabdian kepada masyarakat; serta Luaran dan capaian tridharma.[21] Perguruan tinggi perlu melakukan evalusi diri sebelum proses akreditasi oleh BAN-PT dilakukan. Proses evaluasi diri dilakuka untuk mengetahui mutu yang telah dicapai.

Business intelligence akan dapat mendukung Perguruan Tinggi dalam pengambilan keputusan dengan menyediakan pengukuran dan juga pemantauan performance secara real-time bagi pemangku kepentingan.[22] Business Intelligence dapat digunakan dalam pengelolaan informasi keberlanjutan di perguruan tinggi serta membantu manajemen dalam menentukan tercapai tidaknya tujuan strategis.[23] Dasbor biasanya didefinisikan sebagai: "Tampilan visual dari informasi paling penting yang diperlukan untuk mencapai satu atau lebih tujuan; dikonsolidasikan dan diatur pada satu layar sehingga informasi dapat dipantau dalam sekejap".[24] Business Intelligence Dashboard dapat diterapkan sebagai sarana untuk evaluasi diri. Business Intelligence Dashboard adalah suatu alat manajemen informasi yang berguna untuk melacak key performance indicators, metrics dan key data point lainnya. Visualisasi data melalui dashboard ini dapat menyederhanakan berbagai data yang kompleks untuk memberikan informasi kepada pengguna terkait kinerja suatu proses saat ini. Informasi ini biasanya dikirimkan dalam laporan statis dengan baris dan kolom. Dalam banyak situasi, ini sudah cukup, tetapi masalah yang berlaku saat ini adalah "kaya akan data dan miskin informasi". Alat dan teknik BI yang muncul akhirnya mengatasi masalah ini, tidak hanya untuk pengambil keputusan dalam organisasi, tetapi juga untuk konsumen dalam kehidupan sehari-hari. Dasbor adalah aplikasi pengguna akhir dari solusi BI[25] dan dasbor kini telah ada di mana-

[20] Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi, *Akreditasi Perguruan Tinggi Kreteria Dan Prosedur 3.0* (Indonesia, 2019), pp. 1–18.

[21] Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi.

[22] Ali Sorour and others, 'The Role of Business Intelligence and Analytics in Higher Education Quality: A Proposed Architecture', in *2019 International Conference on Advances in the Emerging Computing Technologies, AECT 2019* (Al Madinah Al Munawwarah, Saudi Arabia: IEEE, 2020), pp. 1–6 <https://doi.org/10.1109/AECT47998.2020.9194157>.

[23] Brenda Scholtz, Andre Calitz, and Ross Haupt, 'A Business Intelligence Framework for Sustainability Information Management in Higher Education', *International Journal of Sustainability in Higher Education*, 19.2 (2018), 266–90 <https://doi.org/10.1108/IJSHE-06-2016-0118>.

[24] Stephen Few, *Information Dashboard Design: The Effective Visual Communication of Data* (O'reilly Sebastopol, CA, 2006), II.

[25] Surajit Chaudhuri, Umeshwar Dayal, and Vivek Narasayya, 'An Overview of Business Intelligence Technology', *Communications of the ACM*, 54.8 (2011), 88–98.

mana,[26] namun praktik dan industri tidak memiliki definisi dasbor modern.[27] Oleh karena itu penelitian ini bertujuan untuk melakukan Perancangan Business Intelligence Dashboard berdasarkan Instrumen Akreditasi Perguruan Tinggi versi 3.0 pada studi kasus Kriteria 3 tentang Mahasiswa sebagai sarana untuk evaluasi diri, karena kinerja kemahasiswaan menjadi salah satu poin penting terhadap penilaian IAPT 3.0.

METODE

Metode penelitian kualitatif digunakan dalam rangka menguraikan seputar Intelijen Bisnis dan merancang bentuk Intelijen Bisnis pada desain IAPT 3.0 Kriteria 3. Dalam perancangan Dashboard Business Intelligence pada penelitian ini menggunakan langkah Pengembangan Intelijen Bisnis *(Business Intelligence Development Step)*. Metode ini mempunyai enam tahapan, yaitu *Justification*, *Planning*, *Business Analysis*, *Designing*, *Construction* dan *Deployment*.[28] Data dan *user requirement* yang dibutuhkan untuk pengembangan sistem ini didapatkan dari *Focus Group Discussion* antar tim peneliti. Berikut ini merupakan eksplanasi dari proses tahapan metode *Business intelligence Development Step*.

Justification

Pada tahap ini, aktivitas yang dilakukan mengukur serta mengidentifikasi kebutuhan bisnis untuk mendapatkan gambaran hasil proyek yang diinginkan. Pada penelitian ini, aktivitas bisnis yang menjadi objek adalah instrumen akreditasi pada tingkat perguruan tinggi yang mengacu pada IAPT 3.0 kriteria 3. Sehingga, perancangan dashboard ini akan difokuskan pada data - data dan aktivitas yang terkait dengan IAPT 3.0 kriteria 3.

Planning

Pada tahap planning difokuskan untuk melakukan aktivitas evaluasi infrastruktur perusahaan dan perencanaan proyek. Evaluasi infrastruktur perusahaan ditinjau dari 2 jenis infrastruktur, yaitu infrastruktur teknis dan non teknis. Infrastruktur teknis terdiri dari software, hardware, DBMS dan sistem operasi sedangkan infrastruktur non teknis terdiri dari SOP, metadata, model logika data dan lain sebagainya. Untuk aktivitas perencanaan proyek berisi tentang detail pengerjaan proyek seperti deadline, penanggung jawab, anggaran dan lain sebagainya.

Business Analysis

Tahap business analysis, aktivitas untuk menentukan lingkup proyek, analisis data, perancangan prototype dan analisis repository metadata. Dengan demikian terjadi kesesuaian definisi kebutuhan bisnis dengan output yang diinginkan. Untuk mendapatkan output yang diinginkan, akurasi analisis data

---

[26] Efraim Turban, Ramesh Sharda, and Dursun Delen, 'Decision Support and Business Intelligence Systems (Required)', *Google Scholar*, 2010.

[27] Ogan M Yigitbasioglu and Oana Velcu, 'A Review of Dashboards in Performance Management: Implications for Design and Research', *International Journal of Accounting Information Systems*, 13.1 (2012), 41–59.

[28] Larissa T Moss and Shaku Atre, *Business Intelligence Roadmap: The Complete Project Lifecycle for Decision- Support Applications*, *Communication* (Canada: Addison Wesley, 2003).

dengan data yang sebenarnya sangat diperlukan. Setelah aktivitas business analysis, selanjutnya adalah perancangan prototype.

Design

Tahap ini adalah tahap untuk membangun *Business Intelligence* berdasarkan apa yang telah dirancang pada tahap 3. Objek yang dirancang pada tahap ini meliputi database, Extract/Transform/Load (ETL) dan repository metadata.

Construction

Tahap konstruksi merupakan tahap untuk melakukan persiapan implementasi *Business Intelligence* termasuk salah satu tahapnya adalah migrasi data. Aktivitas yang dilakukan pada tahap ini adalah pengembangan aplikasi, ETL, repository metadata, penambangan data.

Deployment

Tahap deployment merupakan satu tahap untuk implementasi *Business Intelligence* dan evaluasi ketika digunakan oleh pengguna.

Dengan demikian setelah menguraikan seputar Business Intelligence pada Pendahuluan diatas, fokus penelitian ini adalah merancang desain dashboard Business Intelligence sesuai indikator akreditasi pada tingkat perguruan tinggi.

PEMBAHASAN

Indikator dan Matriks Penilaian

Berdasarkan IAPT 3.0 BAN PT menetapkan 4 indikator sebagai penilaian dalam kriteria Mahasiswa. Berikut ini merupakan indikator dan deskripsi penilaian kriteria Mahasiswa menurut IAPT 3.0.

TABEL 1
INDIKATOR DAN DESKRIPSI PENILAIAN

No	Indikator	Perhitungan
1	Rasio jumlah pendaftar terhadap jumlah pendaftar yang lulus seleksi pada program utama.	**Rasio = N_{Ai}/N_{Bi}** N_{Ai} = Jumlah mahasiswa yang ikut seleksi pada program utama. N_{Bi} = Jumlah mahasiswa yang lulus seleksi pada program utama.
2	Persentase jumlah mahasiswa yang mendaftar ulang terhadap jumlah pendaftar yang lulus seleksi pada program utama.	**$P_{DU} = (N_{Ci}/N_{Bi}) \times 100\%$** N_{Bi} = Jumlah mahasiswa yang lulus seleksi pada program utama. N_{Ci} = Jumlah mahasiswa baru reguler pada program utama.
3	Persentase jumlah mahasiswa asing terhadap jumlah seluruh mahasiswa.	**$P_{MA} = (N_{WNA}/N_M) \times 100\%$** N_{WNA} = Jumlah mahasiswa asing dalam 3 tahun terakhir. N_M = Jumlah mahasiswa aktif dalam 3 tahun terakhir.
4	Ketersediaan dan mutu layanan kemahasiswaan.	Ketersediaan layanan dalam bentuk: A. Pembinaan dan pengembangan minat dan bakat. B. Peningkatan kesejahteraan C. Penyuluhan karir dan bimbingan kewirausahaan

Berdasarkan pengamatan dan perhitungan berdasar intrumen kriteria 3 tersebut, maka akan dapat ditentukan skor atau nilai untuk setiap indikator. Jangkauan skor adalah 0 sampai 4. Berikut merupakan matrik penilaian kriteria Mahasiswa berdasarkan IAPT 3.0.

TABEL 2
MATRIK PENILAIAN KRITERIA MAHASISWA

Indikator	**Skor**				
	4	**3**	**2**	**1**	**0**
Rasio jumlah pendaftar terhadap jumlah pendaftar yang lulus seleksi	Jika Rasio ≥ 5 maka Skor = 4	Jika 1 < Rasio < 5, maka Skor = (3 + Rasio) / 2		Jika Rasio ≤ 1, maka Skor = 2 x Rasio	
Persentase jumlah mahasiswa yang mendaftar ulang terhadap jumlah pendaftar yang lulus seleksi	Jika P_{DU} ≥ 95%, Skor = 4	Jika 25% < P_{DU} < 95% maka Skor = ((40 x 10) / 7			Jika P_{DU} ≤ 25%, Skor = 0
Persentase jumlah mahasiswa asing terhadap jumlah seluruh mahasiswa	Jika PMA ≥.5% maka Skor = 4	Jika P_{MA} < 0.5%, maka Skor = 2 + (400 x P_{MA})		Tidak ada Skor kurang dari 2	
Tersedia layanan kemahasiswaan.	Tersedia layanan A, B, C	Tersedia layanan A, B	Tersedia layanan A	Tidak ada Skor 1	Tida k tersedia layanan

Data Dummy Mahasiswa

Data mahasiswa yang menjadi studi kasus pada penelitian ini diambil dari data mahasiswa pada salah satu Perguruan Tinggi Negeri di Indonesia yang tersedia untuk publik.[29] Data kumulatif mahasiswa baru berdasarkan jenis seleksi ditunjukkan pada Tabel 3.

TABEL 3
DATA KUMULATIF PEMINAT DAN MAHASISWA BARU

Tahun	**Mahasiswa Ikuti Seleksi**				**Lulus Seleksi**	**Daftar Ulang**
	SNMPTN	**SBMPTN**	**SMMPTN**	**Total**		
2016	28561	42663	-	71224	8288	6879
2017	22611	42809	9699	75119	7974	6823
2018	26102	43965	9327	79394	9038	7750
2019	15562	25236	8931	43729	9986	8793

[29] 'Portal Data', *Universitas Syiah Kuala*, 2021 <https://data.unsyiah.ac.id/ >.

Sedangkan data kumulatif mahasiswa aktif dan mahasiswa asing selama 3 tahun terakhir ditunjukkan pada Tabel 4.

TABEL 4
DATA KUMULATIF MAHASISWA AKTIF

Tahun	**Mahasiswa Aktif**	**Mahasiswa Asing**		
		Internasional	**Student Exchange**	**Total**
2017	27188	21	27	48
2018	27281	8	22	30
2019	29752	57	17	74

Dashboard Design

Dari hasil analisis kebutuhan sistem, berikut adalah luaran infomasi dari desain Dashboard. Secara teknis sebagai bentuk penilaian evaluasi diri, digambarkan grafik dan skor pada setiap 4 indikator untuk memudahkan stakeholder dalam melakukan evaluasi diri. Berikut merupakan perancangan dashboard berdasarkan IAPT 3.0 pada Kriteria 3.

Gambar 1. Dashboard Design Kriteria Mahasiswa

Dashboard IAPT 3.0 kriteria mahasiswa mencakup rasio pendaftar dan lulus seleksi, persentase daftar ulang terhadap lulus seleksi, persentase mahasiswa asing dan mahasiswa aktif, serta ketersediaan layanan mahasiswa. Dashboard bagian atas merangkum skor yang didapatkan pada seluruh indikator.

Gambar 2. Visualisasi Indikator 1 Kriteria Mahasiswa

Berdasar pada tabel 3 diatas, rasio jumlah pendaftar terhadap jumlah pendaftar yang lulus seleksi pada setiap tahun divisualisasikan dalam suatu bentuk Bar chart. Dari simulasi berdasarkan data tersebut menunjukkan bahwa nilai rasio sebesar 10.91, sehingga skor untuk indikator 1 adalah 4 (nilai maksimum).

Gambar 3. Visualisasi Indikator 2 Kriteria Mahasiswa

Begitu juga dalam konteks prosentase jumlah mahasiswa yang daftar ulang terhadap jumlah pendaftar lulus seleksi divisualisasikan dalam bentuk Bar chart untuk setiap tahun. Angka persentase untuk indikator 2 dengan nilai 80% akan menghasilkan skor indikator sebesar adalah 3.

Gambar 4. Visualisasi Indikator 3 Kriteria Mahasiswa

Sedangkan perbandingan mahasiswa asing terhadap jumlah seluruh mahasiswa aktif divisualkan dalam bentuk Pie chart. Jika angka persentase mahasiswa asing adalah 1.5%, maka skor yang didapatkan untuk indikator 3 adalah 4.

Gambar 5. Visualisasi Indikator 4 Kriteria Mahasiswa

Pada sistem juga disiapkan instrumen checklist yang digunakan untuk menampilkan ketersediaan dan mutu layanan kemahasiswa. Dengan melakukan penilaian secara kualitatif berdasarkan instrumen Ban PT tersebut, maka dapat menjadi potret instrumen evaluasi diri perguruan tinggi.

KESIMPULAN

Hasil penelitian ini berupa Perancangan Dashboard berbasis IAPT 3.0 Kriteria 3 yang dapat digunakan sebagai bahan pertimbangan dalam implementasi Busines Intelligence Dashboard untuk mendukung dalam kesiapan akreditasi perguruan tinggi. Dashboard terdiri dari 4 elemen indikator kriteria Mahasiswa yang divisualisasi dalam bentuk grafik untuk data kuantitatif dan check list untuk data kualitatif.

Dashboard summary menunjukkan skor yang telah dicapai untuk setiap indikator dalam kriteria Mahasiswa. Dengan dukungan Dashboard berbasis IAPT 3.0 Kriteria 3 ini juga dapat membantu manajemen pada Perguruan Tinggi dalam menganalisis kinerja kompetitor sehingga dapat mengetahui posisi saat ini untuk selanjutnya melakukan langkah pengembangan strategi dan program yang lebih kompetitif.

SARAN

Karena keterbatasan waktu dan ruang lingkup penelitian ini menjadi sasaran keterbatasan. Studi ini hanya memaparkan desain *Business Intelligence Dashboard* berbasis IAPT 3.0 Kriteria 3 yakni Mahasiswa. Oleh karena itu, akan sangat berguna apabila penelitian di masa depan memaparkan desain *Business Intelligence Dashboard* dengan memperhatikan seluruh kriteria pada IAPT 3.0.

DAFTAR PUSTAKA

Agustiono, Wahyudi, and Wildan A Nasrullah, 'Desain Academic Business Intelligence Untuk Akreditasi : Studi Kasus Universitas Trunojoyo', in *Seminar Nasional Matematika Dan Aplikasinya* (Surabaya: Universitas Airlangga, 2017)

Alexopoulos, Kosmas, Sotiris Makris, Vangelis Xanthakis, Konstantinos Sipsas, and George Chryssolouris, 'A Concept for Context-Aware Computing in Manufacturing: The White Goods Case', *International Journal of Computer Integrated Manufacturing*, 29.8 (2016), 839–49 <https://doi.org/10.1080/0951192X.2015.1130257>

Anderl, Reiner, A Picard, Y Wang, J Fleischer, S Dosch, B Klee, and others, 'Guideline Industrie 4.0-Guiding Principles for the Implementation of Industrie 4.0 in Small and Medium Sized Businesses', in *Vdma Forum Industrie*, 2015, IV, 1–31

Argadinata, Hasan, and Imam Gunawan, 'The Leadership of Pancasila in Education: Foundation for Strengthening Student Characters in the Industrial Revolution Era 4.0', in *The 4th International Conference on Education and Management (COEMA 2019)* (Atlantis Press, 2019), pp. 5–7

Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi, *Akreditasi Perguruan Tinggi Kreteria Dan Prosedur 3.0* (Indonesia, 2019), pp. 1–18

Chaudhuri, Surajit, Umeshwar Dayal, and Vivek Narasayya, 'An Overview of Business Intelligence Technology', *Communications of the ACM*, 54.8 (2011), 88–98

Few, Stephen, *Information Dashboard Design: The Effective Visual Communication of Data* (O'reilly Sebastopol, CA, 2006), II

Gleason, Nancy W, ed., *Higher Education in the Era of the Fourth Industrial Revolution* (Springer Nature PP - Singapore, 2018)

<https://doi.org/10.1007/978-981-13-0194-0>

Li, Ling, 'China's Manufacturing Locus in 2025: With a Comparison of "Made-in-China 2025" and "Industry 4.0"', *Technological Forecasting and Social Change*, 135 (2018), 66–74 <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.techfore.2017.05.028>

Moss, Larissa T, and Shaku Atre, *Business Intelligence Roadmap: The Complete Project Lifecycle for Decision- Support Applications*, *Communication* (Canada: Addison Wesley, 2003)

Mustafid, 'Sistem Business Intelligence Untuk Mendukung Perguruan Tinggi Yang Kompetitif', *Jurnal Sistem Informasi Bisnis*, 01 (2013), 18–24 <http://ejournal.undip.ac.id/index.php/jsinbis>

Negas, S., and P. Gray, 'Business Intelligence', *Proceedings of the Ninth American Conference on Information Systems*, 2003

Ortiz, Leonardo, and Maria Hallo, 'Analytical Data Mart for the Monitoring of University Accreditation Indicators', *EDUNINE 2019 - 3rd IEEE World Engineering Education Conference: Modern Educational Paradigms for Computer and Engineering Career, Proceedings*, 2019, 1–6 <https://doi.org/10.1109/EDUNINE.2019.8875826>

Pettey, Christy, and Laurence Goasduff, 'Gartner Executive Programs' Worldwide Survey of More Than 2,300 CIOs Shows Flat IT Budgets in 2012, but IT Organizations Must Deliver on Multiple Priorities', *Gartner Newsroom*, 2012

'Portal Data', *Universitas Syiah Kuala*, 2021 <https://data.unsyiah.ac.id/ >

Qin, Jian, Ying Liu, and Roger Grosvenor, 'A Categorical Framework of Manufacturing for Industry 4.0 and Beyond', *Procedia Cirp*, 52 (2016), 173–78 <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.procir.2016.08.005>

Ranjan, Jayanthi, 'Business Intelilgence: Concepts, Components, Techniques and Benefits', *Journal of Theorical and Applied Information Technology*, 9.1 (2009), 60–70

Scholtz, Brenda, Andre Calitz, and Ross Haupt, 'A Business Intelligence Framework for Sustainability Information Management in Higher Education', *International Journal of Sustainability in Higher Education*, 19.2 (2018), 266–90 <https://doi.org/10.1108/IJSHE-06-2016-0118>

Schultheis, Marco Peter, 'The Impact of Business Intelligence Systems on the Perceived Quality of Strategic Decision Making' (Curtin University, 2016) <http://hdl.handle.net/20.500.11937/2527>

Silas Casillas, Juan, 'Calidad Y Acreditación En La Educación Superior: Realidades Y Retos Para América Latina', *Páginas de Educación*, 7.2 (2014), 104–23

Sorour, Ali, Anthony S. Atkins, Clare F. Stanier, and Fawaz D. Alharbi, 'The Role of Business Intelligence and Analytics in Higher Education Quality: A Proposed Architecture', in *2019 International Conference on Advances in the Emerging Computing Technologies, AECT 2019* (Al Madinah Al Munawwarah, Saudi Arabia: IEEE, 2020), pp. 1–6 <https://doi.org/10.1109/AECT47998.2020.9194157>

Turban, Efraim, Ramesh Sharda, and Dursun Delen, 'Decision Support and Business Intelligence Systems', *Prentice Hall*, 2010

Watson, Hugh J, 'Business Intelligence: Past, Present and Future', *AMCIS 2009 Proceedings*, 2009, 153

Xu, Li Da, Eric L Xu, and Ling Li, 'Industry 4 . 0 : State of the Art and Future Trends',

International Journal of Production Research, 56.8 (2018), 2941–62 <https://doi.org/10.1080/00207543.2018.1444806>

Yigitbasioglu, Ogan M, and Oana Velcu, 'A Review of Dashboards in Performance Management: Implications for Design and Research', *International Journal of Accounting Information Systems*, 13.1 (2012), 41–59

EPILOG :

DOSEN PERGERAKAN DAN ENGAGED SCHOLARSHIP

Abdurrahman Mas'ud
Peraih beasiswa Fulbright USA empat kali.
Profesor, Universitas Islam Negeri Walisongo
Kepala Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI 2014-2020
Ketua Umum-Terpilih Asosiasi Dosen Pergerakan , 2021

Lahirnya ADP di pertengahan 2021 ini wajib disyukuri, Alhamdulillah wasysyukru lillah. Bentuk syukurnya insya Allah akn dimanifestasikan dengan kerja konkrit, professional untuk kepentingan nusa bangsa ketimbang dengan kata-kata, action is much louder than words, al-afˋalah assahu minal aqwal. Lahirnya ADP sangat momentum, seirama dengan prediksksi para pakar, bahwa setelah abad 21, dari lingkungan kaum pesantren akan panen kaum cerdik,educated yang mendunia. Kalau abad lalu lahirnya doktor di lingkungan NU bisa dihitung jari, setelah abad 21 ini, tidak hanya doktor dalam dan luar negeri dari kaum Pesantren, tapi pengukuhan para professor santri, (PMII) juga sangat sering terdengar dari hari ke hari.

Tujuh puluh enam (76) makalah dalam prosiding ini—juga forum Muktamar Pemikiran Dosen PMII tempat mereka dibentangkan—dapat disebut sebagai ikhtiar untuk menjaga nalar *dzikir, pikir, amal saleh,* yang menjadi tiga pilar sikap dan laku aktivis Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia. Tiga pilar ini penting untuk terus dikokohkan, meskipun untuk beberapa alasan lain—seperti disrupsi yang ditimbulkan oleh dunia yang makin digital dan berjejaring, neo pan-Islamisme dan tidak terkecuali pandemi COVID-19 untuk sekadar mengilustrasikan—juga memerlukan reinterpretasi kreatif dan berkelanjutan.

Sesuai dengan latar akademik para penulisnya, paper-paper itu mencerminkan tilikan dan metodologi khas bidang keilmuan yang mereka geluti—Islamic/Religious Studies, pendidikan, ekonomi, kajian budaya dan humaniora, sains dan teknologi. Namun, secara umum makalah tersebut memiliki karakteristik yang menyatukan (*unifying characteristic*), yang Sebagian besarnya adalah manifestasi dari nalar kesimbangan dan kesatuan dzikir-pikir-amal saleh PMII. Karakteristik tersebut adalah apa yang lazim disebut sebagai kesarjanaan melibat (*engaged scholarship*). Karakteristik ini adalah orientasi yang menempatkan kesarjanaan bukan sebagai laku intelektual-kognitif *per se*, melainkan juga sebagai laku perubahan.

Gagasan 'kesarjanaan melibat' (engaged scholarship) mungkin saat ini terdengar cukup klasik. Sebab frasa tersebut, meskipun telah pospuler pada tengahan awal 2000-an (Barge & Shockley-Zalabak, 2008; McKelvey, 2006; Van de Ven, 2007), ia memiliki akar sejarah panjang (Glass & Fitzgerald, 2010)—yang mungkin setua istilah 'sarjana' (*scholar*) itu sendiri. Kendati klasik, karakateristik kesarjanaan ini penting untuk dibicarakan kembali setidaknya untuk tiga alasan berikut.

Pertama, kesarjanaan melibat memiliki akar teologis yang menghunjam kokoh bukan saja dalam tradisi melainkan juga sistem keyakinan Islam. *Engagement* dan *reflexivity* adalah salah satu ide sentral dalam Islam yang direpresentasikan oleh al-Qur'an dalam sejumlah frasa—mulai dari pertanyaan Tuhan seperti 'a-fa-laa ta'qiluun', 'a-fa-laa tatafakkaruun', juga pertautan antara iman (*amanuu*) dan perbuatan baik (`amilush-shalihaat). Frasa yang terakhir dapat dikatakan tidak akan pernah menjadi laku karakteristik seorang Muslim tanpa adanya interaksi dan keterlibatan (*engagement)* dengan pihak lain. Puncaknya, tentu saja pujian al-Qur'an terhadap mereka yang disebuts sebagai 'ulul abab'. Laku ulul albab seperti direkam al-Qur'an adalah laku seorang sarjana yang aktif melibat (*engaged scholar*).

Kedua, ide *engaged scholarship* penting untuk dibicarakan lebih lanjut dalam konteks persimpangan dentitas kontemporer perguruan tinggi yang semakin managerialistik dan korporat (lihat misalnya, Deem, 1998; Tolofari, 2005; Waitere, Wright, Tremaine, Brown, & Pausé, 2011). Identitas ini tentu saja membantu institusi pendidikan tinggi dalam mengukur dampak sosialnya—tidak terkecuali *public-engagement*-nya. Tetapi, praktik tatakelola managerialistik, yang memuja konsepsi mutu pre-deterministik dan bersandar pada *performance-* dan *outcome-based decision making*, adalah juga jalan lempang lagi berbahaya institusi pendidikan tinggi menuju jebakan kualitas semu. Disebut demikian, karena di balik konstruk mutu pre-deterministik dan pengambilan keputusan berbasis kinerja (*performance-based*) adalah nalar yang mengandaikan riset sebagai laku instrumental dan profitable. Cara pandang ini potensial menyelewengkan riset sebagai tarekat dan jalan etis para sarjana dan perguruan tinggi dalam menyingkap dan memahami dunia yang tidak diketahui menjadi sekadar jalan pintas untuk menciptakan komoditas.

Ketiga, *engaged scholarship* perlu dibicarakan lagi, karena corak managerialistik tatakelola pendidikan tinggi juga menghasilkan iklim baru yang memuja kompetisi di atas kontribusi. Orientasi pada kinerja dan standar mutu predeterministik, yang ditopang oleh praktik pembandingan reputasi dan rangking, memacu institusi pendidikan tinggi dan para akademisinya untuk berkompetisi, dan akibat fokus tersebut, meninggalkan tanggungjawab dan

kontribusi sosio-kultural-politik mereka. Dus, terjebak tata kelola yang mengagungkan kompetisi dan melalaikan kontribusi pada dasarnya adalah jalan menjauh dari jatidiri

Keempat, *engaged scholarship* perlu dibicarakan secara spesifik mengingat latar dan konteks para penulis paper ini sebagai [purna-]aktivis. Jamak diketahui bahwa aktivisme dan karir akademik tidak selalu merupakan sebuah kombinasi yang mudah (Flood, Martin, & Dreher, 2013; Leal, Strohmayer, & Krüger, 2021; Maxey, 1999). Aktivis-akademisi, seperti dilaporkan Flood, Martin, dan Dreher (2013: 18), misalnya, acapkali harus menanggung risiko "balas-dendam, baik secara eksternal dari lawan politik maupun secara internal dari pihak universitas yang menganggap mereka sebagai kaum nonkonformis". Memperparah kondisi ini tentu saja adalah bahwa praktik managerialisme pendidikan mengandaikan akademisi penyokong yang produktif sekaligus "patuh". Ini merupakan iklim yang tidak selalu "pas" bagi para akademisi cum aktivis yang kebebasan dan keberpihakan adalah jalan hidup mereka. Dengan demikian, membicarakan *engaged scholarship*, dalam konteks ini, merupakan cara untuk membuka jalan bagi pengakuan identitas hybrid akademisi-aktivis. Lebih spesifik lagi, bagi [purna-]aktivis PMII yang memilih karir akademik, pengakuan terhadap identitas hybrid ini penting, mengingat keterlibatan intim mereka dengan beragam warisan intelektual-religius yang sarat dengan orientasi pada etika dan perubahan sosial. Warisan ini, yang karena hasil perkaderan sistematis telah sedemikian menubuh (*embodied*) dalam diri dan laku mereka, tentu tidak dapat ditampung dalam jubah akademik konvensional—yang memisahkan antara teori dan praktik antara refleksi dan aksi.

Selain keempat alasan di atas, tentu saja membicarakan engaged scholarship penting dan fundamental sebagai panduan etis bagi transisi aktivis-akademisi menjadi pemimpin perguruan tinggi. Para akademisi cum aktivis ini toh pada akhirnya, dan ini merupakan tren di banyak kampus, akan menjadi pemimpin akademik dalam level masing-masing. Gagasan *engaged scholarship* ini dapat menjadi pengingat etis, bahwa "universitas", seperti telah lama diingatkan Charles Beury (1936: 473-474) dalam risalah *The mission of the modern university,* "tidak saja harus mendorong pencarian kebenaran yang akan memajukan budaya kita dan meningkatkan ras kita, tetapi juga harus melindungi kita dari keburukan membahayakan hubungan layanan profesional dengan kebaikan bersama"

Terdapat banyak cara bagi perguruan tinggi untuk mengadopsi identitas aktivisme akademidisnya sebagai bagian inti tatakelola akademiknya. Merujuk pada studi-studi terdahulu, Flood, Martin, dan Dreher (2013: 18), mengidentifikasi empat jalan bagi pendidikan tinggi sebagai situs dan

mengadopsi aktivisme; dengan menjadi; (1) wahana bagi proruksi pengetahuan yang mendasari perubahan sosial progresif; (2) wahana bagi riset yang mempromosikan perubahan sosial; (3) situs bagi beragam strategi pembelajaran progresif; dan (4) nstitusi yang relasi kuasanya terbuka pada rekonstruksi dan reformasi.

Tidak semua spirit aktivisme di atas tercermin dalam akademik paper-paper yang dibentangkan dalam Muktamar lalu dan kini terbit melalui prosiding ini. Namun, seperti disampaikan di bagian awal epilog ini, paper-paper tersebut menunjukkan tegas tradisi kesarjanaan melibat (*engaged scholarship*) yang merupakan manifestasi aktivisme para penulisnya. Secara spesifik dalam epilog singkat ini dapat disebutkan bahwa paper-paper dalam prosiding ini menunjukkann empat tipe kemelibatan (*engagement*), yaitu:

- fokus pada tema-tema pinggiran
- reinterpretasi teks
- riset berorientasi tindak
- teknologi alternatif.

Tentu saja tipologi ini bukan saja terbuka, melainkan harus membuka diri, pada kritik untuk keperluan ekspansi dan diversifkasi riset para *scholar* pergerakan. Empat tipologi ini perlu dikemukakan di sini sekadar sebagai sebagai pemetaan awal dan *base-line* bagi pengayaan dan pengembangan agenda riset serta *community of scholars* pergerakan di masa depan. Kendatipun demikian, tipologi tersebut, juga prosiding ini, adalah material dasar yang baik bagi kepentingan pengorganisasi data dan informasi riset para akademisi-aktivis.

Organisasi informasi riset merupakan satu hal penting, khususnya mengingat kemajuan teknologi digital, telah membawa kehidupan manusia, tidak terkecuali dunia akademik, pada banjir informasi, termasuk di dalamnya tentang riset dan temuan-temuannya. Tanpa pengelolaan yang baik, perkembangan tersebut dapat mengarah pada situasi yang sering disebit 'DRIP'—*data rich*, *information poor*. Adalah sebuah ironi yang tidak termaafkan jika dunia pendidikan tinggi, khususnya para akdemisi-aktivisnya justru menjadi kelompok yang mengidap sindroma kelimpahan informasi namun menderita kemiskinan pengetahuan.

Barge, J. K., & Shockley-Zalabak, P. (2008). Engaged scholarship and the creation of useful organizational knowledge. *Journal of Applied Communication Research, 36*(3), 251-265.

Beury, C. E. (1936). The Mission of the Modern University. *The Journal of Higher Education, 7*(9), 469-474.

Deem, R. (1998). 'New managerialism'and higher education: The management of performances and cultures in universities in the United Kingdom. *International Studies in Sociology of Education, 8*(1), 47-70.

Flood, M., Martin, B., & Dreher, T. (2013). Combining academia and activism: Common obstacles and useful tools. *Australian Universities' Review, 55*(1), 17-26.

Glass, C. R., & Fitzgerald, H. E. (2010). Engaged scholarship: Historical roots, contemporary challenges. *Handbook of engaged scholarship: Contemporary landscapes, future directions, 1*, 9-24.

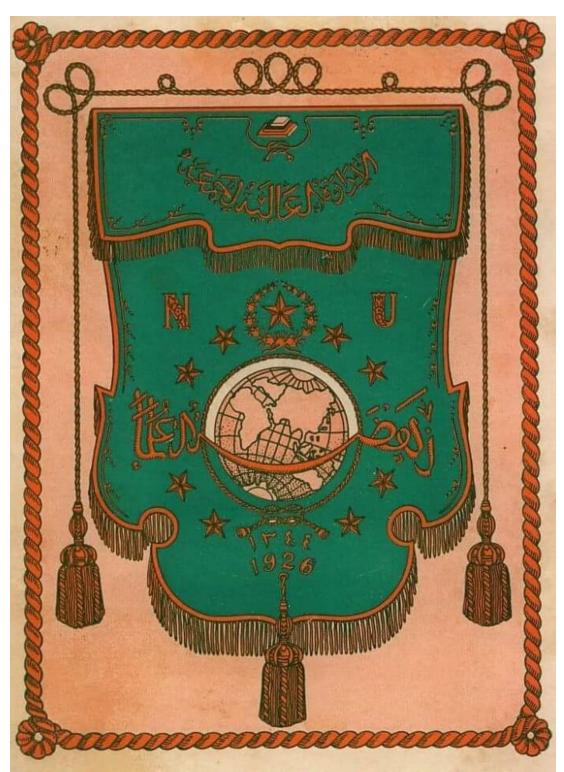
Leal, D. d. C., Strohmayer, A., & Krüger, M. (2021). *On Activism and Academia: Reflecting Together and Sharing Experiences Among Critical Friends.* Paper presented at the Proceedings of the 2021 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems.

Maxey, I. (1999). Beyond boundaries? Activism, academia, reflexivity and research. *Area, 31*(3), 199-208.

McKelvey, B. (2006). Van de Ven and Johnson's "Engaged Scholarship": Nice Try, but…. *Academy of Management Review, 31*(4), 822–829.

Tolofari, S. (2005). New public management and education. *Policy futures in education, 3*(1), 75-89.

Van de Ven, A. H. (2007). *Engaged Scholarship A Guide for Organizational and Social Research*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Waitere, H. J., Wright, J., Tremaine, M., Brown, S., & Pausé, C. J. (2011). Choosing whether to resist or reinforce the new managerialism: The impact of performance-based research funding on academic identity. *Higher Education Research & Development, 30*(2), 205-217.

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.